EDWARD MACRAE

EL SANTO DAIME

Y LA ESPIRITUALIDAD BRASILEÑA

EL SANTO DAIME Y LA ESPIRITUALIDAD BRASILEÑA

Edward Macrae
Doctor en antropología (USP)
Profesor adjunto de antropología
Universidad Federal de Bahía

Investigador asociado
Centro de estudios y terapia del abuso de drogas -CETAD/UFBa

Dirección: Eestrada de SÃO LÁZARO, 127 AP. 802
Edificio bosque Ondina - Federa RAÇÃO
Salvador, Bahía, Brasil
CEP 40210-730
Teléfonos: (71) 2359113 Residencia
(71) 3363322 CETAD/UFBa
(71) 3364605 CETAD/UFBa

EDWARD MACRAE

EL SANTO DAIME Y LA ESPIRITUALIDAD BRASILEÑA

Ediciones Abya-Yala
Quito 2000

EL SANTO DAIME Y LA ESPIRITUALIDAD BRASILEÑA
EDWARD MACRAE

1ª Edición

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

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-582-1

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

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

INDICE

INTRODUCCIÓN
LOS ENTEÓGENOS Y LAS TRADICIONES ESPIRITUALES DE LA AMAZONIA 11

CAPÍTULO I
MAESTRO IRINEU, DE LA PAJILANÇA, A LA DOCTRINA DE LA VIRGEN DE LA CONCEPCIÓN 15

CAPITULO 2
LOS RITUALES DEL DAIME 33

CAPÍTULO 3
EL PADRINO SEBASTIÁN Y LA DOCTRINA DE LOS ESPÍRITUS 43

CAPITULO 4
EL CIELO DEL MAPIÁ 55

CAPÍTULO 5
EL DAIME Y LAS OTRAS RELIGIONES MEDIÚNICAS 67

CAPITULO 6
LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA 73

CAPITULO 7
EL DAIME Y EL KARDECISMO 85

CAPITULO 8
EL CENTRO LIBRE 99

BIBLIOGRAFÍA 107

Agradecimientos

Este libro es el resultado de las investigaciones realizadas entre 1992 y 1993 con financiamiento del CNPQ*. Al reelaborar el informe técnico que redacté en esa ocasión, hice modificaciones en el estilo con el propósito de hacer más agradable su lectura al público no académico. A pesar de esto me esforcé por mantener el contenido del argumento original. Uno de los cambios que se hicieron necesarios, fue la supresión de innúmeras referencias. Así, me gustaría reconocer aquí, el uso de citas de entrevistas realizadas con antiguos daimistas hechas por Fernando de la Roque Couto, como también agradecer a los editores de la *REVISTA DEL CENTENARIO DEL MAESTRO IRINEU.*

Deseo también reconocer mi deuda con los diversos investigadores que vienen realizando estudios científicos sobre el tema. Contrariamente a lo que con frecuencia se afirma, este asunto ha sido bastante estudiado y cuenta con una amplia bibliografía. Entre los autores que más colaboraron para el desarrollo de mi pensamiento debo resaltar, a más de Couto, a Luis Eduardo Luna, Alberto Groisman, Walter Dias Júnior y Vera Fróes. No podría dejar de recordar el libro del Padrino Alex Polari de Alverga, el guía de la floresta, abundantemente citado en el capítulo 3.

---

* Centro Nacional de Investigaciones

Para tener una noción de las posiciones de otra línea daimista, la del Alto Santo, utilicé la interesante obra de Sebastiao Jaccoud, *El Tercer Testamento - Un Hecho para la Historia.*

Agradezco también la confianza depositada en mí por los daimistas que mostraron su disposición a ser entrevistados. En este libro utilizo partes de mis entrevistas con Luis Méndes, padrino de una de las iglesias del Alto Santo, Lucio Mortimer, Maria Alice y José Alberto Rosa. Otras personas que contribuyeron, a través de conversaciones para la formación de mi pensamiento sobre el asunto, son Paulo Bettirelli, Lourivaldo Pereira Rocha, Joao García Neto y Ulisses Ferraz de Oliveira.

En estos últimos años he tenido la oportunidad de participar en comitivas del Daime, habiendo viajado a Europa en compañía del Padrino Alfredo Gregorio de Melo y otros. Fueron semanas de gran aprendizaje y entre otros miembros de las comitivas, no puedo dejar de mencionar a Caparelli, Tetê, Suzana, André, Guta, Regina, Roberval, Perfeito, Raquel, Lulu, Luis Fernando, Neide y Mônica. En Europa, José Luis, Jorge, Paco, Helena, Laura, Helenita, Alfonso, Federico, Adelf, Ana, Ester, Jaime, Félix, Alicia, Pilar, Silvia, Zuvenko, Fréderic, Alexis Joy, Antoine, Max, Patricia, Drew, Noelle, Selim, David, Samin, Cola, Corin, Haus, Chures, Mauro, Xavier, José Manuel, Ignácio, Emma, Angelo, Carlo, Renata, Aldo y la nostálgica Laura quienes hicieron que me sintiera menos extranjero en sus países. Yatra fue inolvidable.

En diferentes momentos mostré mis manuscritos a Marion Aubreé y a Carlos Eugenio Marcondes de Moura. Éste me ayudó inmensamente al llamar mi atención sobre el libro de Chester Gabriel. Al reconocer la influencia que tuvieron todas estas personas en la formación de mi pensamiento, me reservo la responsabilidad por su forma final.

La investigación fue levantada en diferentes momentos en el Programa de Atención a Fármaco Dependientes (Proad) de la Escuela Paulista de Medicina, y en el Centro de Estudios y Terapias de Abuso de Drogas (Cetad), de la Universidad Federal de Bahía. Agradezco a sus directores Dartiu Xavier da Silveira y Antonio Nery Fillo por su interés y colaboración.

Este libro recibió su forma final en el año de 1995, cuando yo ya trabajaba como profesor adjunto en el Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Bahía.

Mi inserción en la ciudad de Salvador se facilitó en gran medida por la querida Sofía Olszewski Filha, cuya hospitalidad de muchos años me incentivó a fijar residencia definitiva en tierras bahianas.

Introducción
LOS ENTEÓGENOS Y LAS TRADICIONES ESPIRITUALES DE LA AMAZONIA

Entre las poblaciones amazónicas de cultura indígena, es común el uso ritual de diversas plantas dotadas de propiedades sicoactivas. Se atribuyen a ellas poderes telepáticos adivinatorios y curativos. A veces son consideradas "plantas docentes", capaces de revelar los secretos del mundo espiritual (Luna, 1986). Sus efectos son frecuentemente profundos, llevando a quien los utiliza a experiencias de éxtasis y revelación mística.

Se acostumbra utilizar el término "alucinógeno" para clasificar esas sustancias, pero el mismo viene siendo rechazado por investigadores por implicar ilusión, falsedad o incluso patología. Procurando restaurar el respeto y consideración que debemos al uso cultural de estas plantas, los estudiosos R. Gordon Wasson, Carl A. P. Ruck, Jonathan Ott, Jeremy Bigwood y Danny Staples propusieron el uso de otra palabra clasificatoria la cual es "enteógeno".

