

La esoteria como factor unificador en el culto del Santo Daime en la Argentina.

Víctor Hugo Lavazza.

Cita:

Víctor Hugo Lavazza (2008). *La esoteria como factor unificador en el culto del Santo Daime en la Argentina. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/201>

Mesa: Antropología de la religión: nuevos actores, nuevos desafíos

Coordinadores: Alejandro Frigerio, Pablo Wright, Silvia Montenegro.

Autor: Lic. Víctor Hugo Lavazza¹ vlavazza@hotmail.com

La esoteria como factor unificador en el culto del Santo Daime en la Argentina.

La religión del Santo Daime es un conjunto de grupos culturales que tienen como eje común las doctrinas heredadas por Raimundo Irineu Serra. Entre ellas se encuentran el insumo de ayahuasca los cantos shamánicos o ícaros recibidos del Astral de extracción aborigen y otras influencias primarias como la de los Rosacruces, la disciplina militar y el catolicismo popular. Una vez que fallece el denominado *Mestre Irineu* el culto se disgrega formando nuevas iglesias que le impone a estos elementos características propias, el CEFLURIS² una de las líneas creada por *Sebastião Mota de Melo* le suma básicamente conocimientos provenientes del Espiritismo y de la Umbanda. Ya antes de desaparecer *Padrinho Sebastião*, esta línea del *Santo Daime*³ había producido numerosas filiales en el interior del Brasil y en otros países, entre los que se encuentra la Argentina. En el medio local se le sumaron otras alternativas religioso-esotéricas a la vez que se practicaba la base doctrinal. Cuáles fueron algunas de ellas y cómo se combinaron, aun manteniendo la identidad con la doctrina original y la provista por CEFLURIS, es el tema de este trabajo.

El contexto en el que se desarrolla este escrito lo ‘esotérico’ está considerado como los secretos que poseen sólo unos pocos individuos. En ese sentido lo define F. Boas (1995: 43) y lo identifica como una doctrina asociada a un patrón de pensamiento que

¹ Lic en Ciencias Antropológicas FFyL-UBA, Magíster en Antropología Social IDES/IDAES/UNSAM, Doctorando por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

² Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

³ Ayahuasca y Santo Daime es la misma infusión con leves diferencias en su preparación, sólo que la primera es la designación quichua que significa ‘liana de los muertos’ mientras que la segunda es la voz que Irineu Serra le dio a la misma dado el carácter sacro otorgado a los ícaros recibidos por él que en muchos de ellos aparece el verbo ‘dar’ como *dai-me força dai-me amor* y otras llamadas similares. Néstor Perlongher (1997: 158) traduce la ecuación como ‘San Dadme’.

proporciona a la misma de su 'carácter esencial'. En segundo lugar es que existen aspectos de 'esta sistematización del conocimiento' que no están en relación con el núcleo doctrinal.

El modo en que lo relaciono con su carácter unificador viene dado por ambas características y por la forma en que las vinculo con lo que genéricamente se denomina la Nueva Era cuyas cualidades, según M. J. Hariot (1994: 55-85) son: a) la dimensión mística, b) la adoración de la naturaleza, c) re-hacer y re-imaginar el mundo. También tiene otras cualidades que tienen que ver con la inclusión de doctrinas diversas que no pertenecen al mundo judeo-cristiano o, más bien, toma algunos elementos de éste.

Por otro lado M. J. Carozzi (1999: 21) le da como característica distintiva la 'autonomía' del individuo, el antiautoritarismo y la construcción de un sistema que denomina 'red del complejo alternativo' que caracteriza como sigue:

'La *nueva era* como movimiento enraizado en una red de redes vasta y compleja, en su discurso y en su práctica, combina como direcciones de cambio tanto su transformación individual como la sacralización del *self* y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación, el sincretismo, la liberación del cuerpo...'

De modo que las características que van a ser presentadas se inscriben en este tipo de procesos en un sentido en que los elementos que aparecen como propios del fenómeno son parte coadyuvante de la formación del culto del que aquí nos ocupamos. Pero en sus fase posterior el modo en que esos factores se combinaron entre sí siguieron un patrón como el que enunciamos con anterioridad y es lo siguiente: mientras que los conocimientos que se engarzan en la doctrina daimista tengan algún tipo de incidencia esotérica son susceptibles de coincidir con los enunciados propios de su formación, y por ello están en relación con el macromovimiento⁴ enunciado.

Aspectos preliminares

En la ciudad de Buenos Aires y en Argentina en general el *Santo Daime* tuvo una

⁴ Carozzi (1999: 19) dice que: 'Un macromovimiento se caracteriza, de acuerdo a la terminología que prefiera emplearse, por una dirección de cambio, un mismo sesgo, la reivindicación de un mismo contratema cultural..., una misma clave..., una misma dirección de transformación impresa a las situaciones sociales que modifica o intenta modificar'. Aquí nos referimos, como lo hace la autora, al denominado *New Age*.

