

# Uso ritual de la ayahuasca en Brasil

2010-10-14 05:00:14



foto: Juliano Serra

Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo

**Beatriz Caiuby Labate**

*Traducción: Adriana Kanzepolsky. Revisión Ricardo Díaz.*

## 1. Presentación [\[2\]](#)

Este texto surge de la pregunta acerca de la *relación establecida entre los grupos ayahuasqueros brasileños -el Santo Daime, la Barquinha y la UDV- y la sociedad más amplia*. Esta relación es pensada a partir de una doble dimensión: por un lado, el papel y la contribución de los estudiosos del tema; por el otro, los aspectos legales, éticos y públicos que fueron despertados con el surgimiento de estos grupos en Brasil. Inicialmente (ítem 2), caracterizaremos brevemente los tres grupos. Enseguida (ítem 3), se hace una clasificación de los estudios brasileños en torno al tema de la *ayahuasca*, cuyo objetivo es ofrecer un panorama general al lector poco familiarizado con nuestra producción, destacándose las cuestiones principales de cada obra, que compondrían, de acuerdo con la clasificación propuesta, una agenda de estudios. Enseguida (ítem 4), retomamos el proceso de legalización de la utilización ritual de la bebida, así como la relación entre el Santo Daime y la UDV con los medios de comunicación brasileños (ítem 5).

## 2. Las religiones $\square$ ayahuasqueras brasileñas

La *ayahuasca*, bebida obtenida a partir de la cocción del bejuco *Banisteriopsis Caapi* con la hoja *Psychotria viridis*, es utilizada desde hace milenios por poblaciones indígenas de América (Naranjo *apud* Narby 1997 y Bolsanello 1995). Además del uso indígena, asociado al chamanismo, otra modalidad de uso de esta planta es la del *vegetalismo*, una “forma de medicina popular a base de alucinógenos vegetales, cantos y dietas” (Narby 1997: 26). Estos son una especie de curanderos de poblaciones rurales de Perú y Colombia que conservan elementos de los antiguos conocimientos indígenas sobre las

plantas. (Luna 1986; Dobkin de Rios 1972. Ver también Goulart 1996, MacRae 1992).

Aunque en varios países de Sudamérica, tales como Colombia, Bolivia, Perú, Venezuela y Ecuador, haya una tradición de consumo de *ayahuasca* por parte de chamanes y vegetalistas, curiosamente sólo en Brasil se desarrollan religiones de poblaciones no indígenas que usan esta bebida, religiones que, como en los casos del Bwiti y del Peyote (Samorini 1994, Boyer 1976, Camino 1987, Laternari 1974), reelaboran las antiguas tradiciones de los sistemas locales a partir de una lectura influenciada por el cristianismo. Esta relectura se lleva a cabo también a partir de la herencia de otras tradiciones, como la afrobrasileña, el espiritismo kardecista [\[3\]](#) y el esoterismo de origen europeo.

En la década del 30 es fundado en el Acre, el *Alto Salto*, por el Maestro Raimundo Irineu (Monteiro 1983); en 1945 Daniel Pereira de Mattos funda la *Barquinha* en el mismo estado (Sena-Araújo 1997; Luna 1995); en la década del 60, a través del Maestro José Gabriel da Costa se forma en Porto Velho (RO) la *União do Vegetal* (UDV), (Andrade 1995 y Henman 1986); en la década del 70, aparece el CEFLURIS, liderado por el Padrino Sebastião Motta Mello, conocido también como *Santo Daime* (MacRae 1992). A partir del final de la década del 70 el Santo Daime y la UDV comienzan a expandirse por los grandes centros del sur del país y, más recientemente, también rápida y crecientemente en el exterior (Japón, Holanda, Francia y Estados Unidos, entre otros). La Barquinha permanece casi exclusivamente limitada a su estado de origen, el Acre.

Aunque en términos cuantitativos el uso social de este psicoactivo continúe siendo muy pequeño -en Brasil, se puede hablar como máximo de 10 mil personas-, ese uso suscita cuestiones sociológicas importantes. Por otro lado, el interés por el tema se incrementa en el momento actual, ya que parece haber una expansión generalizada del consumo de *ayahuasca* en el mundo.

Lamentablemente en esta oportunidad no podemos profundizar en el análisis del proceso histórico de la formación de estas tres *líneas* principales de la tradición *ayahuasquera* brasileña, ni tampoco en sus ricos aspectos cosmológicos y rituales. No obstante, sigue un mapa general que, a despecho de correr el riesgo de reduccionismo, intenta ofrecer al lector una referencia sobre cada uno de los grupos para las discusiones que este texto desarrolla.

El **Santo Daime** preserva el carácter sagrado de la fiesta y de la danza oriundo del catolicismo popular (Goulart 1996). En su panteón mítico conviven, Dios, Jesús, la Virgen María, los santos católicos, entidades oriundas del universo afrobrasileño y seres de la naturaleza (sol, luna, estrellas). También son loadas las figuras del Maestro Irineu y del P. Sebastião. Al primero se lo identifica con Jesús Cristo y al segundo con San Juan Bautista, de donde derivan algunas concepciones mesiánicas y apocalípticas de la “doctrina”. El ritual consiste en la entonación colectiva de “himnos”, considerados revelaciones del Astral. Los “trabajos espirituales” realizados por los daimistas son de “concentración” (con períodos de meditación y silencio) o de “bailado” (ejecución de una coreografía simple), pudiendo producirse un verdadero éxtasis colectivo.

Del espiritismo kardecista son reelaboradas nociones como las de “karma” y “reencarnación”. Los individuos poseen dentro suyo elementos de una “Memoria Divina”; al mismo tiempo pueden, a través del propio comportamiento, limpiar y alterar su “karma”, “evolucionando” espiritualmente en dirección a su “salvación” (Groisman 1991). Podemos observar que, en consonancia con sistemas chamánicos, existe una especie de “guerra mística” entre los hombres y los seres espirituales (ídem). Los daimistas son concebidos como los soldados del *Ejército de Juramidam*, empeñados en una “Batalla Astral” para “adoctrinar” a los “espíritus sin luz” (ibídem). Todo el ritual está atravesado por un espíritu militar: la utilización de un “uniforme” ritual, las maracas (“armas del guerrero”), el orden, la disciplina, etc. (ver MacRae 1992).

La **Barquinha** tal vez sea la *línea ayahuasquera* más ecléctica de las tres, así como seguramente la que recibe mayor influencia de la Umbanda [4]. Allí conviven tranquilamente la ingestión del daime y la incorporación de entidades espirituales que expresan los tres planos cosmológicos: el astral, el terrenal y el marino. El plano astral es considerado el más elevado, poblado por entidades con mayor grado de luz, tales como San Francisco de las Llagas, San Sebastián y San José. En los planos terrenal y marino hay entidades con un menor grado de luz: encantados como mestizos, negros viejos, indígenas, así como sirenas, delfines, pulpos, serpientes acuáticas, príncipes y hadas, entre otros. Como se ve las entidades se aproximan a las del panteón umbandista y expresan también la influencia amazónica y del noreste brasileño (Luna 1995). Algunos de estos seres tienen permiso para entrar en contacto con los seres humanos (incorporación), otros no.

La “Barca” representa, por un lado, la misión dejada por Daniel y, por otro, significa el viaje de cada uno dentro de este gran viaje, el viaje de sus vidas. A la Barquinha además se la concibe como la propia Iglesia del grupo; a los adeptos se los tiene como “los marineros del mar sagrado”. El calendario de las actividades rituales de la Barquinha es el más extenso (Luna 1995) y la diversidad de los “trabajos” es la más amplia. Los fieles realizan dos grandes peregrinaciones (de más de un mes de duración) por año; existen también trabajos de aplicación de pases, adoctrinamiento de almas, bautismo de entidades, bailado y concentración. Dependiendo de la ocasión se cantan “salmos” o “puntos”, mensajes sagrados que fueron recibidos de entidades divinas por el presidente de la casa o por los “cuerpos” del centro.