Esta palabra deriva del griego entheos, término usado en la antigüedad para describir la inspiración profética o poética. La expresión significa "la realización de dios en el interior" y, según Ott, puede ser entendido como la percepción del usuario de que lo divino permea toda la creación o, más específicamente, que la planta enteógena está permeada por lo divino.

No debe ser tomado como un término teológico, ya que no se refiere a ninguna deidad, ni como un término farmacológico capaz de designar una clase específica de drogas. Se trata de un término cultural que sirve para incluir a todos las sustancias embriagantes shamánicas. La palabra, originalmente propuesta en el Journal of Psychedelic Drugs (vol 2 nº 1 y 2, enero - junio 1979), ha tenido buena aceptación y ha pasado a ser cada vez más usada (Ott, 1994:91).

De los enteógenos amazónicos, aquel que más ha llamado la atención es el zumo conocido por los peruanos como *ayahuasca* ("*bejuco de las almas*" en quechua) pero que tiene muchos otros nombres como "coapi", "yajé", "pildé", "dapa", "hoasca", "vegetal" o "Daime". Alrededor de las experiencias de fuerte carácter místico que proporciona, se desarrollaron prácticas shamánicas, indígenas y más recientemente, diversos cultos sincretistas que atraen adeptos entre varios sectores de la población brasileña.

El té se produce de diversas maneras y con diferentes plantas. En su forma más difundida se lo obtiene a través de una larga cocción hecha de una combinación del bejuco *banisteriopsis caapi* y de la hoja *psychotria viridis*, comúnmente conocidas por los nombres "jagube" o "mariri" y "reina" o "chacrona", respectivamente. Los principios activos del zumo son los alcaloides hormina, harmalina, d-leptaflorina, presentes en el bejuco, y dimetiltripamina, en la hoja. Estudios farmocológicos sugieren que la harmina y la d- leptaflorina (ambas betacorbolinas) inhiben la producción de la enzima monoamina oxidase. Esta, presente normalmente en el sistema digestivo, tiene la función de descomponer u oxidar compuestos del tipo de la triptamina. En su ausencia ese alcaloide llega al cerebro y es responsable por los efectos sicoactivos de la bebida. A pesar de que hay relatos de indios que simplemente mascan la *Bannisteriopsis caapi* para obtener sus efectos, estudios realizados

por Dennis Mackana sugieren que para eso serían necesarias grandes cantidades del bejuco (Ott 1994: 33-50).

Bajo el efecto del zumo y del contexto ritual en que se da su consumo, el individuo puede tener una gran variedad de experiencias. En los países amazónicos de lengua española se dice que está teniendo "mareaciones". Este término parece haber sido traducido al portugués como miraçao.

Desde el punto del léxico, eso sería un error, ya que "mareación" significa un tipo de mareo. Pero el término "mirar" apunta al carácter visionario de la experiencia y denota una percepción más positiva de ese estado de conciencia que el término español, pues éste enfatiza la náusea y el malestar que la ingestión del té puede provocar.

Entre los daimistas se dice que después de tomar el zumo, el individuo se queda "pegado" o "mira". En ese estado él está sujeto no sólo a experiencias visionarias y auditivas sino también a insights o intuiciones de gran profundidad y pertinencia, así como a una vasta gama de emociones. De éstas, una de las más poderosas es el sentimiento de percepción del absoluto o de la presencia de Dios. En ese estado el usuario puede también "recibir" mensajes y músicas o himnos, que se perciben como de origen externo o espiritual.

Adoptada inicialmente por la población mestiza y *caboclа*[1], la costumbre del uso de la *ayahuasca* llegó a las capitales regionales de Acre y de Rondonia a inicios de este siglo, habiendo sido asimilada entonces a su vida religiosa, donde participó de un intenso proceso de sincretismo al lado de elementos de las tradiciones esotéricas, kardecistas, católicas y africanas. A partir de los años 30 se consolidó en la región de Rio

1 caboclo: indígena brasileño; mestizo de blanco con india.

Branco, en el culto del Santo Daime (que más tarde vendría a desdoblarse en otras "líneas" como la de la "Barquinnha" iniciada a mediados de la década del 40 por Daniel Pereira Matos) y, luego, en 1962, en la secta "Unión del Vegetal", originaria de Porto Velho y fundada por José Gabriel da Costa, "Maestro Gabriel".

A pesar de que su fundación se dio en tiempos relativamente recientes, esas religiones se articulan con la religiosidad tradicional brasileña de varias maneras. No pueden en ningún momento, ser consideradas como meros desvaríos exóticos de drogados deseosos de dotar de una apariencia más respetable a sus "éxtasis". Cualquier observador que haya tenido contacto con los seguidores de esas religiones puede certificar sobre la gran seriedad con que se siguen sus diferentes doctrinas, y las transformaciones que provocan en sus modos de vivir y de conocer el mundo. Fueron constataciones de ese tipo que llevaron a las diversas comisiones oficiales del Consejo Federal de Entorpecientes (CONFEM), creadas para opinar sobre el asunto, a recomendar la no inclusión de la ayahuasca entre las substancias sicoactivas de uso prohibido en el Brasil.

Debido a mi mayor familiaridad con él, privilegio aquí el estudio del culto al Santo Daime, y especialmente la línea iniciada por Sebastián Mota de Melo, el Padrino Sebastián. Creo sin embargo que mutatis mutandis, mucho de lo que aquí diré se aplicaría a las otras sectas usuarias de la ayahuasca, especialmente a aquellas que siguen más de cerca las nociones doctrinarias y rituales legadas por Raimundo Irineu Serra, el fundador de la doctrina daimista y que posteriormente vendría a ser llamado Maestro Irineu.

Capítulo I
MAESTRO IRINEU, DE LA PAJILANÇA[1] A LA DOCTRINA DE LA VIRGEN DE LA CONCEPCIÓN

Raimundo Irineu Serra, un negro nieto de esclavos, nació en Marañón, en San Vicente Ferret en 1892. Después de períodos de trabajo en San Luis, Belem y Manaos, en 1912 fue al Acre, como trabajador del caucho, con la comisión de límites que trazaba las fronteras del territorio. Estuvo también en Bolivia y en Perú, vivió en Xapuri, Brasiléia y Sena Madureira, fijando residencia finalmente en Rio Branco, a incios de la década de 1920. Fue soldado de la Guardia Territorial hasta 1932, cuando abandonó la corporación con el grado de cabo, pasando entonces a trabajar en la agricultura.

A pesar de haber sido analfabeto cuando llegó al Acre, se comenta que siempre se mostró inteligente y hábil. Se alfabetizó solo y siempre se destacó en sus ocupaciones, por más humildes que éstas fueren. Durante una estadía en el Perú, fue presentado por un coterráneo suyo, Antonio Costa, a unos *caboclos* que tomaban ayahuasca, llamada por ellos "purgante". La intención de esta práctica era atraer fortuna y felicidad, pero como el ritual incluía la invocación de entidades espirituales indígenas, muchos lo consideraban un "pacto satánico".