recepción que no estuvo carente de discontinuidades. Si bien existen informaciones acerca del uso de *Santo Daime* en la década de los '80, se realizó un primer ritual con la estructura religiosa característica de la mencionada religión en 1987 de ahí en adelante anduvo por caminos sinuosos pero con cierta periodicidad hasta que en el año 1989 comenzaron a realizarse los rituales en tiempo y forma de manera constante⁵. Lo que intento desarrollar en este trabajo es el hecho de que en Argentina el culto del *Santo Daime* aparece en el medio local como una oferta religiosa entre las denominadas doctrinas de la 'nueva era' por lo que era practicada junto a otras disciplinas. Con el tiempo esto fue transformándose, es decir fue constituyéndose como religión autónoma aunque fuera practicada por personas que indefectiblemente tenían o tienen relación con estas doctrinas alternativas como puede considerarse también al *Santo Daime*. Esto es algo diferente a cómo sucedió en Brasil pues podemos decir que aconteció justamente de manera contraria: la doctrina irrumpe como religión de *Santo Daime* y así fue practicada por diversas iglesias de las ciudades de ese país constituyéndose luego modos alternativos de insumo de la bebida en el contexto de otras disciplinas. La relevancia del caso consiste en derivar de ello los paralelismos que coadyuvan a comprender el porqué de la persistencia de estas disciplinas originariamente exteriores a la doctrina daimista y también porqué cumple una función que liga a quienes participan del culto. El planteo es que lo que sucede en Brasil una vez que la ayahuasca se conoce en las ciudades arroja una luz sobre el surgimiento de la doctrina como tal en Argentina y de quienes se relacionan con ella.

Algunos elementos para entender la esoteria

En los comienzos del culto fundado por *Raimundo Irineu Serra*, el *Mestre Irineu*, ya pone en juego distintas disciplinas que luego van a ser una característica distintiva de la nueva religión en formación. Me refiero tanto a las disciplinas en sí como de la

⁵ Hablaremos de ello más adelante pero es pertinente adelantar aquí que durante los '80 se realizaron ingestas en casa particulares de personas que traían la infusión para darla a conocer entre grupos de amigos. Pero fue en agosto del '87 que vinieron a la Argentina dos personas un argentino y su esposa brasileña provenientes de la iglesia *Céu da Montanha* en *Mauá, Río de Janeiro*. En el año 1988 *Marco Imperial*, jefe de una iglesia de *Río de Janeiro* visitó un grupo formado desde ese entonces, pero todos los antiguos practicantes en Argentina consideran clave las visitas que realizaron tanto el mismo *Marco Imperial* como *Alex Polari*, actual dirigente de CEFLURIS, en el año '89. En esa ocasión quedó la práctica del culto instalada en la Argentina de manera oficial desde el punto de vista de la dirigencia brasileña, además es desde ese entonces que la doctrina viene practicándose de manera ininterrumpida, bajo distintas conducciones, en este país.

posibilidad abierta de combinar diferentes aspectos de áreas que pueden estar conectadas directamente o no con el desarrollo espiritual y del cultivo del espíritu, al menos en apariencia⁶.

Esto es que, por ejemplo, la influencia militar puede ser entendida como exterior a lo espiritual pero podemos considerarlo, al menos, con cierto contenido esotérico⁷. Si uno revisa la bibliografía sobre los antecedentes disciplinares de los que abrevó el *Mestre Irineu* el aspecto castrense, de hecho fue gendarme, se revela como importante en sus comienzos y también en la organización de los rituales. Me refiero a la estricta sincronización con que deben ser realizados los bailados en los himnarios y también a los silencios de las *concentrações* que, en la época que el *Mestre* hacía estos rituales, los silencios se respetaban a rajatabla y hasta se cerraba la iglesia para que nadie saliera ni se moviera de sus lugares. Con el tiempo estas cuestiones fueron distendiéndose. También tiene la influencia de lo shamánico si nos atenemos a que los rituales se realizan con ayahuasca y al uso de maracás, además de que los *ícaros* tienen numerosas referencias a seres de la selva: Ripi, Tuperci, B.G., Currupipiraguá, Janaína, Soloína, además de otras a las fuerzas naturales propias de la zona: estrela Dalva, estrela d'agua, Sete estrelas, Flor das águas, Flor de Jagube terminología provista, puede suponerse, de los Campas que es con quien *Mestre Irineu* aprendió a elaborar la infusión. Se sabe también que *Mestre Irineu* tuvo contacto con los Rosacruces⁸ de donde tomó premisas como armonía, amor, verdad y justicia, el sentido de lealtad e igualdad que reemplazaría

⁶ Siguiendo a Monteiro da Silva sobre el modo en que deberíamos entender la combinación de disciplinas en el contexto de la experiencia dado por la infusión dice lo siguiente (1983: 48): 'Partimos de la hipótesis de que las experiencias alucinatorias se constituyen en estados atípicos de conciencia y percepción, responsables de la construcción social de una realidad propia, de un estadio de pasaje entre civilizaciones distintas. Los trances extáticos y vuelos shamánicos, individual o colectivos, se sitúan en ese pasaje, y no deben ser entendidos como simple liberación de tensiones, o de sublimación de pulsiones libidinosas' (los textos citados que están en portugués son mi traducción).

Es preciso mencionar que, el *Mestre Irineu*, en un principio trabajó como *seringueiro*, atraído desde el nordeste hacia la amazonia por la denominada fiebre del caucho hacia 1910 es en ese contexto donde toma contacto con la ayahuasca en la selva peruana.

⁷ V. Fróes destaca lo siguiente (1986: 43) '...La persona *fardada* puede ser un soldado o un oficial, depende de su grado de conocimiento espiritual y del tiempo que tiene en la hermandad.

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

Más adelante la autora levanta un testimonio de un antiguo daimista que dice que (ibid 44) '...Hoy no se distingue más porque el *Mestre Irineu* dejó todo por igual, todos (somos) iguales'.