La **União do Vegetal (UDV)** es el grupo más “sobrio” de los tres, posee en relación a estos un ambiente “*clean*” (ni siquiera hay una vela o una imagen de santo). Más que devoción, himnos u oraciones, el trabajo se vuelca a una “concentración mental” (Luna 1995) y a una “evolución espiritual” (Andrade 1995). La UDV posee una fuerte relación con el espiritismo kardecista a través de nociones como “evolución espiritual”, “reencarnación” y “cientificación”, (estado de perfección total que el espíritu alcanza) (Andrade 1995). En relación a los otros grupos la influencia cristiana parece menor. Para Luna (1995) posee una sensibilidad protestante luterana. En las “sesiones” de la UDV sólo los dirigentes entonan las “llamadas” (cánticos que “llaman a las fuerzas de la naturaleza”) dejadas por el Maestro Gabriel. Además de éstas la cosmología del grupo está compuesta por una serie de historias (especie de parábolas). Ambas incluyen figuras de universos religiosos distintos, como la Princesa Samaúma, la Reina de la Floresta, Iemanjá, Salomón (“autor de toda la ciencia”), Tiauco y Caiano (“el primer *huasquero*”), entre otros.

La UDV, así como algunas escuelas esotéricas [5], está organizada alrededor de una estructura jerárquica y secreta. Hay cuatro niveles de iniciación: discípulos, cuerpo instructivo, cuerpo de consejo y cuadro de maestros. Toda la transmisión del conocimiento se lleva a cabo por vía oral. Los rituales son realizados dos veces por mes (a excepción de algunas fechas anuales especiales y de las sesiones instructivas, restringidas a los niveles jerárquicos superiores) y duran cuatro horas. Durante las sesiones, además de las llamadas entonadas y de las historias (según la ocasión), existe silencio, músicas (como *forró* [música brasileira popular del norte y nordeste del Brasil], música andina o *new age*) y formulación de preguntas por parte de los fieles y de respuestas por parte de los maestros. En este contexto, según la acepción que le otorga el grupo, la palabra posee un significado especial: una fuerza propia, una “sustancia” que le es inherente y que tiene un efecto sobre la realidad (Weber 1997b).

Como se puede observar, si por un lado el Santo Daime, la UDV y la Barquinha poseen una matriz común -pertenecen a una misma tradición más amplia, la de la religiosidad no indígena de consumo de la *ayahuasca* en el Brasil-, por otro, son versiones bien diferenciadas entre sí. Quiere decir, operan, a partir del antiguo sistema del curanderismo o del vegetalismo amazónico (Goulart 1996, Sena Araújo 1997), apropiaciones y relecturas propias y singulares del cristianismo, del espiritismo kardecista, del universo afrobrasileño y del *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*. [6]

### 3. Agenda de Investigación – La producción brasileña sobre la ayahuasca [\[7\]](#)

#### 1. Estudios sobre los orígenes históricos del Santo Daime

Las tesis de Clodomir Monteiro (1981) y de Vera Fróes (1983) son los estudios pioneros

sobre el Santo Daime, que poseen el gran mérito de “inaugurar” esta área de investigación. Ahí son presentados datos generales al respecto del surgimiento y la organización de los cultos. De esta primera cosecha, es también la tesis de sociología de Geovana Cunha (1986), a pesar de haber permanecido poco conocida y poco citada. También pertenece a este grupo la tesis de Sandra Goulart (1996), que intenta demostrar que la doctrina daimista tiene filiación en dos tradiciones culturales: el vegetalismo amazónico y el antiguo catolicismo popular

#### 2. Estudios sobre la cosmología del Santo Daime, de la Barquinha y de la UDV

Los estudios académicos más sistemáticos sobre la cosmología de los grupos ayahuasqueros se inician con la tesis de Alberto Groisman (1991), que contiene una etnografía sobre el *Céu do Mapiá*. El autor delinea las principales categorías de la cosmología de la doctrina del Santo Daime y es una de la grandes referencias en el área. La tesis de Sandra Goulart (1996) incluye, además de los aspectos históricos arriba mencionados, el análisis de algunos mitos daimistas y es de ese modo otra referencia sobre la cosmología.

El libro de Bolsanello (1995), una investigación introductoria y sobre todo descriptiva acerca del Santo Daime; contempla la mitología y los símbolos daimistas, la jerarquía del grupo, la estructura del ritual, etc.

El artículo de Henman (1986) es el primer artículo publicado sobre la UDV (publicación en México). Sin una investigación empírica sistemática, en tono ensayístico, el autor traza un panorama del proceso de constitución del culto, que tuvo relaciones con la dictadura militar brasileña. Henman levanta también algunas características centrales del imaginario y del ritual de la UDV. El autor indaga al respecto de la jerarquía y la burocracia presentes en la UDV, cuestionando la estructura de poder del grupo, abriendo así camino para un análisis político y deconstructivista de estas organizaciones religiosas.

Hasta el momento, la tesis de Afrânio Patrocínio Andrade (1995), en el área de ciencia de las religiones, es la única sobre la UDV. Describe algunas características centrales del funcionamiento y del “sistema de creencias” (revela, inclusive, la *História da Hoasca*, mito central y fundante) de la UDV. La investigación fue hecha en un núcleo de la ciudad de São Paulo.

La tesis de Wladimir Araújo Sena (1998) es pionera y está dedicada exclusivamente a la Barquinha (vertiente liderada por Manoel Araújo, el CECOCJFL). Se trata de una etnografía extensa sobre este grupo, donde se analizan la historia, el ritual y la cosmología. El énfasis está puesto sobre la construcción del espacio ritual sagrado.

#### 3. Estudios comparados sobre los cultos ayahuasqueros brasileños.

Los estudios comparados sobre los grupos arriba nombrados son todavía muy escasos. Sin duda, la comparación entre estos constituye un campo de análisis promisorio. Un primer trabajo en ese sentido es el artículo de Luis Eduardo Luna (1995), una comparación introductoria entre la UDV y la Barquinha. Otro trabajo en esta línea es el proyecto de doctorado de Sandra Goulart (1998). El objetivo de la autora es comprender al Santo Daime y la Barquinha a través del movimiento de aproximación y distanciamiento entre estas líneas. El análisis deberá llevarse a cabo a partir de lo que denomina “categorías acusatorias” entre los grupos. Goulart parte del presupuesto de que las proyecciones que se tienen acerca del *otro*

revelan también las proyecciones acerca de sí mismo, de ahí proviene la importancia de estudiar este conflicto.

### 4. Relación entre religiones ayahuasqueras y chamanismo

Para Couto (1989:194), en el Santo Daime todos pueden realizar el vuelo chamánico; estaríamos delante de una especie de “chamanismo colectivo” donde todos serían aprendices de chamán o “chamanes en potencial”. En sus palabras: “los líderes pueden ser considerados chamanes y el trabajo espiritual que ellos desarrollan, denominado chamanismo colectivo”. [8]

Groisman (1991) propone otra tesis, identifica al Santo Daime como una “praxis chamánica” (concepto creado por él) y no como un “sistema chamánico por excelencia”. Según sus palabras, en este culto habría una “aglutinación de saber chamánico”. El autor enumera los siguientes aspectos comunes a los sistemas chamánico y daimista: la utilización de sustancias sagradas, la concepción de que el mundo tiene dos dimensiones: el mundo aparente, visible y el mundo invisible, este último real, esencial, que gobierna el mundo “ilusorio”. En ambos sistemas, argumenta, existe una idea de “guerras místicas”: el ritual como campo de batalla entre hombres y entidades espirituales. Considera que las entidades del mundo espiritual son las que tienen una identidad específica (“alianzas y personificación de los espíritus”); los líderes espirituales tendrían una capacidad de “traducción y mediación”, esto significa, de transitar por estas dos dimensiones del mundo mediándolas. Finalmente el autor afirma que en los dos casos puede producirse una “muerte simbólica” y una “revelación”: una búsqueda que culmina con la transformación de la identidad anterior del sujeto.

Sena Araújo (1998) sigue la línea de Groisman; postula la “praxis chamánica” también para el grupo de Barquinha que él estudia.

### 5. Cura y trance

La tesis de Maria Cristina Peláez (1996) analiza las narrativas de cura en el Santo Daime, a partir del modelo de S. Groff. La autora busca las relaciones entre las prácticas terapéuticas y los “estados alterados de conciencia”.

La cuestión de los “estados alterados de conciencia” nos remite a la indagación acerca de los diferentes tipos de trance. Maria Beatriz Guimarães (1992) estudia dos formas de comunicación con el mundo espiritual: la *posesión* y la *miración*. [9] La autora analiza específicamente un grupo que realizó la unión del Umbanda (cuyo ritual estaría volcado a la posesión) con el Santo Daime (énfasis en la miración). La *mãe* de santo de este grupo considera que su contribución a los fieles del Santo Daime es ayudar a que desarrollen la mediumnidad de incorporación, abriendo así, espacio para la posesión en el ritual del Santo Daime. [10]

Destaco, oportunamente, que la relación entre trance y chamanismo es un tema ya recurrente en el área de estudios del chamanismo. Eliade (1982) define al chamán como aquél que realiza un “vuelo” al mundo astral (el espíritu se desprende de la materia). Esto presupone una especie de “metafísica ascendente”, diferente por lo tanto de la posesión, que es una encarnación, un descenso de los dioses al hombre. Lewis (1977) afirma que esta distinción es insostenible, pues el chamanismo y la posesión pueden producirse simultáneamente: “de hecho, por su poder sobre los espíritus que encarna, el chamán consigue tratar y controlar males causados por espíritus patógenos a terceros” (Lewis 1977 *apud* Guimarães 1992).