---

1 Viene del término "pajé": jefe espiritual de los indígenas.

Cuando el efecto del té se hizo sentir, los participantes de la sesión comenzaron a invocar al espíritu guardián de la bebida. Raimundo Irineu Serra, al contrario de los diablos que esperaba, vio únicamente cruces, lo que le causó mucha extrañeza y lo llevó a dudar de que se tratase realmente de algo diabólico, pidió entonces ver una serie de cosas, como su tierra natal, el Marañón, Belem y varios otros lugares. Realizó de esta forma sus primeros "viajes astrales".

Se dice que el *caboclo* que dio por primera vez la ayahuasca a Raimundo Irineu Serra se llamaba Crescencio, y era descendiente de los incas. Trabajaba con un tal llamado Pisango, "un caboclo que sabía donde vivían las golondrinas". La bebida se guardaba en una lata de dieciocho litros, en la que se transportaba el kerosene usado en las plantaciones de caucho. A cierta altura de la sesión, Raimundo Irineu Serra vio a Pisango dentro de la lata, y éste le ordenó que invitase a sus compañeros a ver dentro del recipiente y a preguntarles si estaban viendo alguna cosa. Cuando ellos miraron y no vieron nada más que el líquido, aquel dijo: "Yo soy D. Pisango, el guía de esta bebida. Solamente tú aprenderás tanto cuanto yo sé. O más". Y desapareció (Jaccoud 1992: 39).

Después de algún tiempo, durante otra sesión, una señora se presentó ante Antonio Costa. Según Luís Méndes do Nascimento, quien posteriormente se convirtió en seguidor de Raimundo Irineu Serra y en líder de una comunidad daimista, éste le dijo a Irineu Sera:"Hay una señora que está conversando conmigo y ella me dijo que fue compañera tuya desde que saliste del Marañón, ella te acompañó hasta aquí". Raimundo Irineu Serra no entendió, ya que él había hecho el viaje solo.

- ¿Señora? Pero chico, en el barco que yo vine no había ninguna mujer. ¿De dónde vino esa señora?
- Ella dijo que se llama Clara.
- ¿Clara? Pero si no vino ninguna Clara conmigo.

– Ella dijo que usted debe ir a tomar *ayahuasca* el sábado.

Ansioso por conocer a esta señora, la siguiente ocasión en que tomó *ayahuasca*, Raimundo Irineu Serra armó su red de manera que tuviera una vista de la luna que estaba llena o casi llena. Era una noche clara, muy bonita, y al sentir la fuerza de la bebida, él comenzó a mirar la luna. Esta parecía aproximarse hasta colocarse muy cerca de él, a la altura del techo de la casa. Dentro de la luna había una señora de gran belleza, sentada en una butaca, sobre cuya cabeza había un águila lista a alzar vuelo. Algunos relatos dicen que sobre la cabeza de la señora, cargaba también una naranja (Rodríguez 1992). Entonces la aparición dijo:

– ¿Tienes valor para llamarme Satanás?
– ¡Ave María, señora! ¡De ninguna manera!
– ¿Crees que alguien ya vio lo que tú estás viendo ahora?

En ese momento él vaciló y pensó que estaría viendo aquello que otros ya habían visto.

– Estás equivocado. Lo que estás viendo nadie ha visto jamás. Sólo tú. Ahora dime: ¿quién crees que soy yo?

Delante de aquella luz él dijo:

– ¡Usted es la Diosa Universal!

Raimundo Irineu Serra supo entonces que ella era la Reina de la Floresta o la Virgen de la Concepción.

La dieta recomendada era una práctica común entre curanderos deseosos de conocer los secretos de la *ayahuasca*. Consistía en pasar ocho días en aislamiento en la Floresta, comiendo únicamente una *insípida macaxeira*[1] y agua o té de

1 Especie de mandioca dulce del Brasil.

hierba luisa, manteniéndose alejado de cualquier contacto femenino o incluso sobre cualquier pensamiento de mujeres. Raimundo Irineu Serra se sometió a esa dieta en su retiro en la floresta, mientras continuaba como trabajador del caucho. Tomó *ayahuasca* solamente el primer día. Pasados tres días "miraba" continuamente y, para alejar el miedo que sentía, ocasionalmente daba tiros de rifle a lo alto en medio de la floresta (según algunos, éste sería el origen de la quema de fuegos artificiales que ocurren durante algunos rituales daimistas). Sufrió muchos desafíos. Pedazos de palos adquirían vida y era perturbado por apariciones. Llegó a ver una falda de mujer, a pesar de que no había ninguna mujer cerca. Tuvo contacto directo con animales que se aproximaban a él. "Se diría que fue como Cristo en el desierto y sus cuarenta días de desafíos" (Nascimento 1992).

Preocupado con estas provocaciones, se dice que un compañero suyo, que trabajaba en la misma plantación de caucho, pensó incluso en condimentar con sal la *macaxeira*, pero acabó desistiendo para respetar las intenciones de su amigo.

Cuando la *macaxeira* estaba cocida y Raimundo Irineu Serra llegó al local, demostró estar consciente de los pensamientos del amigo.

- Muchacho, hoy parece que querías matarme al poner sal en la comida.
- Irineu, ahora creo que estás aprendiendo alguna cosa con la dieta - respondió sorprendido el otro.

Siguiendo la dieta él comenzó a tambalear y a sufrir desmayos. Cierto día, sentado en la *sapopema*[1] de un árbol, vio a

1 *sapopema*: conjunto de raíces que se desarrollan con el tronco de muchos árboles, formando divisiones achatadas.

la señora que había visto en la luna. Ella le dijo que estaba lista a atenderlo en lo que él pidiese. Pidió entonces que ella lo convirtiera en uno de los mejores curadores del mundo, a lo que le respondió que no podría ganar dinero con eso.

– ¡Madre mía, yo no quiero ganar dinero!
– ¡Muy bien! Pero vas a tener mucho trabajo, mucho trabajo.

El le pidió que juntara en esa bebida todo lo que tuviera que ver con la cura.

– ¿No es así que estás pidiendo? Pues ya está hecho y todo está en tus manos.

En esa ocasión, ella le habría entregado su primer himno, "Luna Blanca".

Dios te salve, oh Luna Blanca
De la luz tan plateada,
Tú eres mi protectora
De Dios tú eres estimada.

Oh Divina Madre del corazón
Allá en las alturas donde estás
Madre Mía del cielo
Dame el perdón.

De las flores de mi país
Tú eres la más delicada
De todo mi corazón
Tú eres de Dios estimada.

Oh Divina Madre del corazón...

Tú eres la flor más bella
Donde puso Dios la mano
Tú eres mi abogada
Oh Virgen de la Concepción.

Oh Divina Madre del corazón...

Estrella del Universo
Que me parece un jardín
Así como eres brillante
Quiero que brilles para mí.

Oh Divina Madre del corazón...

Otras versiones del relato dicen que le entregó también una naranja, simbolizando el globo, el mundo. Habría también dicho que la mujer cuya falda él había visto durante la dieta, era ella misma (Granjeiro Filho 1992).

Se cuenta también que, inicialmente, la Reina de la Floresta ofreció sus enseñanzas a Antonio Costa, pero él rechazó abandonar su vida de comerciante, y entonces le pidió a la Reina que repasara su parte de poder y conocimiento a su amigo Raimundo Irineu.