⁸ Al respecto La Roque Couto menciona que (1989: 58) 'Es interesante notar que, en la casa del *Mestre Irineu*, existe un certificado de afiliación al Círculo Esotérico de la Comunidad del Pensamiento, cuya sede es en San Pablo, y otro certificado, de la misma entidad, concediéndole honorarias en 1955. De esa relación con el Círculo Esotérico vinieron los fundamentos de la disciplina del Santo Daime: Armonía, Amor, Verdad y Justicia -que es el lema del Círculo Esotérico'.

el criterio jerárquico con que se trataba a los neófitos, así como la noción de halo de hermandad. Esto estuvo siempre dirigido o bajo la estructura de un cristianismo ecléctico puesto que en definitiva el *Mestre* provenía de una familia de esclavos católicos⁹. Por ello en la doctrina en general y en los himnos cantados en los rituales aparecen numerosas referencias al cristianismo; *Jesús Cristo, San João, Nossa Senhora da Conceção* de manera básica, debemos también tener en cuenta que el símbolo básico de la doctrina es la Cruz de Caravaca que tiene como significado la segunda venida de Cristo a la tierra, además el himnario de *Mestre Irineu* tiene por nombre *O Cruzeiro*. También podemos notar que tuvo influencias de lo afro¹⁰ (aunque por esa época no aun de la Umbanda) por su ascendencia y por el lugar de donde proviene que era del *Maranhão*, esto es notable también en algunos himnos cuando se refieren a *Mamãe Velha, Papai Velho, Equior, Barum, Marum, Agarrube, Titango, Tintuma*.

E. MacRae (1992: 65-66) argumentando sobre el apoyo dado por personas políticas influyentes en la región menciona un trabajo de W. Dias señala que el *Mestre* minimizó los elementos píticos que provenían de estas fuentes religiosas por motivos que lo ligaban a ese estrato social:

‘El antropólogo paulista Walter Dias Jr. especula en función de este tipo de apoyo, y de la necesidad de conseguir respetabilidad, *Mestre Irineu* habría buscado en su nueva doctrina dar mayor importancia a los elementos rituales ‘blancos’ católicos o del espiritismo esotérico, minimizando la cuestión de la posesión, a veces asociada al uso de *ayahuasca* en la tradición de los curanderos amazónicos’¹¹

Con esto que estoy describiendo lo que pretendo es mostrar que desde un comienzo la

⁹ Respecto de algunos de estas consideraciones ver Pereira Gabrich (2005) donde aporta datos interesantes como que el *Mestre Irineu* se veía a sí mismo como católico y decía a sus seguidores que realizaran sacramentos como bautismos en la iglesia católica. Consideraba su práctica como una doctrina y no como religión para que no crecieran los preconceptos contra la congregación que se estaba formando (ibid. : 6).

¹⁰ En el trabajo de LaRoque Couto hay un pasaje de un informante que describe el momento en que el *Mestre Irineu* ‘recibe’ las primeras instrucciones místicas, habiendo realizado grandes ingestas de ayahuasca, y relata lo siguiente (1989: 51) ‘Cuando fueron ocho días, él terminó; había aprendido cantidad de cosas con su madrina, pues él era devoto todo el tiempo. Ella es de la mata, es la Reina de la Floresta, como dice el himno, yo encuentro que es esa que denominan *Iemanjá*’.

¹¹ El texto de MacRae continúa así (1992: 66) ‘Siguiendo la misma lógica de Dias, yo podría también considerar esa razón por la cual, en la doctrina, no hay resquicio de antiguas concepciones y prácticas shamanísticas y vegetalistas que permiten el uso de la fuerza mística de forma moralmente ambigua – como el ataque a los enemigos o en la fabricación de filtros de amor, por ejemplo’. En este sentido ver también Dias Jr. (1991: 4-5).

doctrina daimista tuvo orígenes variados y que nunca estuvo cerrada a las diferentes influencias que pudiesen provenir de un lado u otro del espectro disponible en la biografía del fundador del culto.

Pasos posteriores inmediatos

Con el fallecimiento del *Mestre Irineu* se divide la iglesia entre sus seguidores más cercanos. La línea que tuvo mayor difusión fue la de *Sebastião Mota de Melo, Padrinho Sebastião*. En esta línea suceden hechos similares a lo legado por el *Mestre* en cuanto a la recepción de conocimientos esotéricos.

Padrinho Sebastião había sido iniciado en la medicina popular por lo que ya era un *curador* de cierto prestigio cuando ingresó al culto del Santo Daime, había practicado el espiritismo y permitió que la Umbanda -que entre los años '70 y '80 creció de manera explosiva en Brasil- ingresara al culto y se hicieran rituales de esa doctrina empleando el Santo Daime.

Con *Padrinho Sebastião* se produjeron varias modificaciones doctrinales respecto de Alto Santo la iglesia original del *Mestre*. Entre las cosas que planteaba era que en el medio suburbano ya no podía hacerse el trabajo espiritual con total tranquilidad y comienza a tener un discurso milenarista por lo que se traslada con parte de sus allegados al medio de la selva a construir la *Nova Jerusalem*, que dio como resultado la construcción de un poblado que hoy día es el centro religioso del CEFLURIS: *Céu do Mapiá*. También agrega ocasiones rituales para cantar himnarios, incluso cambia la forma del ritual: de una estructura de ubicación rectangular la transforma en una hexagonal, cambia la estrella que se utiliza como emblema de iniciado que con el *Mestre* era de cinco puntas a una con seis puntas. Agrega también nuevos rituales de carácter espírita: los trabajos de cura (contra las enfermedades), los de san Miguel (disciplinantes) y el trabajo de cruces (exorcismos).