Una forma intermedia entre la miración y la posesión sería la *irradiación*, una práctica que, junto a la posesión, encontramos en la Barquinha. Ahí los espíritus “irradian” su energía a través de los médiums,



sin que llegue a haber una incorporación propiamente dicha. (Al respecto de la posesión y miración en la Barquinha, ver Sena Araújo [1988: 211-21]).

### 6. *Ayahuasca y “drogas”*

Al estudiar al Santo Daime, Edward Mac Rae (1992) [\[11\]](#) tiene como interlocutores a autores preocupados con el control social del uso de drogas en general. Como observó Goulart (1998: 38), la argumentación del estudioso apunta a demostrar la viabilidad del “uso controlado de una sustancia psicoactiva”. Éste representa un sesgo posible para entrar en el tema de los cultos de *ayahuasca*, inspirando otros estudios. La obra de MacRae, dígase de paso, es una referencia obligatoria en el área.

### 7. *Sincretismo, eclecticismo y cosmología en construcción*

Algunos autores se refieren a la doctrina del Santo Daime como “sincrética”. Por ejemplo: Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992), entre otros. Ellos no definen el concepto, no lo remiten a un contexto de origen específico ni lo problematizan. Es una noción difundida que parece haber sido retirada de una especie de “entramado” genérico y abstracto. Esta noción puede ser criticada porque entraña la idea de un “collage” entre elementos “puros”, cuando eventualmente, tal “pureza original” no haya, de hecho, existido jamás.

Groisman (1991) lanza la idea del “eclecticismo”, noción tomada del propio estatuto del CEFURIS. [\[12\]](#) En su conclusión afirma: “es preciso, en este caso, abordar con mucho cuidado un posible carácter “sincrético” de la “Doctrina”. La idea de sincretismo puede indicar el rechazo a una línea maestra de aglutinación de concepciones espirituales diferentes, lo que no sucede en el campo simbólico de la “Doctrina” y que la caracteriza como fenómeno religiosos *sui generis* (...) El eclecticismo que envuelve la “doctrina” dinamiza el proceso ritual y abre espacio para que concepciones espirituales diversas (...) se manifiesten en su interior (...) Este eclecticismo, entonces, significa un marco de un grupo en expansión, en la medida en que existen mecanismos que los transmiten, incluso aquellos que se comprometen, provenientes de otras realidades culturales” (1991: 233-4).

Sena Araújo (1998), por su parte, discute estas nociones extensamente. Propone, para el caso de la Barquinha, la idea de una *cosmología en construcción*: “un conjunto de prácticas religiosas que tiende a formar una doctrina específica, donde existe una *gran velocidad* para incorporar y retirar elementos simbólicos de las prácticas religiosas o filosóficas que combinadas componen su cosmología” (1998: 75, las cursivas son mías). Su definición resalta el eclecticismo de la Barquinha y apunta sobretudo, según lo entiendo, a la centralidad del elemento temporal (pues, siguiendo la teoría antropológica, en el límite, todos los fenómenos sociales están en constante “construcción”; en la Barquinha los cambios en la esfera simbólica tenderían, entonces, a producirse a una velocidad mayor que en otros grupos).

### 8. *Imaginario del nuevo adepto*

La tesis de Walter Dias Jr (1992) constituye una cartografía del imaginario de la doctrina del Santo Daime y se centra en su expansión hacia los grandes centros urbanos. El autor trata de analizar el discurso de los nuevos adeptos a partir de un conjunto de paradigmas, remitiéndolos a la mitología griega y a los arquetipos cristianos, a los que toma como fundamentos de la civilización moderna.

La tesis en elaboración de Sérgio Brissac (Museu Nacional, Rio de Janeiro) tiene como tema a los adeptos de una comunidad de la UDV del interior de São Paulo, compuesta sobre todo por un grupo de clase media intelectualizada de la región. El autor busca comprender qué especie de mediaciones y reinterpretaciones son llevadas a cabo por los sujetos en su vida cotidiana, dado el origen popular y mestizo de la UDV.

La tesis de Maria Beatriz Guimarães (1992) aborda también el tema. El *terreiro* peculiar que estudia posee concepciones terapéuticas formuladas a partir (además del Santo Daime y del Umbanda) del referente de las “terapias alternativas esotéricas” urbanas, ambiente, por otra parte, del cual proviene gran parte de los frequentadores de este centro.

Finalmente, la tesis de doctorado en elaboración de Alberto Groisman (Goldsmith University -Inglaterra) habla sobre la propagación del Santo Daime en Europa.

### 9. Ayahuasca entre poblaciones indígenas

La profesora Jean Langdon, actualmente en la Universidad Federal de Florianópolis, ha estudiado desde hace quince años a los Siona. Dirigió diversas tesis en etnología y varios estudios sobre el Santo Daime (Lagrou 1991; Groisman 1992 y Pelaez 1994, respectivamente). Son buenas referencias sus artículos de 1979, 1986 y 1992.

La tesis de Elsje Lagrou (1991) incluye una vasta etnografía sobre los Kaxinawá del Río Purus, que asocian el *nixi pae* a una culebra “sucuri”. El tema central es la relación entre la *ayahuasca* y el arte en la cultura Kaxinawá.

La tesis de Pedro Luz (1996) es un estudio comparativo sobre el uso de la *ayahuasca* y especies congéneres en tribus de lengua pano, arawak, tukano y maku del noroeste amazónico.

Ésas son sólo algunas referencias de un campo bastante más amplio de estudios etnológicos que incluyen referencias al uso de sustancias similares a la ayahuasca entre poblaciones indígenas de la planicie amazónica.

### 10. Ayahuasca entre caucheros

La tesis de Maria Gabriela Jahnel (1998) es una etnografía sobre los caucheros y agricultores de la *Reserva Extrativista do Alto Juruá* (AC). Habla, en parte, del universo religioso del grupo; sugiere que éste posee una “cosmología” propia, que cuenta con concepciones de origen indígena, elementos del catolicismo popular e influencias de un andariego mesiánico local. La religión se caracteriza también por el uso regional de la planta, además de por la reciente introducción de la doctrina del Santo Daime en esta localidad.

Un campo de investigaciones interesante sería la observación del proceso a través del cual los indios (como algunos Kaxinawá del Río Jordão o Apurinã de la región de Boca do Acre) y caucheros (como los estudiados por Janhel) están convirtiéndose recientemente a la doctrina del Santo Daime, dando origen así, a sistemas mixtos de uso de la planta. [\[13\]](#)

Son inexistentes, a excepción del de Jahnel, (cuyo foco central, por otra parte, no es éste) los estudios sobre la utilización de la *ayahuasca* entre caucheros. Se trata de un rico campo de análisis, especialmente para comprender la UDV, pues según todo indica la estructura del ritual, las llamadas, las historias que componen su mitología, etc., pueden ser encontradas con determinadas variantes, claro está, en la región amazónica occidental. Nos estamos refiriendo por lo tanto, en este caso, a formas de utilización de la *ayahuasca* distintas del uso indígena y “pre” Santo Daime y UDV que fueron fuentes donde estos dos grupos bebieron y que están todavía en vigencia en la región

### 11. Siquiatría y ayahuasca

En este grupo está incluida la tesis de Eliseu Labigalini Jr (1998), médico siquiatra que busca un soporte

en la antropología para analizar cuatro casos de miembros de una comunidad paulista de la UDV, que antes de ingresar al grupo presentaban problemas de dependencia del alcohol.

En la tesis en elaboración de Paulo Barbosa (Salud Mental – Unicamp), el autor está entrevistando a 30 personas, elegidas entre el Santo Daime y la UDV. Los sujetos son evaluados dos días antes de su primera experiencia con la *ayahuasca* y siete días después de la misma. Son hechas entrevistas abiertas y entrevistas donde se aplica una escala referente a síntomas psicopatológicos menores (“CIS-r”). Los datos son evaluados estadísticamente y según la referencia de la psiquiatría cultural.