Según el relato de Luís Méndes do Nascimiento, Raimundo Irineu, inclusive después de la dieta y del encuentro con la Reina, no se sentía todavía preparado y pasó a trabajar para perfeccionarse, recibiendo cada día nuevos poderes. Esa fase duró cinco años. Cuando tenía dudas, se le aparecía la señora y todo se arreglaba, pero cuando ella desaparecía, la duda volvía. Esa sería una práctica espiritual en la que aún se entrelazaban la verdad y la mentira. Solamente después de pasar por todas las dudas y llegar a la verdad pura, es que él pudo realmente comenzar su misión.

Durante los siguientes cinco años, junto con Antonio Costa y su hermano André, comenzó a reunir seguidores y fundó un centro espírita en Brasiléia, en el Estado de Acre, llamado Círculo de Regeneración y Fe. Sin embargo en cierto momento se desentendió con los otros, supuestamente a causa de las contribuciones de los afiliados. Sintiendo que desconfiaban de él, se separó de los otros, yendo a Sena Madureira y en 1930, a Rio Branco.

Allá, a más de trabajar en la Guardia Territorial, equivalente local de la policía, continuó sus trabajos espirituales. Inicialmente se estableció en Vila Ivonete, en la periferia de Rio Branco, donde fundó la primera sede de su centro en su propia casa y comenzó a formar un grupo de seguidores. Recibió algunos himnos, enseñó a llamar la bebida de "Daime" y determinó un "uniforme" a ser usado en los "trabajos" por sus seguidores, quienes formarían el ejército de la Reina. En esa época sufrió cierta persecución policial, de la que se libró gracias a la ayuda de ciertos amigos influyentes.

Con el crecimiento de la ciudad sintió la necesidad de adentrarse más en la floresta. Se cambió a una "colocación" llamada Espalhado, en un área más alejada, e instaló el centro que vendría a llamarse Alto Santo. Después de algún tiempo pasó a ser conocido como Maestro Irineu.

Algunos de sus primeros seguidores como Zé das Neves, Antonio Gomes, Joao Pereira, Germano Guilherme, Maria Damiao y Raimundo Gomez da Silva, llegaron a destacarse por su dedicación, por su fe, o por asumir diferentes líneas daimistas. Uno de ellos, Daniel Pereira de Matos, fundó más tarde su propio centro, dando así inicio a otra línea daimista conocida como A Barquinha.

Actualmente se dispone de pocas informaciones detalladas sobre la manera cómo el Maestro Irineu realizaba sus tra-

bajos en esa época, ya que la doctrina que hoy se conoce como Santo Daime, era aún muy incipiente.

Vale por lo tanto hacer una breve digresión y examinar las prácticas de otros curanderos amazónicos, que se sitúan dentro de las tradiciones locales, fuertemente inspiradas en la *pajelança* de origen indígena, a pesar de haber estado sujetos también a las más variadas influencias culturales resultantes de la exploración de las riquezas de la región, por parte de agentes nacionales e internacionales.

Para eso es fundamental el trabajo del antropólogo Chester Gabriel (1985). A pesar de que ese estudio fue realizado en la década del 70 y en Manaus, puede dar algunas pistas sobre aspectos del curanderismo practicado por el Maestro Irineu. Eso debido a la amplitud de la investigación y a la uniformidad regional de la Amazonia, destacada por varios autores. Así, muchas de las informaciones dadas por Gabriel sobre la *pajelança* de origen indígena y sus relaciones con el catolicismo, la umbanda y el kardecismo, son también relevantes para la comprensión de la trayectoria del Maestro Irineu.

Estudiando diversos tipos de cultos mediúnicos Gabriel destaca dos, que tienen que ver más con curas y consultas, por considerar que son los que están más impregnados por la tradición de la *pajelança*. Son las "mesas" o "bancas de curación" y los "centros", cuya diferencia reside en el grado de complejidad organizacional. Mientras los "centros" ocupan locales más amplios, realizan ceremonias más elaboradas y con mayor número de participantes, las mesas cuentan normalmente, con apenas una persona. Es un médium que dirige ceremonias muy simples, con pocos equipos en una sala que es usada también para otros fines.

El trazo considerado por Gabriel como el más distintivo de todos los elementos indígenas es el individualismo de los

pajés. Sabiendo inclusive que al Maestro Irineu le gustaba tener la casa siempre llena de visitas, él probablemente preservaba su lado individualista, común al *caboclo* habitante de la Amazonia, acostumbrado a pasar largos períodos aislado en la floresta. Sabemos que durante mucho tiempo el Maestro Irineu estuvo en la mata como trabajador del caucho, guardia territorial y que llegó a participar de la Expedición Rondón. Es probable que en esa época haya pasado bastante tiempo en soledad en la floresta. Durante la década del 20, después de su separación de los hermanos Costa, pero antes de la apertura de sus trabajos para un público mayor, debió haber actuado, al menos ocasionalmente, como *pajé,*[1] atendiendo individualmente casos específicos, sin contar con el apoyo de una organización de adeptos.

Se dice que fue a partir de 1930 que el Maestro Irineu comenzó a realizar sus trabajos en público, inicialmente en su propia casa de Vila Ivonete, en la periferia de Rio Branco. Comenzó entonces a formar una clientela y a reclutar adeptos, permaneciendo en el barrio hasta 1945. Durante ese período, debió haber pasado por un proceso similar al descrito por Gabriel, de la transición de un curador solitario trabajando con una mesa o "banca de curación" hasta convertirse después en líder de un centro.

Necesitaría entonces de un local de culto más grande y de una estructura más elaborada, así como de una forma más compleja de organización. Fue entonces en ese período que buscó apoyo de amigos políticamente influyentes que lo ayudarían finalmente a adquirir una tierra en la carretera Custódio Freire, también en la periferia de Rio Branco, pero más cerca de la floresta. Allá, en lo que llamó Alto Santo, estableció una colonia agrícola con sus adeptos, construyó para él una casa e ir-

1 *pajé:* jefe espiritual de los indígenas.

guió un barracón/iglesia para la realización de las ceremonias públicas de su nueva doctrina. Sus seguidores estaban organizados según un modelo militar, creándose un cuerpo de "soldados" y "oficiales" de diversa notoriedad, quienes vestían uniformes que señalaban su graduación a través de estrellas con diferente número de puntas.

Es significativo que haya optado por llamar originalmente a su organización como "Centro Libre", admitiendo implícitamente su apertura hacia las más diversas manifestaciones espirituales. Así se presentaba perfeccionando con la gran variedad de tradiciones culturales que inter actuaban y se mezclaban en la región.

Durante cierto tiempo, el Maestro Irineu participó del círculo esotérico Comunión del Pensamiento, un grupo fundado por el portugués Antonio Olívio Dutra, en Sao Paulo, en el año de 1909. Adoptando como lema las palabras Armonía, Amor, Verdad y Justicia, su doctrina se apoyó inicialmente en las obras del americano Prentice Mulford, autor del libro Nuestras Fuerzas Mentales, en Elifas Levi, seudónimo del cura francés Alfonso Luis Constant, autor de textos tenidos en alta consideración por los estudiosos de la magia en tiempo modernos, y después en Swami Vivekananda, cuyos escritos fueron importantes en la difusión de la filosofía hindú en occidente. Este Círculo Esotérico de gran importancia por su naturaleza dinámica, evitó ser rígido en dogmas y permaneció abierto a una variedad de otras creencias que se armonizaban con su preocupación por estrechar los lazos de la fraternidad universal y ayudar a la evolución humana. Para ello practica la "comunión silenciosa", en perspectiva de concentrar en una sola y poderosa vibración los más elevados pensamientos de sus asociados. Cree en el poder de las fuerzas mentales unidas y en el bienestar general resultante de esa sintonía mental (Círculo Esotérico Comunión del Pensamiento 1957: 9-10).