Con el tiempo y con la apertura de esta línea hacia otras ciudades de Brasil comenzó a darse un fenómeno que, como venimos destacando, no era nuevo en cuanto a la apertura de las influencias pero sí a la cualidad de las mismas. Si bien se continuaron realizando los rituales tal como el *Mestre Irineu* los había dejado de manera básica (el cantado, el bailado de los himnarios y el trabajo de mesa de las *concentrações*) éstos habían tenido, por lo menos, alteraciones en su forma y en algunas prácticas adicionales.

No por ello los fieles de esta línea dejan de considerarse a sí mismos como cultores de

la doctrina legada por el *Mestre Irineu* sino que ven en *Padrinho Sebastião* y en la actualidad en su hijo Alfredo Gregorio de Melo, *Padrinho Alfredo*, como los sucesores de aquél, que tuvieron y tienen como misión mantener la religión con dinamismo y crecimiento. No consideran por ello que se estén alejando de los aspectos más esenciales de los primordios de la religión sino al contrario que éstos están siendo profundizados y ampliados.

Es más podemos afirmar que esta apertura existente para con otras direcciones espirituales concentradas o contenidas dentro de la estructura religiosa daimista es uno de los motivos de la expansión de la misma y el medio por el cual ésta encuentra asidero en lugares alejados de su punto neurálgico que es Acre y algunos lugares del estado de Amazonas. Me refiero en primer lugar a sitios como Río de Janeiro, Brasilia, Florianópolis, São Paulo y otras ciudades brasileñas así como de otros lugares fuera del Brasil donde el culto religioso ha conseguido instalarse por ejemplo, en Latinoamérica: Argentina, Bolivia, Chile, Uruguay; en Estados Unidos; de Europa en diversos países como Holanda, España, Reino Unido, Italia, Portugal y otros en menor escala de adhesión como Francia o Bélgica, también ha conseguido arraigar en Japón. No descarto que exista algún otro país en que la práctica esté instalada pero éstos son, al menos de los que poseo alguna información.

Condiciones de difusión y arraigo

Como lo he mencionado con anterioridad se ha dado en la difusión del culto fenómenos diversos de evolución y recepción de los diversos aspectos doctrinales. Ya nos referiremos con más detalle al caso argentino pero, por ejemplo, en España ha sido fuerte la influencia del shamanismo urbano y por allí entró en la vereda ritual con mayor rectitud. En la actualidad es uno de los lugares fuera de Brasil que más creció junto con Holanda¹².

¹² Groisman (2004) toma cuenta del desarrollo europeo del culto y también está asociado a movimientos esotéricos de tipo macrosocial, además de relevar el proceso generado en Europa de manera global dice de Holanda en particular: ‘Así, la iglesia daimista de *Den Haag* tuvo en su origen la actividad de un grupo de personas con una convivencia de larga duración, a partir de un núcleo formado todavía en los años ’70 y que, en aquel inicio de los años ’90 intentaba asociarse personal, grupal y profesionalmente al movimiento emergente *revival* del psicodelismo, pero ahora con un carácter específicamente vinculado al denominado *New Age movement* y, más específicamente al uso ritualmente controlado de sustancias psicoactivas para fines terapéuticos y de desarrollo espiritual’

Otro caso: según me refirió una persona de *Céu do Mapiá* que estuvo en Japón, allí hacían meditación zen realizando ingestas de Santo Daime y luego escuchaban grabaciones de los himnos. La persona a la que hago mención justamente fue invitada junto a su mujer para mostrar cómo hacer rituales tal como los hacían en el centro amazónico. De mi parte en *Céu do Mapiá* he visto como la comitiva japonesa que estaba allí de visita realizaron algunos rituales con sus tradicionales *kimonos*, pero también usaban la *farda* propia del culto. Aunque tengo información de que con los años los exponentes japoneses del CEFLURIS se han *aggiornado* a la doctrina, utilizan el uniforme característico y realizan los rituales con suma corrección puesto que especialistas brasileños del culto han viajado en repetidas veces hacia allí, además que se han hecho, varios de ellos, conocedores de la lengua portuguesa y de diversos aspectos de la doctrina contenida en los himnos.

En el mismo Brasil ha habido también procesos divergentes en cuanto a la utilización de ayahuasca, son un ejemplo sobresaliente de ello las otras dos grandes vertientes que tienen como centro de la práctica religiosa la mencionada infusión: la *Barquinha* y el *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*. La primera de ellas creada por un antiguo seguidor del *Mestre Irineu: Daniel Pereira de Matos (Mestre Daniel)* y la segunda es una elaboración independiente de *Raimundo Irineu Serra*, su creador fue *José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel)*. Ambas corrientes religiosas que utilizan la bebida son religiones separadas de la del *Santo Daime* y tiene iglesias y desarrollos casi independientes de una y otra¹³.