### 12. Literatura “de dentro”

Este grupo de publicaciones está compuesto por trabajos escritos por líderes espirituales o intelectuales de las religiones ayahuasqueras. Mencionamos algunos títulos importantes, divididos entre el Santo Daime, la Barquinha y la UDV.

#### a) Santo Daime

Se puede decir que los libros de Alex Polari (1984 y 1992) son “libros de cabecera” de los nuevos daimistas. Polari tal vez sea el gran responsable por la rearticulación y elaboración de un discurso que parte de “dentro” volcado al público de “fuera”, cuya referencia es la “modernidad”. Más que eso, en estos libros (así como en su himnario y en otros textos, como el de 1996), el daimista realiza traducciones y mediaciones que acaban permitiendo la aproximación del Santo Daime a las tradiciones orientales, la psicología junguiana, la psicología transpersonal, la Nueva Era y los relatos de experiencias de estados de conciencia alterados, característicos de los años sesenta. Realiza, así, algo que se podría denominar de “equivalencias simbólicas” (cf. nociones evocadas frecuentemente por él, como “*self*”, “conciencia”, “ego” y otras [\[14\]](#)).

Su último libro (1998) insta una exégesis de las enseñanzas del P. Sebastião, inexistente hasta ese momento (o mejor, presente sólo por vía oral, ya sea a través de la tradición grupal y de la interpretación “oficial” de los himnarios, o a través de una interpretación íntima y subjetiva, esto significa, personal, de los himnos y de las experiencias vividas).

Un libro de “ex adepto” es el de Viana (1997). Se trata de una obra muy interesante -autobiográfica- que habla acerca de la experiencia del autor en la comunidad de la Colonia 5-Mil, donde vivió durante tres años. Si por un lado es una crítica aguda al Santo Daime, por el otro, demuestra cómo el autor estaba inserto en el conjunto de creencias y en la vida local. Con un estilo agradable ofrece algunos datos históricos y descripciones vívidas sobre la figura del P. Sebastião y el ambiente de la comunidad original del CEFLURIS.

#### b) Barquinha

El único libro de adepto es el de Fátima Almeida (org. 1996), edición modesta, es una narrativa sobre el proceso de constitución de la Barquinha de Antonio Geraldo, una de las vertientes de la *línea* Barquinha.

#### c) UDV

*O Alto Falante* es un periódico interno dirigido a los miembros de la UDV con “novedades”, relatos de los encuentros, decisiones, reflexiones, entrevistas, etc. Existe un compendio de todos los números. Hay dos libros publicados (1989 y 1991). El segundo es un afinamiento del primero, una especie de “estatuto interno” de la institución (Andrade 1995).



### 4. El proceso de legalización del uso ritual de la *ayahuasca* [15]

El proceso de legalización del uso ritual de la *ayahuasca* en Brasil estuvo atravesado por conflictos y polémicas que pusieron en jaque la legitimidad de los grupos religiosos y que, por momentos, amenazaron su existencia. La historia detallada de este proceso no fue contada todavía y, sin duda se trata de un trabajo crucial, en la medida en que ésta será una ayuda para comprender el imaginario social urbano en torno a la *ayahuasca*; por otro lado, las polémicas entre el Santo Daime y la sociedad civil revelan datos importantes acerca del *ethos* de este grupo.

Mientras el uso de plantas psicoactivas por parte de poblaciones indígenas parece poco controvertido no sucede lo mismo con cultos no indígenas que usan esas sustancias. No pretendemos agotar aquí el asunto, incluso porque éste remite inmediatamente a un debate bastante más amplio, como es el de la relación que en Occidente el Estado tiene con el cuerpo y la legitimidad de la prohibición del consumo de determinadas sustancias. [16] En este contexto, y pensando a Latinoamérica desde una perspectiva general, me gustaría sólo resaltar que me parece sorprendente y positiva la conquista de la actual situación legal en que se encuentra el uso de la *ayahuasca*, aunque los grupos religiosos gocen sólo de una relativa y limitada estabilidad.

El 30/09/1981 un muchacho que vivía en la Colonia 5 Mil (comunidad original del P. Sebastião) fue llevado preso in fraganti por la policía de Rio Branco por portar marihuana (Dias 1992: 82-84). Éste puede ser definido como el marco inicial de los conflictos entre la policía y la vertiente religiosa liderada por el P. Sebastião. En 1982 el Ministerio de Justicia instituye una comisión con estudiosos de diversas áreas para averiguar denuncias. [17]

En febrero de 1985, la División de Medicamentos del Ministerio de la Salud (DIMED) incluye, a través de la norma 02/85, el *Banisteriopsis Caapi* entre las drogas integrantes de la lista de productos prohibidos. Sin embargo esa inclusión fue hecha por su cuenta, sin el parecer del *Conselho Federal de Entorpecentes* (CONFEN), su órgano superior (Goulart 1996: 46; Dias 1992: 82-84; MacRae 1992: 79-83; para informes del CONFEN ver íntegramente UDV 1989).

Poco tiempo después la UDV le dirigió una petición al CONFEN pidiendo la anulación de la medida. El CONFEN determina, entonces, la formación de un grupo de trabajo para estudiar el tema. Este grupo fue compuesto entre otros por: antropólogos, juristas, historiadores, sociólogos, filósofos, teólogos, médicos y psiquiatras (MacRae 1992: 79-83).

La *ayahuasca* continuó prohibida hasta el inicio del año 1986 cuando el grupo de trabajo, instituido por el CONFEN, emitió un parecer en el que sugería la suspensión provisoria de la inclusión del té en la lista hasta que concluyese sus trabajos. La investigación demoró dos años e incluyó visitas a centros de la UDV y del Santo Daime en el norte y sur del país. El 26/08/87 se presenta el informe final del Grupo de Trabajo con un parecer favorable a su exclusión definitiva de la lista. [18] Así, el uso de la *ayahuasca* comienza a ser definido como una práctica que no constituye crimen y es liberado para el uso en el contexto ritual (ídem). [19] No están autorizados los usos experimentales y de naturaleza científica de la *ayahuasca*.

El 24/11/1991 fue elaborada la "Carta de Principios", documento que establecía principios éticos para la utilización de la *ayahuasca*. En noviembre del año siguiente, hubo un episodio memorable en la historia de la *ayahuasca* en Brasil: la Reunión de las Entidades Religiosas Usuarias de la *Ayahuasca* en Rio Branco (AC) que actualizó la Carta de Principios elaborada el año anterior. En esta ocasión varias *líneas* diferentes se comprometieron y firmaron este compromiso común. Algunos de los principios contenidos en este documento son: se prohíbe la asociación de la bebida al uso de sustancias prohibidas; las entidades no deben comercializar la *ayahuasca*, ni siquiera para sus propios adeptos; se debe evitar la

práctica de “curanderismo” y la publicidad [20]; los participantes del ritual se comprometen a permanecer en el lugar del culto hasta el final del mismo; es necesario, por parte de las entidades usuarias, una preocupación con la siembra de las plantas que componen el brebaje; se prohíbe la participación en los rituales de personas ebrias o bajo efecto de sustancias prohibidas; la participación de menores de edad sólo será permitida con la autorización de los padres. Incluso se subrayó la importancia del cuidado en relación a las informaciones que son vehiculizadas públicamente sobre cada grupo, a través de mecanismos como: cada institución debe aclarar que habla sólo en nombre propio y sólo personas jerárquicamente bien situadas dentro de cada una de ellas deben hablar en nombre de la institución, etc. Por último, la carta establece como principal objetivo de las entidades la reglamentación del uso de la *ayahuasca* a través de ley.

Como se ve, la Carta de Principios revela la centralidad de las preocupaciones en relación a los aspectos legales y a los medios de comunicación y expresa, al mismo tiempo, la interrelación que existe entre estas dos esferas. Es interesante observar que esta declaración de principios comunes trata de unificar prácticas que, de hecho, no están unificadas en el plano de la realidad, como por ejemplo, en lo que se refiere al establecimiento de la prohibición del uso de sustancias prohibidas. Esto porque el grupo liderado por el P. Sebastião también considera sagrado el uso ritual de la *Cannabis sativa*, conocida como *Santa Maria*. [21] La propia idea de “curanderismo” traída a colación en la carta puede suscitar interpretaciones conflictivas. Algunos de los rituales del Santo Daime, por ejemplo, son considerados “trabajos de cura” (la cura, entendida en el ámbito más estrictamente físico aunque también espiritual [22]). Esas concepciones de cura chocan, por un lado, con las diferencias entre los diversos grupos y, por otro, con las concepciones más amplias de la sociedad y de la medicina oficial en relación a la legitimidad de determinadas prácticas y saberes populares considerados “curanderísticos”, “supersticiosos”, “charlatanes”, etc.