Esas características deben haber atraído al Maestro Irineu, que llegó a incorporar en su doctrina sesiones del Círculo Esotérico, las mismas que las realizaba, en su casa, en determinados días (Jaccoud 1992: 33).

Al final de su vida, a pesar de haber estado ya más distanciado de aquella organización, el Maestro Irineu acabó incorporando a la doctrina daimista su lema Armonía, Amor, Verdad y Justicia; y posteriormente su seguidor Padrino Sebastián introdujo la oración "consagración del aposento" en los rituales de su línea. Las "concentraciones" daimistas también deben haber sido influenciadas por esa aproximación.

En ciertas casas el Maestro Irineu permitía e incluso incentivaba a los seguidores a optar por caminos diferentes al suyo. Así por ejemplo, cuando, uno de sus seguidores, Daniel Parreira de Matos, recibió durante una miração la orden de comenzar en la "línea propia" con un ritual diferente, el Maestro Iruneu dio su apoyo y le abasteció de Daime, por algún tiempo. Esa nueva línea daba más énfasis al trabajo con espíritus incorporados, viniendo a asemejarse hoy, en algunos de sus ritos a las sesiones de umbanda.

A pesar de sufrir persecuciones, el Maestro Irineu contaba con algunos aliados poderosos. Un cierto Coronel Fontanelli, por ejemplo, lo libró de la prisión en la época en que todavía vivía el Villa Ivonete. Igualmente, en 1945, cuando se transfirió al puesto Espalhado, recibió del gobernador Guiomard la Colonia Custódio Freire para dividirla entre sus seguidores y cultivarla. Fue allá donde fundó el Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal o Alto Santo, llegando a congregar a 500 miembros efectivos y a recibir millares de visitantes deseosos de conocer el culto que desarrolló en torno al uso de la bebida indígena. Este centro que fue oficializado solo en 1962, desde su inicio asumió funciones no únicamente religiosas, sino también políticas y económicas. Sus principales participantes

residían y trabajaban con sus familias en pequeños núcleos de producción agrícola, en lotes cedidos por el Maestro Irineu.

A partir de sus contactos iniciales con la Reina de la Floresta, el Maestro Irineu pasó a recibir himnos que tenían revelaciones e indicaciones para el establecimiento de una nueva doctrina. A éstos se sumaron himnos recibidos por otros miembros de su grupo. Las imágenes vehiculadas por esos himnos y su contenido moral eran fuertemente influenciadas por el catolicismo popular, por poco ortodoxa que fuese su norma apocalíptica.

En sus conversaciones, el Maestro Irineu contaba que en este siglo, el Papacito, como llamaba al Creador, determinó la reencarnación de todos los espíritus que no habían tenido el permiso de ingresar al Reino Celeste. Todos éstos, que estaban deambulando en la órbita terrestre, tendrían que descender para la "purificación final", dándoles así la oportunidad de que se preparen para la nueva era. La presencia en la Tierra de tantos espíritus ocupados con un postrer ajuste de cuentas sería una explicación para las actuales crisis que afectan a las familias, a las sociedades y a las naciones.

Después de cumplir todas las etapas de la misión que Dios le confió, Jesucristo, en la persona del Maestro Irineu, habría retornado para reimplantar su doctrina. Sin negar ninguna de las religiones o ritos por los cuales la humanidad viene intentando aproximarse a Dios, el Maestro Irineu aconsejaba a sus seguidores que no abandonaran sus religiones de origen, a pesar de prevenirlos sobre el hecho de que no permitiría sus manifestaciones dentro de los rituales que él organizó.

Así, estableció un calendario de celebraciones en el que se incluían las principales fechas festejadas por el catolicismo popular. A más de la Navidad, estableció como celebración importante aquella en alabanza a los Tres Reyes de Oriente, 6 de

enero. Los tres reyes son llamados de Titango, Agarrube y Tintuma y son considerados los guardianes de la luz resplandeciente de la corte celestial. La celebración de la fecha es encerrada con una ceremonia de presentación y entrega individual de estos trabajos espirituales por los seguidores de la doctrina al comandante de la sesión (Cf. Jaccoud, 1992, p.47-9).

También son celebradas otras fechas cristianas, como los días de San José, Viernes Santo, San Antonio, San Juan, San Pedro, Finados, Nuestra Señora de la Concepción. A más de eso, se hacen celebraciones por el día del cumpleaños y de la muerte del Maestro Irineu, Año Nuevo, Día de la Madre, Día del Padre, así como también las fechas de cumpleaños y de la muerte de líderes de diferentes líneas que vinieron a formarse después de la muerte del Maestro Irineu.

El Maestro Irineu era un importante líder comunitario. Una de sus seguidoras, Percília Matos da Silva, dice:

> Ese hombre fue un ejemplo dentro del Acre, aquí en Rio Branco. En la comunidad que él fundó, el Alto Santo, él era juez, era comisario, era todo y todos le obedecían. Podía estar como estuviese, él llamaba "ven acá fulano" e inmediatamente quedaban todos mansos, que era una maravilla. Las autoridades no se preocupaban con aquel pueblo. Incluso casos de fuera, él resolvía. El era mismo una entidad divina. Porque sólo Dios para tener la fuerza que él tenía y tiene. Hoy él tiene más fuerza que en aquel tiempo (apud Couto, 1992, p. 47).

La casa del Maestro Irineu era constantemente visitada por sus seguidores y amigos, que iban allá con sus familias, no solo en busca de auxilio espiritual, sino también de ocio y de diversión. Todos eran recibidos con amabilidad y cariño y muchas veces con música de los más variados tipos. Conforme dice su hijo Daniel Serra: "El no solo era devoto sino que quería ser santo, él quería que la persona se sintiera como a ella le gustaba ser" (Couto 1992:48).

El Maestro Irineu se casó cuatro veces; la primera con Francisca; la segunda con Emilia Rosa, madre de su único hijo Walcírio; la tercera con Raimunda, con quien vivió 20 años. Ella lo ayudó mucho con sus trabajos espirituales cuidando a las mujeres durante las sesiones. Después de su muerte él se casó con Peregrina, todavía muy joven por entonces y quien pasó a comandar una de las fracciones en que se dividió el Alto Santo después de la muerte de su fundador.

La diversidad de sus seguidores y los celos y envidias que surgieron entre ellos los llevaron ocasionalmente a malos entendidos. El Maestro Irineu pedía unión entre todos, previniéndoles que nadie debería querer ser jefe, porque el único jefe era él. Poco antes del fin de su vida, llegó hasta a abolir las diferencias de graduaciones entre sus "uniformados", ordenando a todos que pasaran a usar como única insignia la estrella de seis puntas.