Pero en lo referente a las iglesias que utilizan la bebida en el Brasil tanto la *UDV* como la línea CEFLURIS del *Santo Daime* fueron las que más se expandieron en el frente interno de las ciudades o regiones no amazónicas. Como todo proceso de este tipo

¹³ Sobre la *Barquinha*, Sena Araújo indica la filiación inicial con el *Mestre Irineu*, además dice en el comienzo de una comunicación sobre la religión (s/f: 1): ‘La *Barquinha* es uno de los espacios de Acre que congrega prácticas religiosas africanas, indígenas y europeas. Es una religión con un proceso de resignificación bastante veloz, lo que nos lleva a rediscutir el sincretismo a través de un presupuesto básico esencial para la comprensión de un espacio cultural y simbólico complejo: la cosmología’ En cuanto a la *UDV*, según Herman (1986) habla del surgimiento tardío, en 1962 en Porto Velho e indica su inmediata expansión hacia otras ciudades de Brasil. Destaca de esta religión su estructura ritual como trabajo de mesa, en la que diserta un *Mestre* y señala la afluencia de personas de estratos de dirigentes y de seguridad así como de profesionales y estudiantes de clase media, es la religión ayahuasquera con menor cantidad de elementos aborígenes explícitos, la influencia afro es imperceptible para este autor. En un esclarecedor artículo Goulart (2005: 358) es más específica respecto de la *UDV*, allí dice que surgió en 1961 en un *seringal* denominado *Sunta* próximo a la frontera de Brasil y Bolivia. Respecto de las tres religiones la autora asevera que (ibid.: 360) ‘Las tres líneas constituyen, a mi modo de ver, diferentes reelaboraciones de un mismo complejo de creencias, las del curanderismo amazónico, el cual es reelaborado en un proceso de adaptación a las transformaciones que ocurrían en el mundo rural’.

siempre tiene detalles y multiplicidades pero en el caso del *Santo Daime* está bien documentado que las primeras iglesias que realizaban rituales con la infusión fueron creadas por gente que tenía como referente a *Padrinho Sebastião* y es un proceso que comienza a darse hacia fines de los '70. Estas iglesias tienen como punto de partida la doctrina daimista en sí tal como era practicada por este desprendimiento de la iglesia del *Mestre Irineu* con lo que tenían toda esa estructura ritual, desde un comienzo, en las iglesias formadas. Es decir no se practicaba como una disciplina alternativa más que se mezclaba con otras sino que ya comenzaron con la estructura doctrinal distintiva de la línea de *Padrinho Sebastião*. Esto no quiere decir que cada jefe de iglesia no tuviese su influencia distintiva pero en lo básico siempre se practicó sobre esas bases rituales con el agregado de la personalidad de quien constituyó cada iglesia en su momento¹⁴.

La primera iglesia que, según MacRae (1992: 79) se estableció fuera de los estados amazónicos en 1982 fue la liderada por el psicólogo *Paulo Roberto Silva e Souza* en *Río de Janeiro* y se denominó *Céu do Mar*. La segunda fue creada un tiempo después por el escritor-poeta *Alex Polari de Alverga* en *Visconde de Maua*, localidad cercana a *Río de Janeiro* y se denominó *Céu da Montanha*. Como observa el mismo autor de aquí en adelante se produjo una expansión del culto hacia otros puntos de Brasil.

Sin dejar de lado los procesos por los que atravesaron las distintas vertientes que constituyen las diferentes religiones que utilizan ayahuasca como sacramento tenemos en algunos casos disidencias que se fueron multiplicando, por lo menos, en la ciudad de *São Paulo*. Si bien la exportación del sacramento se hizo a través de las iglesias establecidas, tanto el CEFLURIS como la *UDV* tienen filiales fuera de Brasil, en el plano interno se dio cierta diversificación.

Como venimos argumentando hemos visto que la corriente del *Santo Daime* se constituye a partir de la intersección de varias doctrinas, por lo que la inclusión de otras diferentes que aportaron elementos en el mismo sentido no debería resultar del todo extraño. Lo que sí resulta novedoso y de lo que la bibliografía especializada releva recién hacia fin del siglo XX es el uso del ayahuasca como una alternativa más entre otras doctrinas esotéricas. Esto es que contrariamente a que personas que practicaran

¹⁴ E. MacRae señala que (1992: 77) 'Se tornaba común la noción de que no había posibilidad de que ocurriese una transformación social que no fuese precedida por una revolución interna de los individuos. Surgía de este modo un gran interés por medios o técnicas que ayudasen a la realización de ese tipo de cambio interior, que liberasen a los individuos de concepciones de vida demasiado materialistas o racionalistas. Se buscaban valores alternativos en culturas concebidas como menos 'burguesas', surgiendo un interés por filosofías prácticas religiosas orientales, afro-brasileñas o indígenas'.

alguna disciplina religiosa alternativa tomara al *Santo Daime* como núcleo central de su actividad sucede que en estos casos pasa a ser un complemento de otras prácticas. Esto es observado por B. Labate (2004: 31) que da cuenta sobre la diversidad de usos:

‘Tales contextos incluían: uso del ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca con meditaciones de Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperar a gente de la calle; ayahuasca para músicos; ayahuasca para la realización de terapias corporales; ayahuasca en consultorios terapéuticos; vivencias o terapias colectivas con ayahuasca; uso del ayahuasca dentro del candomblé; ayahuasca ligada a las terapias de florales; neo-shamanismo dentro del CEFLURIS y neo-shamanismo con otras plantas alteradoras de los estados de conciencia’¹⁵

En todo caso podemos sugerir que el uso se ha diversificado hacia otras áreas con otros objetivos y, que en algunos grupos el factor místico-esotérico tiene preeminencia en el sentido de que se ejercitan doctrinas y terapias con la ayuda de ayahuasca. Pero estas modalidades no se constituyeron en una tendencia que generara una fragmentación total de las religiones ya establecidas sino que conviven con un grado de mayor o menor grado de conexión entre sí según el grupo y la actividad. Lo que nos interesa destacar de esto es que se trata de un proceso posterior a la formación de las iglesias formales en las ciudades fuera del contexto amazónico.