De cualquier forma, el encuentro en Acre consolidó una especie de alianza panreligiosa en torno al uso ritual de la *ayahuasca*. Además, es importante recordar que la propia elección de la palabra “ayahuasca” refleja esta opción: un término que es de origen quechua y que no es utilizado específicamente por ninguno de los grupos brasileños, comienza a representar a todos al mismo tiempo. Como se sabe, la lucha clasificadora es también una lucha política... La palabra fue adoptada también por la comunidad científica. Finalmente se puede decir que el encuentro de 1992 oficializó frente a la sociedad las prácticas *ayahuasqueras* en el país.

Continuando esta historia, en 1992 se abre una nueva investigación, fruto de una denuncia anónima. El CONFEN designó nuevamente un grupo de estudios para actualizar los datos levantados por la investigación anterior y otra vez fueron consultados estudiosos de diversas áreas. El informe concluye que la decisión anterior del CONFEN de suspender la interdicción de la *ayahuasca* es correcta y es aprobado por unanimidad en junio de 1992 (ibídem).

Recientemente el fuego fue reavivado por un último episodio. El diario *O Globo* informó el 20/07/97 que el Confen aprobó un parecer que recomendaba que menores de 18 años no tomaran *ayahuasca* en los rituales. La decisión no tiene valor de ley ni de decreto pero abre precedentes. La prohibición se produjo porque la UDV (RR) entró con un pedido de autorización para distribuir té entre menores de 14 años. El Confen, al contrario, amplió la *recomendación* de la prohibición para menores de 18 años. Un análisis más profundo de este episodio y de sus implicancias precisa ser realizado urgentemente.

En conclusión: no existe todavía en Brasil una ley oficial que reglamente el uso de la *ayahuasca*, lo que significa que no existe una garantía efectiva del mantenimiento del panorama actual. En última instancia, la actividad religiosa de este universo de personas está sobre responsabilidad del Confen que retiró, a través de un parecer, la *ayahuasca* de la lista de las sustancias prohibidas por el DIMED. Como vimos, el proceso fue cuestionado y reafirmado. Únicamente una ley resolvería definitivamente el asunto

colocándolo encima de la coyuntura del Confen (que cambia periódicamente) y de los eventuales intereses específicos de algunos políticos.

Es importante señalar que si la ayahuasca goza de una relativa benevolencia oficial creo que esto se debe, en parte, a las relaciones que los grupos ayahuasqueros (especialmente la UDV) mantuvieron/mantienen con los poderes dominantes, un tema todavía no estudiado. Es de conocimiento público que los diversos miembros de la UDV poseen lazos estrechos con órganos gubernamentales y con el poder Legislativo, lo que sin duda, contribuye en el proceso de legitimación de la bebida. [\[23\]](#)

Éste también es un tema de interés con relación al Santo Daime quien posee sus propios canales de contacto con el gobierno, a pesar de que considero que el mismo se separó menos de sus orígenes -se “blanqueó” menos- a través de la adhesión de la clase media, que la UDV. Como ejemplo, cito la donación de tierras que el CEFLURIS obtuvo en 1989 durante el gobierno de Sarney cuando fue creada, a través del decreto N. 98.051, la *Floresta Nacional Mapiá-Inauini* con 311 mil hectáreas, lugar de la actual sede del grupo. [\[24\]](#)

### 5. El Santo Daime, la UDV, y los medios de comunicación

A diferencia de las diversas Iglesias de la línea de la Barquinha que hasta el momento no evidenciaron ambiciones en este sentido, el CEFLURIS y la UDV poseen un proyecto expansionista. En el caso de la Barquinha de Manoel Araújo (estudiada por Sena Araújo 1997), la organización está estrictamente vinculada a la figura carismática del líder. Existen “extensiones” de la “matriz” original en Rondônia y en Rio de Janeiro que, sin embargo, dependen directamente del Padrino para su funcionamiento. En el presente análisis fue dejada de lado porque es un grupo pequeño (como máximo unas 450 personas en todas las Iglesias) y restringido casi exclusivamente al estado del Acre, que prácticamente no ha tenido ninguna alusión importante en la prensa nacional.

El CEFLURIS posee una organización bastante flexible, compuesta de iglesias independientes con una razonable diversidad local. La autonomía de cada iglesia, sin embargo, está limitada por el consumo del daime, que es ofrecido para todos por el Céu Mapiá (AM), sede del CEFLURIS. Este local posee una centralidad simbólica para el grupo. [\[25\]](#) Cada núcleo de la UDV, al contrario que el CEFLURIS, posee una producción propia del bejuco y la chacruna, cuyo objetivo ideal es el autoabastecimiento. [\[26\]](#) Esto no impide que la UDV sea una organización mucho más centralizada que el CEFLURIS. La sede general está en Brasilia, capital Federal.

Me gustaría, ahora, echar un vistazo sobre la relación que se establece entre los dos grupos y los medios de comunicación locales. [\[27\]](#) Al contrario del Santo Daime, la UDV aunque numéricamente mayor que el primero, permaneció invisible públicamente. Esto es un dato esclarecedor con respecto a los dos grupos. En un primer momento arriesgaría algunas hipótesis en relación a la UDV: sin duda, el secreto atraviesa diversas esferas de la institución, lo que es probablemente una característica heredada de la tradición masónica. [\[28\]](#) Por otro lado, este silencio también se produce en función de la estructura del propio ritual, donde los “novatos” pasan por una selección rígida y son “atendidos” en sesiones especiales para este fin. [\[29\]](#) Desde mi punto de vista, la discreción de la UDV es el resultado de la fuerte estructura jerárquica y burocrática del grupo, en el que existe un control sobre lo que los adeptos “dicen públicamente”. Finalmente, creo que esta invisibilidad refleja una opción política a favor de un crecimiento lento, seguro, progresivo y certero. [\[30\]](#)

Por su parte la relación del Santo Daime con los medios estuvo marcada, por un lado, por un *frisson*, debido a la adhesión pública de artistas famosos en la década del 80, así como la de las capas medias

urbanas intelectualizadas. Por otro lado, parece haberse instaurado a lo largo de los últimos 15 años un verdadero juego tenso y dialéctico entre los líderes del Santo Daime y la prensa. Algunas figuras de esa dinámica son Alex Polari, actual vicepresidente del CEFLURIS, y también Verônica y Jambo.

Alex Polari obtuvo notoriedad en función de su pasado político como guerrillero en la época de la dictadura militar brasileña. Una ex adepta del Santo Daime querellará en la justicia la tenencia de su hija Verônica, una adolescente que se mudó a la comunidad daimista de Mauá (RJ). Por su parte Jambo, otro joven, se suicidó en el Céu do Maipá (AM). Estos dos casos se hicieron famosos porque fueron transformados en publicaciones (Castilla 1995 y Mourão 1995).

De cualquier forma, la polémica trascendió estos episodios. La cita de algunos titulares puede dar una idea del proceso al cual me estoy refiriendo: “Divina Locura” (*Veja*, 9/11/83); “Secta en el Acre usaría drogas en ceremonias” (*Folha de S.P.*, 17/08/92); “La secta del Alucine” (*Veja*, 10/-1/96), “Las pociones de la Alucinación” (*Jornal do Brasil*, 30/01/96). La impresión que se tiene es que la doctrina y el ritual del Santo Daime permanecen ininteligibles, como si no pudieran encajarse para ser interpretados en las categorías clasificadoras disponibles a los observadores. A despecho de las opiniones favorables del CONFEN y de las publicaciones médico científicas al respecto, la *ayahuasca* no dejó de ser tomada públicamente como “droga” o “alucinógeno”. Y, sin duda, buena parte de la incomprensión y el prejuicio en relación con el culto del Santo Daime se dio gracias a la propia acción de la prensa. De considerarlo abominable a considerárselo moda, el tema fue siempre tratado como enigmático. La sociedad civil revela así, un deseo de producir y consumir lo exótico. Es más, la sensación es que hubo una especie de gusto perverso por la diversidad, un casi canibalismo simbólico del *otro*, donde para absorberlo es necesario “acabar” con él.