A partir de *haber "mirado"* a la Virgen en la luna, el Maestro Irineu pasó a recibir himnos con cierta regularidad, hasta "Soy hijo del Poder", que recibe el número 116 en su himnario. Este himno proclama que el trabajo de curar a los hermanos cumple con una orden de la Madre y cuenta con el consentimiento del Padre. Recomienda también "confesar la conciencia" y "alegrar el corazón" frente a la verdad presentada. Su tono es triunfal y por algunos años sirvió de conclusión del himnario, pues el Maestro Irineu pasó entonces algunos años sin recibir otros himnos.

Durante ese tiempo su salud empezó a mostrar señales de una preocupante debilitación y ocasionalmente él daba a entender que el día de su "partida" estaba próximo. Recibió entonces una serie de trece himnos, los que llegaron con cortos intervalos entre unos y otros. Esa serie fue considerada por él como una especie de sinopsis de su doctrina. Recibió así el

nombre de "Cruzeirinho", ya que el himnario completo se llamaba *EL CRUCERO.*

Sus dos últimos himnos tienen referencias a sus muerte inminente. El penúltimo dice a cierta altura:

> Iba haciendo un viaje
> Iba pensando en no volver
> Los pedidos fueron tantos
> Me ordenaron regresar

El postrero, "Pisé en la Tierra Fría", recibido poco después de su cumpleaños en el mes de diciembre de 1970, es todavía más explícito cuando dice:

> yo entrego a Dios
> Y mi cuerpo a la sepultura.

En ese tiempo él se preocupaba mucho con la continuidad de su trabajo. Según Percília Matos da Silva, quien relata sus últimos días, él llegó a decir a sus seguidores:

> Yo no siento dolor. Yo no siento hambre. Lo que yo siento es no tener a quien entregar mi trabajo. Y nostalgia de ustedes. Yo siento una nostalgia tan grande de ustedes que es esto lo que me está abatiendo.

A finales de junio de 1971, él llamó a uno de sus seguidores más próximos, Leôncio Gomes y le entregó la dirección de los trabajos diciendo:

> Leôncio, tú vas a tomar la dirección de los trabajos. Tú no vas a ser jefe. La jefatura es solo conmigo. Pero quédate ahí para recibir a las personas, para enseñar la doctrina y todo bien. Escucha lo que te estoy diciendo, no hagas más de lo que te estoy entregando. Porque si alteras alguna cosa, tú no vas a resistir.

El día 30 de junio, él y sus seguidores se reunieron para la concentración que se acostumbraba practicar los días 15 y 30 de cada mes. Al final él preguntó:

– ¿Quién fue que vio mi entierro?

Los presentes dijeron que no habían visto nada y él dijo que había recibido un remedio y que quedaría bien.

– Y ¿qué remedio es ese Maestro?
– Es un remedio que hay en todo lugar– continuó. Ya llegué a un salón donde había una mesa ordenada, toda compuesta con las sillas en su lugar, solo había una silla vacía, la de la cabecera.

Fue entonces cuando la Virgen Madre Soberana llegó a su lado y dijo:

– De hoy en adelante, usted es el jefe general de esta misión.

Fue así que después de 50 años de trabajo él recibió su comando espiritual.

– Tú eres el jefe. En el cielo, en la tierra y en el mar. Para todos los efectos. Todo aquel que de ti se acuerde y te llame de corazón, y confíe, recibirá la luz.

Eso fue el día 30 de junio de 1971. El día 6 de julio, él se fue. Y la historia del remedio es la tierra donde se pisa. ¿Él no fue para debajo de la tierra? Y nadie entendió. ¿Él no dijo que hay en todo lugar? Es la propia tierra...

Doña Percília sigue ese relato contando sus últimos momentos con el Maestro Irineu:

Todos los días, cuando yo salía de aquí, iba allá. Y si no iba, él reclamaba. Aquel día yo fui. Él estaba alegre, alegre. Parecía que no estaba sintiendo nada. Conversaba y contaba historias. Me quedé un tiempo allá y le dije que iría a regresar a casa a hacer el almuerzo. Él dijo:
–Tú no vas. ¿Estás con hambre?– y le llamó a la chica para que ponga el almuerzo en la mesa.
–Tú no te vas ahora. Quiero conversar contigo.
¡Él estaba en la mayor alegría contando todo!
Yo pensé: "¡Gracias Dios!" ¡Él está bien! Y le dije:
–Mañana me voy a la calle porque voy a recibir.
–¡Anda, puedes ir!
Cuando dieron las tres de la tarde, dijo:
–Si quieres ir a la casa ahora , puedes ir.
Ahí, él me bendijo y me dio una recomendación como nunca antes lo había hecho. No entendí nada.
Lo vi tan alegre que no sospeché nada.
El me recomendó que yo fuera muy feliz. Salí tranquila... y satisfecha.

Esa misma tarde Percília fue informada de la muerte del Maestro Irineu.

Hubo mucha consternación y fue realizada una ceremonia fúnebre en la que sus seguidores, al caer la noche, cantaron sentados y sin acompañamiento de instrumentos musicales, su himnario completo. En el intervalo, comúnmente hecho en medio del himnario, se celebró el ritual fúnebre que él había enseñado, conocido como "misa". Al día siguiente, vestidos del uniforme blanco y acompañados por una banda, sus seguidores le llevaron al túmulo, envuelto en la bandera brasileña, y lo enterraron cerca a la casa, en un local que él mismo había escogido. El entonces gobernador del Acre compareció con una comitiva, decretó el luto oficial durante tres días y ordenó que la sepultura se realizara con honras militares.

Después del fallecimiento del Maestro Irineu, hubo un período de adaptación entre sus seguidores que acabaron por constituir diferentes grupos con distintos líderes. Uno de los puntos de desacuerdo que surgió entre ellos se relacionaba con la cuestión de la divulgación de su doctrina. Algunos sustentaban que el Maestro Irineu nunca había pretendido evangelizar a la humanidad. Como evidencia de esto se apuntaba el hecho de que el Maestro Irineu no había creado filiales de su centro y había mantenido el principio de que no se debe invitar a personas para que prueben el Daime (Jaccoud 1992:68). Otros recuerdan su himno Nº 178 "De las virtudes", en el que él habla de adoctrinar al mundo entero, y enfatizan en la manera cómo él recibía a todos quienes llegaban a él.

Esas contradicciones en la interpretación llevaron a que sean tomadas diferentes actitudes con los nuevos adeptos. Mientras algunos se resisten a la participación de nuevos integrantes en los trabajos, otros reciben a todos de brazos abiertos, ignorando incluso aspectos de descrédito de sus pasados. Se empeñan ahora en llevar el Daime y su mensaje no solo al resto del Brasil sino también al extranjero.

Capítulo 2
LOS RITUALES DEL DAIME

El Maestro Irineu, líder comunitario y fundador de una nueva religión, fue en su tiempo conocido sobre todo como un gran curandero. Su fama recorría la región e incluso miembros de la élite iban a consultarlo. Sus trabajos públicos comenzaron después de su traslado a Rio Branco en 1930. Inicialmente contaba con un pequeño grupo de seguidores. Percília Matos da Silva cuenta que al conocerlo, en 1934, éstos eran solamente seis. En aquellos comienzos todavía no se usaba uniforme durante los rituales, los que deberían ser en muchos aspectos, similares a los trabajos de *pajelança* realizados por otros curanderos de la región. La doctrina daimista estaba todavía en proceso de formación ya que su tronco básico, el himnario del Maestro Irineu, El Crucero era todavía una pequeña colección de tres himnos.