La esoteria en Argentina: ¿el camino inverso?

En el caso de Argentina no se puede decir que el Santo Daime haya tenido una única fuente o una transición unívoca también. Las primeras informaciones que poseo de argentinos/nas que practicaron el culto del Santo Daime lo hicieron de una manera ‘libre’ o bien se asentaron de manera permanente en *Céu do Mapiá* o en alguna iglesia periférica brasileña. Se trata de casos de personas que han quedado establecidas en la práctica o bien han tenido otro devenir fuera del culto.

¹⁵ En todo su libro Labate (2004) describe de manera excepcional cómo trabajan diferentes grupos que tienen un mayor o menor grado de influencias de las religiones ayahuasqueras, como el CEFLURIS o la UDV, o que no se relacionan en absoluto con ellas. Un caso de uso terapéutico y más alternativo del *Santo Daime* en un centro afiliado al CEFLURIS es relevado por Santana de Rose (2006: 37): ‘Se dice que cuando fueron iniciados los trabajos espirituales de *Santo Daime* en este lugar, los ‘guías’ o ‘mentores espirituales’ se manifestaron a través de los médiums que estaban presentes y dijeron que eso era un ‘centro de cura’.

Pero lo que nos interesa en estos párrafos es el desarrollo del culto en Argentina y el hecho del que he afirmado se da como una corriente justamente al revés de cómo se conoció o irrumpió el culto en las ciudades de Brasil. Debo aclarar que allí pueden haber existido algunos lugares donde se han instalado la *Barquinha* y la *UDV* así como ayahuasqueros de corte shamánico o curanderos que hayan pasado la infusión para las ciudades de ese país, pero hacia la Argentina entró, concretamente, como *Santo Daime*. La recepción del culto en Argentina y más precisamente en Buenos Aires fue diferente que en las ciudades del Brasil: comenzó siendo una oferta esotérica más a las que se sumaron conocidas bajo el rótulo de *New Age*, que si bien denota una posición social clara en cuanto a sus características, las disciplinas que se consideraban bajo esta categoría, muchas son de origen ancestral como diferentes ‘orientalismos’ que quedaban incursas en este ámbito. Sucede que estas prácticas tienen un desarrollo en una época de diversificación religiosa en Argentina como fue la década de los ’80.

Si bien los informantes me dieron noticias de que la bebida fue experimentada a lo largo de la década mencionada, el primer trabajo relevado con forma ritual de *Santo Daime* del que tienen conocimiento las personas implicadas data del año de 1987, que se realizó en un lugar dedicado justamente a este conjunto de disciplinas de las que venimos hablando y de terapias alternativas. Con posterioridad, las personas que participaron de estas primeras sesiones se trasladan a Brasil y otras quedaron conectadas aquí en donde usaban un local, un taller de artes en donde también hacían yoga, florales, meditaciones, pintura y todo lo que hiciera al ‘desarrollo personal’. Al cabo de un tiempo la gente ya hacía viajes a Brasil, básicamente a Río de Janeiro de donde vinieron jefes de iglesia daimistas instaladas en dicha ciudad. Durante el año ’88 en dos oportunidades lo hizo *Marco Gracie Imperial* y en el ’89 lo hicieron la persona antes mencionada y *Alex Polari de Alverga* de *Céu da Montanha*, iglesia sita en *Vizconde de Mauá*. En esa oportunidad quedó funcionando una iglesia fija en la ciudad donde se realizaban estas doctrinas y terapias pero también los rituales de CEFLURIS de una manera primaria.

Cuando tomé contacto con estas personas en el año ’93 implementaban la doctrina del *Santo Daime* de forma constante pero era notable que estaban marcadamente influenciados por alguna parcela de esoterismo no daimista, y puedo afirmar que no estaba bien visto que no sucediera de esta forma.

Es preciso mencionar que en el año ’91 el grupo se había trasladado a un campo de las afueras de Buenos Aires para construir una iglesia y constituir una comunidad. Pero

aun así los neófitos que se encontraban allí no abandonaron las prácticas que realizaban antes de adoptar la religión del *Santo Daime*. Entre esas prácticas se encontraban los seguidores de Osho, tarot, cartas natales, horóscopos, alquimismo, cábala, yoga, tantrismo, hare krishna, shamanismo ‘urbano’, metafísica de Saint Germaine, contacto con ángeles, antroposofía, florales, meditaciones, umbanda, consulta de I Ching, tai chi chuan, todas ellas con distinto grado de conocimiento y practicadas en ocasiones diversas. Además tampoco se abandonaron las actividades de expresión plástica.

Del mismo modo las personas que efectivizaban el culto continuaban con sus actividades profesionales propias aunque muchas tenían recursos para permanecer allí de manera constante. Entre las profesiones que pude contar se hallaban, la medicina, informática, contaduría pública, arquitectura, filosofía, psicología, actuación, empresarios y algunos manifestaron un oficio como carpintería, maestro mayor de obras o empleados pero todos ellos estaban en relación, indefectiblemente con alguna disciplina esotérica.