Por otro lado, es necesario postular determinada responsabilidad en la producción de la imagen estigmatizada del CEFLURIS a la actitud de sus propios líderes. Esos episodios fueron leídos e interpretados internamente a la luz de los parámetros del grupo. Es importante recordar que el grupo estuvo formado inicialmente por un desconocido conjunto de familias de caucheros e inmigrantes del noreste brasileño, que vivían en un esquema de comunidad en el suburbio de Rio Branco, cuyas actividades “domésticas” estaban fundadas, sobre todo, en relaciones personales, que poseían un carácter de *communitas* (cf. Turner 1974). El grupo permaneció en un relativo anonimato hasta hace poco tiempo, cuando pasó por un proceso de expansión súbita y creciente. Y, por lo tanto, también es todavía relativamente nueva la necesidad de estandarización e institucionalización. [31] Según lo entiendo, este grupo religioso ha demostrado que tiene dificultad de hacer mediaciones con las instituciones de la sociedad.

Los dramas vividos pueden terminar por reforzar la legitimidad y cohesión internas, a través del establecimiento de una especie de oposición entre “nosotros” -los daimistas, “elegidos” [32] - y “ellos” -la sociedad (que “no comprende”). Los conflictos evidencian también las dificultades de establecer comparaciones entre el universo daimista y no daimista, revelando algunos elementos mesiánicos y escatológicos del grupo. [33]

Un ejemplo rápido que se me ocurre son algunas interpretaciones que oí de determinados hechos (por. ej. Mourão 1995, Castilla 1995 o el reportaje acusador sobre las actividades de los daimistas, del periódico alemán *Der Spiegel*), cuando algunos daimistas postularon que nada sucede “por nada”. Como vimos anteriormente, según afirma Groisman (1991), para los daimistas la realidad aparente (el mundo “concreto”) está gobernado por fuerzas espirituales. De esta forma, es posible que se hagan lecturas tales como que algunas personas pueden haber sido vehículos de determinadas entidades espirituales (y por eso hicieron lo que hicieron, como las críticas “impertinentes” al grupo), o como las que postulan que el “mundo espiritual” se encargará de revelar lo que “es verdadero” o no. O incluso, que el caos y la incomprensión existentes en el mundo actual son señales de la llegada del “Fin de los tiempos”.

Recientemente, están surgiendo iniciativas en el sentido de ampliar la legitimidad de la *ayahuasca* en el Brasil. Los intelectuales poseen su papel específico en este sentido y, de hecho, históricamente han ofrecido una contribución sólida, ya sea a través del soporte ofrecido al CONFEN, o a través de la realización y de la publicación de investigaciones. [34] La UDV, por su parte, posee un amplio comité de estudios médicos y un departamento jurídico que cuenta con una gama de profesionales bien ubicados socialmente. [35] Con todo, la incompatibilidad y falta de cohesión entre los grupos ayahuasqueros no deja de representar un riesgo, pues las decisiones del gobierno tienden a extenderse a todos por igual.

Para finalizar, espero haber podido colaborar con la definición de algunas de las facetas que componen este conjunto intrincado, que incluye el campo legal, los medios de comunicación de masas y el trabajo intelectual de los medios académicos, así como de algunos practicantes, todos interconectados entre sí y con su legitimidad específica. Como vimos, el universo de la *ayahuasca* en Brasil está en recreación constante, a pesar de ser tan reciente (en su versión urbana), se ha revelado de una enorme riqueza, ya sea cultural, intelectual o espiritual y ha llamado la atención sobre la necesidad de investigaciones serias en esta área de estudios emergente.

### Bibliografía

- Abreu, Regina. "A Doutrina do Santo Daime". In: *Sinais dos Tempos*, org. Leilah Landim, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.
- Almeida, Fátima; Figueiredo, Edimilson; Deus, João de (orgs.) *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime*. Centro Espírita Daniel Pereira de Matos Barquinha", Rio Branco, Bobgraf, 1996.
- Andrade, Afrânio Patrocínio de. *O Fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Tese de Mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.
- Andrade Neto, Joaquim José de. *Mistérios e Encantos da Oaska: Danielle Rodrigues entrevista o Mestre da União do Vegetal*. Campinas, Sama Editora, 1998.
- Augé, M. *Os Não Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade* São Paulo, Papirus Editora, 1994 [1992].
- Bolsanello, Débora Pereira. *Busca do Graal Brasileiro. A Doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.
- Boyer, B., Boyer R., Baserhart, H. "El chamanismo y el uso del peyote entre los apaches de la reserva de los indios mescalero. In Harner, Michael (org). *Alucinógenos y Chamanismo*, Ediciones Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1976.
- Camurça, Marcelo. "O Espírito da Nova Era: Interpelação ao Cristianismo Histórico" mimeo, s/d.
- Camino, Alejandro. "El Peyote: derecho histórico de los pueblos índios" in: *México Indígena*, nº 15 Año III, Marzo-Abril, 1987, pp. 24-28.
- Castilla, Alicia. *Santo Daime – Fanatismo e Lavagem Cerebral*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1995.
- Cefluris. *Santo Daime. Normas de Ritual*, 42 pp. 1997.
- Couto, Fernando La Rocque. *Santos e Xamãs*. Tese de Mestrado em Antropologia, Universidade de - Brasília, 1989.



Cunha, Geovâna Corrêa Barros. *O Império do Beija-Flor*. Tese em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba, 1986.

Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*. Fondo de Cultura Economica, 1982.

Featherstone. "A estetização da vida cotidiana" in *Cultura de Consumo e Posmodernismo*. São Paulo, Studio Nobel., 1995.

Fróes, Vera. *História do Povo Juramidam: Introdução à Cultura do Santo Daime*. Manaus, Suframa, 1983.

Giddens, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1990.

Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. London, Polity, 1991.

Goulart, Sandra. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia, USP, 1996.

Goulart, Sandra. *Continuidades e Contrastes nas Linhas do Santo Daime e da Barquinha*. Projeto apresentado ao programa de pós-graduação da FFLHC, USP, outubro de 1998.

Grob, Charles *et all*. "Human Psychopharmacology of Hoasca, a plant Hallucinogen used in Ritual Context in Brazil". *Journal of nervous and mental disease*, vol. 184, n. 2, 1996.

Groisman, Alberto. *'Eu venho da Floresta': Ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Abril 1991.

Henman, Anthony. "Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritario. El Caso de La União do Vegetal en Brasil". In: *América Indígena*, Vol XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

Lagrou, Elsje M. *Uma Entografia da Cultura Kaxinawá. Entre a Cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC, 1991.

Langdon, Jean (org). *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

Langdon, Jean. "Yagé among the Siona: Cultural Patterns" in: *Visions in Spirits, Shamans, and Stars*. David L. Borwman e Ronald Schwarz (org.), The Hangu, Monton Press, 1979.

Langdon, Jean. "Las Clasificaciones del Yagé dentro del Grupo Siona: Etnobotancia, Etnoquímica e História" in: *América Indígena* Vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

Langdon, Jean. "A Cultura Siona e a Experiência Alucinogênica" in: *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. Lux Vidal (org.), São Paulo, Editora Nobel, pp. 67-87, 1992.

Lanternari, Vittorio. "O Peiotismo" in: *A Religião dos Oprimidos. Um Estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo, Editora Perspectiva 1974.

Lash, Scott e Urry, John. *Economies of Signs and Spaces*. London, Sage, 1994.

Luna, Luis Eduardo. "Ayahuasca em cultos urbanos brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)". Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em

antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC, 1995.

MacRae, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

MacRae, Edward. "Santo Daime and Santa Maria - The Licit Ritual Use of *Ayahuasca* and the Illicit Use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion". Texto apresentado para a 9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm – São Paulo/Brasil 15-19 março de 1998.

MacRae, Edward. *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000

Magnani, José Guilherme Cantor. "O neo-esoterismo na cidade". In: *Revista USP nº 31, Dossiê Magia*, São Paulo, setembro/novembro de 1996.

Magnani, J. G. "Esotéricos na Cidade – os novos espaços de encontro, vivência e culto" in: São Paulo em Perspectiva. Revista da Fundação Seade, vol. 9, nº2, abril-jun 1995.

Monteiro, Clodomir. "*O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*". Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

Mourão, Jorge. *Tragédia na Seita do Daime*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1995.

Narby, Jeremy. *La Serpiente Cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Takiwasi y Racimos de Ungurahui, Lima, Peru, 1997.

Polari, Alex. *O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Nova Era, Editora Record, 1984.

Polari, Alex. *Guia da Floresta*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1992.

Polari, Alex. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Cefluris Editorial, Céu do Mapiá, AM, 1998.

Polari, Alex. "Seriam os Deuses Alcalóides?" Texto apresentado para o Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal, Manaus, maio de 1996.