Al poco tiempo su himnario fue creciendo, su fama se difundió, aumentando también el número de sus seguidores. Eso requería mayor organización del centro, y fueron instituidos los días de trabajo de curación, los días de concentración y estudio y los días reservados a la alabanza y al canto de himnos. Originalmente todos estos rituales se efectuaban en la propia casa del Maestro Irineu, pero después de algún tiempo, los himnarios pasaron a ser realizados todos los domingos entre las 14 y las 16 horas, en las casas de sus seguidores, por tur-

no. Si ese tiempo hubiese sido demasiado corto para que se cantara un himnario entero, se cantaba una parte, dejando el resto para las siguientes semanas.

El Maestro Irineu instituyó también la celebración de determinados días consagrados a algunos de los santos de mayor devoción popular, así como algunas fechas más específicamente pertinentes a la doctrina daimista. En esas ocasiones los participantes usaban un traje de gala, el "uniforme blanco" y cantaban toda la noche. Al inicio, una vez que tanto el Maestro Irineu como sus seguidores tenían un número reducido de himnos, se cantaban sucesivamente todos y después se regresaba al inicio, repitiendo esa serie de himnos cuantas veces fuera necesario hasta el amanecer.

El uniforme, tal como es usado actualmente, fue recibido por el Maestro Irineu sólo en 1957, durante un largo viaje que realizó hasta el Marañón. Se dice que después de dos días y dos noches mirando, él tuvo la visión del actual uniforme. Aun así, todavía habían ciertas diferencias. Los hombres por ejemplo, usaban en las mangas de sus uniformes blancos las mismas cintas de colores usadas aún hoy por las mujeres. Y, al contrario de una estrella de seis puntas, usaban como distintivo una rosa de lentejuelas en el uniforme femenino.

Los rituales de curación, realizados preferencialmente los miércoles, eran bastante simples. Consistían básicamente, en sesiones de concentración. Actualmente las iglesias del Alto Santo todavía realizan esos rituales de una manera mucho más próxima a la del Maestro Irineu. Según Luís Mendes do Nascimento, líder de una de esas iglesias, cuando alguien se presenta pidiendo auxilio, se hace una evaluación de la gravedad del caso y se marca el día para el trabajo. De acuerdo con el mal a ser tratado, se calcula el número de sesiones que serán necesarias. Su número, que siempre debe ser impar, puede variar entre uno y nueve. Impar también debe ser el número de partici-

pantes del equipo de curación que realiza el ritual. Generalmente varía entre tres y nueve personas. En relación al número de pacientes que serán tratados y sus acompañantes, no hay ninguna regla específica.

En esas ocasiones el daime es servido primero a los pacientes, que generalmente reciben grandes cantidades del té (excepto aquellos con problemas mentales, quienes reciben menos). Las dosis servidas a los asistentes y a los participantes del equipo de curación son menores, ya que, de acuerdo a Luís Mendes, "ese es un trabajo en el que la persona no puede desprenderse. Tiene que estar consciente durante todo el tiempo que está trabajando para el enfermo".

Buscando mantener la mente sintonizada en pensamientos positivos, los miembros del equipo de curación se responsabilizan por el mantenimiento de una "corriente de curación" que no debe ser perturbada y que sirve de foco para todo el ritual. En cuanto no se completa la serie de trabajos prescritos, tanto ellos como los pacientes deben conservar una abstinencia de sexo y de alcohol y, en los días de los trabajos, deben evitar comidas pesadas.

Sin ninguna gran formalidad comienza después del *despacho*[1] de daime una sesión de concentración que suele durar una hora, aunque en ciertas ocasiones pueda extenderse por dos horas.

Terminado el tiempo se verifica el estado de los presentes, especialmente de los enfermos. Si todavía están "mirando", se cantan algunos himnos apropiados del Maestro Irineu o de otros daimistas. Según ese informante "el Maestro dejó la con-

1 Pago anticipado del favor que se espera de Exu que llevará el recado al ORIXÁ, a quien está ligado aquello que se desea obtener afectivamente.

centración a algunos himnos como relajación, como complementación".

En cuanto no se concluye la serie de trabajos predeterminada, se encierra cada sesión rezando tres veces el Padre Nuestro y el Ave María y una vez el Salve Reina, finalizando con una alabanza a Dios y a la Virgen. Al encerrarse la serie como un todo, se recita una fórmula en que el encerramiento de los trabajos es explicitado de forma definitiva.

De acuerdo con la doctrina daimista, las enfermedades son más que el resultado de una disfunción orgánica individual, siendo necesario apreciar su doble naturaleza: corporal y espiritual, y verla en su dimensión cosmológica. Desde ese punto de vista, los males son fundamentalmente el producto de relaciones desarmónicas establecidas por el enfermo sea con la ley divina o con su grupo social.

Así, de acuerdo al antropólogo Monteiro da Silva, los daimistas distinguen dos tipos de condición de acuerdo a su etiología.

Primero, las generadas por el propio enfermo que transgrede la ley divina. Esa transgresión puede ser el no cumplimiento de los deberes religiosos, la no aceptación de poderes sensitivos o su utilización para perjudicar a alguien.

A través de los trabajos espirituales, esas enfermedades pueden ser tratadas, exigiéndose que los enfermos se disciplinen y corrijan sus errores. Las enfermedades o visiones terroríficas que puedan acometer al sujeto son vistas como símbolos de errores practicados, y su propia expiación.

Segundo, las provocadas por terceros en diferentes situaciones patogénicas como:

a) presencia en el ambiente de "malos fluidos" o espíritus maléficos;
b) presencia en el individuo de influencias maléficas enviadas por terceros (mal de ojo, macumba, etc.);
c) enfermedades cármicas o "sentencias", resultado de faltas cometidas en encarnaciones pasadas.

Este tipo de mal es de tratamiento más difícil y las "sentencias" son consideradas incurables en términos físicos, exigiendo una postura de humildad y amor para su superación a nivel espiritual y eventualmente, para una "buena muerte".

Aquellas enfermedades debidas a diferentes tipos de influencias maléficas, pueden ser tratadas a través de una especie de ritual de exorcismo llamado "trabajo de mesa" o "trabajo de cruces". En este se reúnen nueve personas, incluyendo al paciente, en torno a una mesa, cada una asegurando una cruz y una vela. El ritual es corto, incluye el canto de un himno del Maestro Irineu "La línea del Tucum", que habla de "espantar" las malas acciones, y la recitación de una fórmula exorcista en latín, proveniente del libro Cruz de Caravaca - tesoro de oraciones en sus ediciones más antiguas. Algunas veces ocurren episodios dramáticos cuando el paciente, o tal vez alguna otra persona presente, evidencia señales de posesión, negándose a tomar el daime o perturbando de otras maneras el orden de la sesión. En esos casos, ella debe ser calmada, y cuando eso no sea posible, se puede apelar a otras medidas más enérgicas para subyugarla, incluyéndose ahí hasta la posibilidad de amarrarla y obligarla a tomar daime.