La manera de combinar estas disciplinas con el *Santo Daime* era entendido como una obligación y como un legítimo trabajo espiritual, además ‘trabajo espiritual’ es como son denominados los rituales del *Santo Daime* o sea que no podían entender una cosa sin la otra. Ahora bien en la medida que los fieles fueron profundizando en los rituales y doctrina daimista éstas otras disciplinas iban quedando relegadas a un lugar secundario pero nunca del todo abandonadas. Eventos posteriores que llevaron a la práctica nuevamente a la ciudad revelan un mismo patrón de profundización del compromiso con los rituales de *Santo Daime* pero también existe una preocupación por mantener la diversidad esotérica en general. Por ejemplo se realiza un ritual de *Daime* con todos sus atributos formales para conmemorar el *Wesak* que es la primera luna llena de mayo y se trata del principal festejo budista. Recientemente he conocido una persona que practicaba en la Escuela Científica Basilio. Otros tienen en sus bibliotecas volúmenes esotéricos de distinto tipo, sobre rosacruces, misterios divinos, espiritismo, logosofía y otros.

Cómo se hacían las combinaciones doctrinales tiene sus implicancias que podríamos sindicar como ‘espirituales’. Porque la doctrina del *Santo Daime* posee su estructura y los rituales con el insumo de la bebida tienen pautas estrictas que no permiten que otras disciplinas sean practicadas al menos que se funde una nueva línea o que tenga ella misma una historia independiente o semi-independiente (como en el caso de la *UDV* y la *Barquinha*). Pero en general lo que se hacía en este sentido combinatorio era después

de los rituales ‘aprovechando’ la fuerza mística del *Santo Daime*. En esos casos podían observarse meditaciones, adivinaciones u otras. En otras ocasiones se insumía Daime con propósitos terapéuticos p.e. para que algún floral tuviese un mejor efecto o lograr una mayor conexión ‘espírita’ con ‘seres curadores’ sin practicar el ritual daimista. Pero estos usos se realizaban en ocasiones extraordinarias, al menos hasta donde pude relevarlos. En todo caso sí puede decirse que al comienzo este tipo de ocasiones se efectuaban con mayor frecuencia porque no se tenían internalizados los presupuestos daimistas.

Podemos ver concretamente a qué me refiero con la práctica de disciplinas alternativas en el seno de un lugar donde se realizaban los rituales del CEFLURIS. Por ejemplo en el uso de florales: en general la técnica de florales se aprende en diversos centros especializados y existe abundante cantidad de publicaciones dedicadas al tema. Lo que se hacía aquí era examinar al ‘paciente’ un día después del trabajo espiritual pues de este modo las ‘energías estaban abiertas’ y, mediante una entrevista y la observación se detectaban las dolencias o afecciones que las esencias ponen en ‘trabajo’ al neófito-paciente de modo que la cura llegaría de una manera más adecuada por el mencionado estado de apertura.

En el ‘trabajo de ángeles’ el objetivo era buscar la flama divina en el aura de las personas para que éstas pudiesen visualizar ángeles, que éstos le transmitieran al neófito cualidades específicas o revelaciones inherentes al estado espiritual en general pero, más que nada, sobre el sí mismo en particular. Estas reuniones se realizaban también luego de los rituales, un día o dos días después pues esto ayudaría a captar la afluencia de los seres etéreos de manera palpable, para ello se realizaban lecturas en voz alta de textos dando indicaciones de cómo realizar estos contactos durante los rituales y, ocasionalmente, fuera de ellos.

El uso de cristales, por dar otro ejemplo, podía realizarse en cualquier momento. Quienes lo utilizaban decían que concentraban o liberaban la energía del *Santo Daime* según fuera que hubiese dispersión mental del neófito o que estuviese aconteciendo un momento apretado por la ingestión de la bebida, caso en que los cristales ayudarían a liberar esa ‘fuerza’. También se realizaban fuera de los rituales terapias con cristales que consistían en masajes sobre zonas determinadas sobre el cuerpo y la colocación de cristales de diversos tamaños sobre las partes tratadas, afectadas o neurálgicas de la ‘energía’ corporal, lo que permitiría al neófito a controlar esos centros y liberar las tensiones o concentrar determinadas potencias de una manera adecuada.

Lo que pretendo señalar con esto es que la apertura del *Santo Daime* a otras disciplinas esotéricas que existen en la Argentina, además de ser una compañía casi obligada desde sus comienzos permite que su ampliación como práctica urbana consiga su crecimiento. Pero, como lo he comprobado, con el tiempo los que generan más ligazón con la religión brasileña van pasando a planos menos importantes otro tipo de conocimientos, y los dirigentes mismos tienen un compromiso casi total con los estímulos de CEFLURIS aunque tienen un arco de posibilidades que les permite intercambiar y componer con otros conocimientos.

Para concluir quería mencionar que en la Argentina actual existen casos que comenzaron indagando en la esoteria en general, han pasado a la práctica de *Santo Daime* y luego adoptaron la misma para desarrollar terapias o disciplinas pasando a la doctrina propiamente daimista a un estatuto no predominante. También hay ‘talleres vivenciales’ de ayahuasca que nada tienen que ver con la religión del Daime o alguna otra pero sí están relacionados con un shamanismo predominantemente del Perú, Ecuador o Colombia donde, en sus lugares de origen, tienen un circuito turístico de gente que desea conocer estas modalidades de utilización de la infusión. Por ese motivo también han salido de regiones circunscriptas y son traídos por personas que lo conoció de esta forma instaurándolo en el circuito esotérico. Pero dentro de los conocimientos que poseo la opción que más ha crecido en los últimos años en Argentina en relación al genérico *ayahuasca* es la doctrina del *Santo Daime*, en su línea CEFLURIS con las permisiones que he comentado en los párrafos anteriores.