Samorini, Giorgio. "La religión buiti y la Planta Psicoativa Tabernanthe Iboga. África Equatorial." in: Fercigla, Josep Maria (org.) *Plantas, Chamanismo y Estados de Consciencia*, Barcelona, Libre de Marzo, 1994.

Sena Araújo, Wladimir. *Navegando sobre as Ondas do Mar Sagrado*. Tese de Mestrado em Antropologia, IFCH/UNICAMP, 1997.

Sena Araújo, Wladimir. "*Treatment of the Habit of Drugs in the "Centro Espírita e Culto de Oração casa de Jesus Fonte de Luz" through Ayahuasca*". Texto apresentado na 9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm, São Paulo, Brasil, 15 a 19 de março de 1998.

Sennet, Richard. *O Declínio do Homem Público – As tiranias da intimidade*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

Soares, Luiz Eduardo. "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil" (1989); "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa" (1990) in: *O Rigor da Indisciplina*.

*Ensaio de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994.

Tavares, Fátima R. G. "O 'holismo terapêutico' no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. Texto apresentado no *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, TUSP, SP, outubro de 1998.

Turner, Victor. *O Processo Ritual*. Rio de Janeiro, Ed. Petrópolis, Vozes, 1974a.

Weber, Ingrid. *Pacto – o limite da troca*. Texto apresentado como relatório parcial de pesquisa da bolsa de Iniciação científica CNPQ, IFCH/UNICAMP, 1º semestre de 1997a.

Weber, Ingrid. *O Santo Daime através da Imprensa*. Trabalho apresentado à disciplina HZ 352 do programa de graduação em Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP, 1997b.

União do Vegetal. *Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*, 2ª edição, Brasília, Sede Geral, 1991.

União do Vegetal. *Hoasca. Fundamentos e Objetivos*. Brasília, Centro de Memória e Documentação, 1989.

Viana, Túlio Cícero. *O Consagrado Defensor*. Belo Horizonte, Lítera Maciel LTDA, 1997.

Zaluar, Alba. "A Criminalização das drogas e o reencantamento do Mal". In: *Condomínio do Diabo*, Revan: Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 1994.

### **Otros tipos de fuente:**

Jornal *Alto Falante*. UDV.

Hinário *O Cruzeiro*. Mestre Irineu. Hino 78, "Das Virtudes".

### **Noticias de peridiócos:**

#### *a) legalización*

"Conselho de Entorpecentes deve proibir chá do Santo Daime" - *Jornal do Brasil*, 04/02/89 "CONFEN retira uasca da lista de entorpecentes até concluir pesquisa" - *Jornal do Brasil*, 30/01/86

"Chá alucinógeno pode ser liberado" - *O Globo* 18/09/87

"CONFEN adia decisão sobre o chá do santo-daime" - *O Globo*, 23/02/89

"Jurista defende uso de chá alucinógeno em seita" - *Folha de São Paulo*, 17/07/1991

"Religiosos pedem a legalização do Daime" - *A Tribuna*, 24/09/91

"Grupo pede proibição do chá do Daime" - *Folha de SP*, 16/08/92

“CONFEN pode proibir bebida do Santo Daime” - *Jornal do Brasil*, 18/12/94

“Chá do Santo Daime proibido para menores” - *O Globo*, 20/07/97

“‘Ayuhasca’ vira caso judicial” - *Jornal do Brasil*, 30/07/97

“Conselho pode proibir chá do Santo Daime” - *O Estado de S.P.*, 11/12/98

b) polémicas en relación al Santo Daime:

“Divina Piração” - *Veja*, 9/11/83

“Seita no Acre usaria drogas em cerimônias” - *Folha de S.P.*, 17/08/92

“A seita do Barato” - *Veja*, 10/01/96

“As poções da Alucinação” - *Jornal do Brasil*, 30/01/96

“Terapia para mendigos usará chá do Daime” - *O Estado de São Paulo*, 10/03/98

### La Autora

**Bía Labate es una antropóloga brasileña que estudia la ayahuasca, especialmente sus usos urbanos en su país. También ha estudiado los rituales en Colombia y principalmente en Perú y su tema central de investigación son las transformaciones del chamanismo tradicional. Es graduada de la Universidad Unicamp de Campiñas, Brasil, donde le fue concedida la Maestría en Antropología Social, y donde en la actualidad, opta su doctorado en Ciencias Sociales. Es coeditora del libro “O uso ritual da ayahuasca” y también del libro “O uso ritual das Plantas de Poder” (en prensa). Pertenece al NEIP – Centro de Estudios Interdisciplinarios de los Psicoactivos ([www.neip.hpg.ig.com.br/](http://www.neip.hpg.ig.com.br/)), un grupo de intelectuales contra la prohibición de las drogas.**

---

[1] Una versión quase idéntica de este texto está publicada en Jacques Mabit (org). *Ética, Mal y Transgresión. Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 73-90.

[2] Me gustaría agradecer a Mauro Almeida y Sandra Goulart por los comentarios y sugerencias sobre este texto.

[3] Corriente esotérica elaborada por Arlan Kardec en Europa a mediados del siglo XIX. El espiritismo kardecista asume en Brasil una forma particular. La doctrina espiritista se estructura en torno a las nociones de evolución espiritual, reencarnación y karma (MacRae 2000).

[4] Religión afro-brasilera que nació en la década de 1930. La umbanda mezcla elementos de las antiguas tradiciones africanas con el espiritismo kardecista y fue adoptada por la clase media blanca urbana. De acuerdo con algunos autores, la umbanda es el producto del “emblanquecimiento” de la cultura negra y del “ennegrecimiento” del kardecismo (Goulart 1996). Todas las informaciones que siguen al respecto de la Barquinha fueron tomadas de Sena Araújo 1997 y 1998.

[5] La relación existente entre el Santo Daime, la UDV y la Barquinha con el *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* es una rica faceta de estas religiones poco conocida e investigada hasta ahora.

[6] Y nunca está demás recordar que existen diferencias internas dentro de estas *líneas* principales, que produjeron rupturas y cismas dentro de los grupos originales, componiendo así un amplio cuadro empírico formado por diversas combinaciones posibles.

[7] La calificación abajo propuesta es arbitraria y hasta cierto punto problemática, ya que algunos de los trabajos se encajan en más de una modalidad. De cualquier forma, la clasificación de los trabajos en cada subtema, que destacan un aspecto de la obra en detrimento del otro, permite una visión general del estado actual de la producción brasileña alrededor del tema, por lo que responde a los objetivos de esta sección. Están incluidas, salvo indicación contraria, *tesis de maestría* del área de *antropología*.

[8] Según Couto otro elemento que permite una aproximación entre el chamanismo y el Santo Daime es la semejanza entre la lucha del chamán contra el mal y la enfermedad y el objetivo de cura de los himnos del Santo Daime. Argumenta, además, que el M. Irineu y el P. Sebastião fueron guiados en su aprendizaje por chamanes. Couto resalta también que el proceso de cura del P. Sebastião (a través de un vuelo en el que él abandona su cuerpo y “ve” seres que retiran un insecto de dentro del mismo) está en consonancia con la tradición chamánica.

[9] Visiones experimentadas bajo el efecto de la *ayahuasca*. Término empleado en el Santo Daime, la UDV y la Barquinha.

[10] Esta práctica, ya incipiente con el P. Sebastião (ver MacRae 1997), tiende a desarrollarse cada vez más como un todo en la doctrina del Santo Daime (son los llamados trabajos de “Umbandaime”). En el *Alto Santo* (ver nota más adelante), no se admite la posesión. La relación entre las tradiciones indígena y africana es un tema de estudios que tiende a aumentar. Clodomir Monteiro desarrolla actualmente este tema en su investigación de doctorado en la PUC-SP.

[11] Investigación (y no tesis de maestría) publicada como libro.

[12] El “eclecticismo evolutivo”, según él, posibilita la convivencia entre diversos sistemas cosmológicos (umbanda, espiritismo, cristianismo, etc.), y es un sistema totalizante, que engloba todos los aspectos de la vida del sujeto (1992: 89).

[13] ¿Estaríamos frente a un proceso de “daiminización” de la *ayahuasca*?

[14] Véase, por ejemplo, esta afirmación (1996: 06): “El Budismo tibetano se refiere a esta eclosión súbita de la ruptura del ego frente a lo sublime, como el momento en que, dentro de la meditación, el meditador, bajo la inspiración de la Dakini (aspecto femenino de Buda), enfrenta a las entidades aterradoras que se apostan delante del Nirvana. Cuando el ego logra apoderarse del Yo, la conciencia ya expandida se retrae nuevamente. En esos momentos las visiones pueden volverse negativas, hasta incluso aterradoras, y eso está asociado a los efectos purgantes y miméticos de la bebida enteógena inductora de la miración”.

[15] Para la elaboración de esta sección y de la próxima, además de las obras indicadas a seguir, fueron consultadas algunas noticias de periódico (ver bibliografía).

[16] Dígase de paso que la ley que reglamenta el uso de “drogas” (Ley 6.368 del 21.10.76 ) está actualmente en debate en el Congreso brasileño. Esta ley es criticada porque criminaliza al usuario y no



establece matices suficientemente diferenciados entre las diversas figuras de los usuarios y de los traficantes, así como porque no establece distinciones en las puniciones, según la sustancia de que se trate. Sobre la criminalización de las drogas y el “reencantamiento del Mal”, ver Zaluar 1994.

[17] La primera comitiva estaba compuesta por un psicólogo, un antropólogo, una historiadora, un sociólogo, la Policía Federal y el Ejército, los que hicieron una visita a la comunidad Rio de Ouro (Dias 1992: 82-84).

[18] Este informe es muy interesante y merece un análisis profundo.

[19] No hay ningún control de lo que en la práctica significa “uso ritual” (por otra parte, una definición problemática inclusive para los teóricos...). Esa restricción, sin embargo, elimina, por cierto, mayores empresas aventureras de naturaleza pasajera. Recientemente están surgiendo, en las grandes metrópolis brasileñas, lo que denomino “nuevas modalidades de consumo de la *ayahuasca*” (“pos” UDV y Santo Daime), las que son tema de mi investigación de maestría (actualmente en elaboración), tema que infelizmente no podremos profundizar aquí.

[20] Es curioso observar actualmente, que a despecho de la mentalidad adversa a la propaganda que creo todavía vigente en el universo ayahuasquero como un todo, tanto el Santo Daime como la UDV poseen sus páginas en *internet*.

[21] Este es un tema espinoso, ya que probablemente constituye el mayor punto de divergencia entre el CEFLURIS y los demás grupos ayahuasqueros. Los conflictos revelan concepciones diferentes acerca de la realidad. La UDV y la Barquinha prohíben que sus miembros utilicen el alcohol (en general) y el CEFLURIS no recomienda el uso del mismo (sobre todo tres días antes y después de los rituales). También los dos primeros grupos recriminan el uso del tabaco, pero no es un blanco central de la preocupación de los daimistas. Vale destacar que, como se ve, determinadas categorías comunes como “droga”, “mal”, “ilusión”, “desintegración social”, son cambiantes en cada contexto particular y no siempre coinciden con los de la sociedad más amplia (que, grosso modo, reprueba la ayahuasca y la cannabis y aprueba el alcohol y el tabaco, aunque con algunas restricciones).

[22] Sobre las concepciones de enfermedad y cura entre los daimistas, ver Groisman 1992 y Goulart 1996.

[23] Sobre una hipótesis al respecto de la relación entre la UDV y la dictadura militar brasileña, ver Henman 1986.

[24] En verdad esto puede remitirse a un pasado más distante: el propio M. Irineu, en las décadas del 40 y 50 parece haber gozado de la protección y simpatía de las autoridades locales de Rio Branco. El CEFLURIS y el Alto Santo poseen historias “fantásticas”, relatadas por los adeptos, sobre las relaciones de estos grupos con las “autoridades”, como la “bendición” oficial que M. Irineu habría recibido de un importante coronel local al comienzo de sus actividades espirituales (cf. comunicación de Antonio Alves, I CURA, 4 y 5 noviembre de 1997, IFCH, Unicamp). También se cuenta que muchos miembros del CONFEN, policías y autoridades en general que fueron a investigar el Céu do Mapiá acabaron por usar el uniforme... Por otro lado es curioso observar que en la propia lectura de los documentos de la UDV, realizada en todas las sesiones regulares del grupo, se menciona que el M. Gabriel estuvo detenido en la comisaría local. El texto que narra este episodio construye la imagen de un comisario perplejo, sin acción, frente al líquido “té misterioso”... (por otra parte, el estilo del texto reproduce con éxito este “clima”).

[25] Existe otro grupo denominado *Alto Santo* que posee unas tres o cuatro subdivisiones internas, todas

pequeñas y fundamentalmente limitadas a la ciudad de Rio Branco, AC. Estos están ligados exclusivamente a la figura del Maestro Irineu (rechazan el liderazgo del P. Sebastião), por lo tanto, a pesar de la difícil clasificación, ambos CEFLURIS y el Alto Santo (y sus respectivas subdivisiones) pueden ser tomados como parte de la *línea* general del “Santo Daime”. El Alto Santo es antiproselitista y sostiene que las enseñanzas del Maestro deben ser mantenidas exclusivamente dentro de la casa original. Por otro lado, este punto es responsable por gran parte del conflicto entre el Alto Santo y el CEFLURIS. El argumento de estos últimos se legitima desde el punto de vista religioso en *una* frase del Himnario del Maestro Irineu, donde éste afirma (Himno 78): “adoctrinar al mundo entero” (ver Goulart 1996, cap. 2). La cuestión es delicada y las controversias son grandes.

[26] El cultivo de la hoja y del bejuco es un requisito previo para que el grupo se torne un *núcleo* oficial de la UDV.

[27] Para un análisis incipiente de las noticias de periódico vehiculizadas por los medios, ver Weber 1997b y Abreu 1990. La discusión que sigue, en tono ensayístico, es producto de mis primeras *impresiones*, obtenidas a partir del contacto con 75 noticias de periódico publicadas en los últimos 15 años (del 17/08/1982 hasta el 20/07/1997). Éstas fueron recolectadas en los periódicos: *O Globo, Jornal do Brasil, O Dia, Folha de São Paulo, Correio Brasiliense, Jornal da Tarde*; en los periódicos de Campinas, *A Tribuna* y el *Correio Popular* y en las revistas *Manchete, Isto é, Veja y Contigo*. Falta aún un análisis sistemático.

[28] Sobre la UDV y la masonería, ver Andrade 1995.

[29] En el Santo Daime, grosso modo, cualquier persona puede ir a cualquier trabajo, cobrándose siempre una tasa a los nuevos y una contribución fija a los fieles. En la UDV los novatos no pagan.

[30] Por lo tanto, la invisibilidad social no refleja un deseo de aislamiento. Se cuenta que el Maestro Gabriel afirmaba que un día el Presidente de Brasil sería de la UDV. Cuando hay “autoridades” (personas importantes, como artistas, hombres de la ley, etc.) que quieren beber el *vegetal*, el grupo realiza rápidamente una sesión “extra” para atenderlos. Infelizmente no tenemos aquí tiempo para profundizar en estos aspectos.

[31] Indicios de este proceso pueden verificarse en las preocupaciones crecientes expresadas en las reuniones periódicas de los centros daimistas. Un ejemplo evidente es el lanzamiento reciente por parte del CEFLURIS del libro *Santo Daime - Normas de ritual* (1997), una especie de manual que intenta establecer un parámetro oficial para los rituales. En la *Presentación*, el Padrino Alfredo, líder máximo de la organización, explicita: “estamos organizando legalmente a todos nuestros afiliados y registrando nuestros centros y comunidades de Brasil y del exterior. Todo en completo acuerdo a la ley de sus respectivos países y también en completo acuerdo con las exigencias burocráticas y de documentación” (1997: 4). A propósito, afirma sugestivamente Soares en su ensayo pionero (1989: 210): “El espectro de la institucionalización ronda el carisma del [Santo] Daime, amenazándolo con todo lo que la rutina significa, en el vocabulario sociológico”.

[32] Y, análogamente, la idea de “elegido” o “privilegiado” por detrás del silencio y de la invisibilidad de la UDV.

[33] Sobre esos elementos ver Goulart 1996, capítulo 7.

[34] Como vimos anteriormente, es especialmente significativa en este sentido, la obra de Edward MacRae (1992)

[35] De especial importancia fue la realización de una investigación conjunta hecha por científicos

brasileños y norteamericanos del área de biomédicas con un grupo de personas de un núcleo de la UDV de Manaus, en el verano de 1993 (ver Gro 1996). Otra iniciativa fue la organización de la *Conferencia Internacional dos Estudos da Hoasca* en Rio de Janeiro en 1995, que contó con la participación de más de 800 personas (Luna 1995).

| [Bajar pdf](#) |