Comentarios finales

A modo de comentarios finales podemos sugerir que existe un proceso fragmentario doctrinal, esotérico, propio del *Santo Daime* o de las otras religiones oficiales que utilizan ayahuasca para llevar adelante sus actividades. Esta diversidad de confluencias de estructuras simbólicas que influyen en la constitución de estos cultos hacen que de manera contraria a generar rupturas se produzca un fenómeno inverso, es decir, que sean tolerantes respecto de las condiciones procesuales de existencia primigenia. Esto se ve con mayor claridad en la línea del *Santo Daime* que se instituyó con *Padrinho Sebastião* y después con su hijo *Alfredo Gregorio*, los mismos responden a la línea CEFLURIS.

Debido a esta permisibilidad es que pudieron generar una expansión que hoy perdura y,

es mi parecer, que esto se debe a grados en que los conocimientos esotéricos pueden inserirse en el contexto doctrinal como prácticas periféricas no siendo el caso de la ritualidad que se realiza según los cánones religiosos del grupo. De modo que, en el caso de Argentina, esa fluidez con la que se instaura el culto es primariamente debida al movimiento macrosocial existente de diversificación religiosa y en el contexto de la denominada Nueva Era.

Que sea una intersección de, en cierto sentido, diferentes vertientes ‘teóricas’ hace que tenga la flexibilidad suficiente como para que la difusión doctrinal sea rápida y fácil de acoplar con otros contextos que no son los de surgimiento. Esto significa la inclusión de personas que traen bagajes sociales diferentes de lo que estrictamente podríamos denominar como propio del circuito cultural de donde proviene la doctrina. Pero, si bien la ‘doctrina’ está contenida en los himnos, quienes se han incorporado con posterioridad a su formación inicial también dicen recibir himnos y esto actúa de manera fungible con lo ya legado.

Esto se da tanto en Brasil como en Argentina y en otros países. Pero también es una realidad que en el caso del país de donde la práctica es originaria, las doctrinas a las que hicimos referencia llegan con posterioridad al seno de los cultos ya conformados en su devenir histórico y que se han transformado en religión. En su lugar de surgimiento, en Brasil, se arriba a un punto de entrar en contradicción con los núcleos doctrinales hasta generar, como dirían E. Durkheim y M. Mauss (1971), condiciones de diferenciación total modificándose de manera casi radical y separándose de las religiones más sólidamente establecidas allí, por lo menos en el caso de algunos ex practicantes de CEFLURIS o de la UDV. En el medio han aparecido grupos de manera aislada e intermitente, que se alejaron por un tiempo y volvieron a sus fuentes religiosas, a no ser de que hablemos de las diferentes terapias o prácticas con ayahuasca ofrecidas en talleres que suelen denominarse, como ya lo señalamos, ‘vivenciales’. En Argentina nunca dejó de formar parte del circuito alternativo por lo que puede afirmarse que tiene una identidad heterodoxa.

Bibliografía

BOAS, F. 1993: El significado etnológico de las doctrinas esotéricas. (a) En: M. Renold (selecc.) Antropología cultural. CEAL. Bs. As.

CAROZZI, M. J. 1999: La autonomía como religión: la nueva era. Alteridades 9 (18), 19-38).

DIAS, W. 1991: O culto do Santo Daime: um paradoxo da modernidade?
www.neip.info

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. 1971: De ciertas formas primitivas de clasificación. Obras II. Barral Editores. Barcelona.

FRÓES, V. 1986: Santo Daime. Cultura Amazónica. Historia do Povo Juramidam. Manaus. Suframa.

GOULART, S. 2005: Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazónica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. Em Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

GROISMAN, A. 1991: Eu venho da floresta. Ecletismo e Praxis Xamânica daimista no Céu do Mapiá. Tese de Mestrado. Universidade de Santa Catarina. Florianópolis.

-----2004: Missão e Projeto: motivos e contingencias nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. En REVER, ano 4 no. 1. PUC. São Paulo.

HENMAN, A. R. 1986: Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil. En América Indígena, vol. XLVI, num. 1 (enero-marzo).

HERIOT, M. J. 1994: El estudio de la nueva era (New Age) en los Estados Unidos:

problemas y definiciones. En Frigerio A. y Carozzi M. J. (selecc). El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. CEAL. Buenos Aires.

LABATE, B. C. 2004: A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Mercado das Letras. Campinas

LA ROQUE COUTO, F. 1989: Santos e Xamãs. Tese de Mestrado (mimeo). Universidade de Brasilia. Brasilia.

LAVAZZA, V. H. 2007: Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos del Santo Daime en Argentina. Tesis de Maestría, IDES/IDAES/UNSAM. Buenos Aires.

MACRAE, E. 1992: Guiado pela lúá: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo. Editorial brasiliense.

MONTEIRO DA SILVA, C. 1983: O Palácio de Juramidam: um ritual de transcendencia e despoluição. Tese de Mestrado. UFPE, Recife.

PEREIRA GABRICH, D. de C 2005: O trabalho oculto e exoterico de Raimundo Irineu Serra. www.neip.info

PERLHONGER, N. 1997: La religión de la ayahuasca. En Prosa Plebeya. Colihue. Buenos Aires.

SANTANA DE ROSE, I. 2006: Repensando as Fronteiras entre Espiritualidade e Terapia: Reflexões sobre a 'cura' no Santo Daime. En Campos 7(1): 35-52. UFSC.

SENA ARAUJO, W. (s/f) A Barquinha: Uma cosmología amazónica em construção. UNICAMP.