Ese "trabajo de mesa" puede también ser usado para combatir un hechizo. Pues la doctrina daimista admite que en otras líneas espirituales ciertas personas sean capaces de lanzar hechizos y que éstos puedan perjudicar a aquellos contra quienes son dirigidos. Pero se dice que el Maestro Irineu no deseaba fomentar esas ideas, según Luís Mendes, para "evitar que

se dejase de poner a Dios en el corazón para poner al diablo en su lugar: Quien hace macumba acaba hechizándose a sí mismo. Y cuando alguien coloca en la cabeza la idea de que está mal, acaba atrayendo cosas malas para sí. "Debilidad de pensamiento". El Maestro Irineu, en determinada ocasión, llegó inclusive a negar la existencia de hechizos diciendo: "Muchacho, eso no existe, ese asunto yo ya busqué y no encontré, ya lo busqué hasta en el infierno y no lo encontré".

A pesar de que su doctrina evidencia un alejamiento de ciertos aspectos de la *pajelança* de tradición indígena, ésta debería ser importante referencia para él y sus clientes y seguidores. Los *pajés* eran el mejor recurso disponible para la mayoría de los acreanos de la época del Maestro Irineu. Estos eran demasiado pobres para tener acceso a cuidados médicos, e incluso si no lo fueran, los servicios de salud de la región eran muy precarios.

Los *pajés* o curanderos frecuentemente son médium que tienen como actividad principal atender a clientes en busca de alguna forma de auxilio, generalmente por enfermedad. Acostumbran recibir a sus espíritus de manera tranquila y discreta, frecuentemente usando plumas de papagayo y *maracás* [1] tanto para invocar a los espíritus como para realizar diversos otros ritos en el decorrer de la sesión de atención a un cliente. Debido a eso son también considerados como pertenecientes a la línea de "pluma y *maraca*", o de la *sacaca*[2].

A pesar de sus raíces culturales africanas, el largo contacto que el Maestro Irineu tuvo con las tradiciones de la floresta y el uso de la *ayahuasca* parecen justificar la suposición de que sus prácticas deberían ser inspiradas en ese tipo de *pajelança*. El hecho de que esa línea sea conocida como "línea de

1 Especie de pandero hecho de calabaza, producido por los indios.

2. Pequeño árbol de la familia de las enfarbiaceas de la floresta amazónica.

la *jurema*"[1] llama también la atención para la posible utilización no solo de esa "planta de poder" sino también de otras substancias de origen vegetal dotadas de propiedades sicoactivas, como la *ayahuasca*, por ejemplo.

Incluso diciendo que en la actualidad ya no se existe un culto de *pajelança* propiamente dicho, el antropólogo Chester Gabriel clasificó los elementos de origen indígena que se encuentran difundidos entre las diferentes prácticas mediúnicas en la Amazonia actual. Algunos de esos elementos hacen o hicieron parte de las prácticas rituales enseñadas por el Maestro Irineu; otros no, o por lo menos no se tiene noticias de ellas.

Gabriel resalta la importancia dada al enfoque de la curación, el uso de ciertos objetos rituales como plumas y *maracas* y el uso del tabaco, generalmente en forma de cigarros de tabaco envueltos en cáscara de *tavari*[2] cuyo humo era soplado sobre el cuerpo del paciente. También es grande el uso de hierbas, maderas, infusiones y ungüentos naturales, así como la utilización de aguardiente que se frota en las partes afectadas del cuerpo del paciente o se incluye en las mezclas de hierbas. Se dice que en algunos casos es usado incluso como substituto de ciertas bebidas intoxicantes indígenas (como la *ayahuasca*).

Otra característica de esta línea, encontrada todavía en algunos casos aislados, es el acto de chupar la parte afectada del cuerpo del paciente y la aparente extracción de objetos. Los espíritus - guías recibidos por esos *pajés* son los de las tradiciones africanas acrescentadas de "encantados" (niños que desaparecieron y no murieron sino que simplemente se volvieron "encantados), y los "compañeros del fondo" (más comunes en el norte de Amazonas y Pará, incluyendo una larga serie de es-

1 Nombre de persona.
2 Árbol de la Amazonia.

píritus de ríos y de lagos: *la Marsopla Tucuxi, boas, sucuris*[1], varios peces y una infinidad de sirenas), así como de una larga serie de espíritus de indios. Estos son comúnmente considerados como indicadores del origen indígena de la línea, pero pueden ser encontrados en sesiones de umbanda por todo el Brasil.

El Maestro Irineu era conocido como un gran curandero y conocedor de las plantas medicinales, y a pesar de que no hay evidencia de que él haya solido chupar partes del cuerpo de sus clientes, otros elementos de la *pajelança* tradicional hicieron parte de sus prácticas. Hasta ahora los rituales daimistas utilizan el *maracá*, llamado por algunos de "instrumento de poder" y a pesar de que no se utilice más tabaco o alcohol en las sesiones, existen relatos de su utilización en el pasado.

En ciertas ocasiones el Maestro Irineu, así como los ayahuasqueros peruanos, utilizaban tabaco en sus curaciones. Para algunos él servía un "daime curado", soplando el humo de un cigarro sobre el vaso ya lleno y tapándolo por algunos instantes con la mano. Al retirarla y entregar el vaso para que beba el cliente, éste, a más de sentir el sabor amargo de la bebida, recibía también el humo del tabaco en la cara. Pero el informante que hizo esta revelación explica enseguida que el Maestro Irineu podía hacer eso "porque tenía dominio sobre el tabaco". Además lo que usaba era plantado por él mismo o por uno de sus seguidores y no era comparable a los cigarros producidos industrialmente y mezclados con diversos productos químicos.

Los *pajés* suelen adoptar varios tipos de tratamientos y frecuentemente recetan medicamentos que pueden provenir tanto de la floresta como "de la farmacia". En relación a esto, se cuenta que cuando el Maestro Irineu recibió el don de la curación de la Reina de la Floresta, ella le dijo que él tendría mucho

1 Variedad de cobra gigante del Brasil.

trabajo pues debería usar varias botellas, cada una para un tipo de enfermedad. Por eso, para ayudarlo ella reunió todos los remedios en uno solo, el daime, que serviría para tratar cualquier tipo de problema. Pero "como las personas tenían poca fe, el Maestro Irineu se valía de otras plantas curativas, y a veces, bajo la influencia del daime sacaba receta de remedio de farmacia". Corroborando esa observación, su seguidor Sebastián Jaccoud relata que al nombrar como su sucesor a Leôncio Gomes da Silva, el Maestro Irineu habría dicho: "Yo sólo no le concedo autorización para sacar receta" (Jaccoud 1992: 50).

En relación a los espíritus - guías invocados por el Maestro Irineu, a más de los santos del catolicismo popular, cabe recordar que el segundo y tercer himnos de su himnario son dedicados a los espíritus Tuperci y Ripi. La naturaleza de éstos es poco explicada, pero sus nombres, así como el de otro espíritu mencionado, Currupipipiraguá, parecen originarse de raíces indígenas. Hay también himnos para Equior, la Princesa Soloína y los Reyes Magos llamados Agarrube, Tintango y Tintuma, provenientes tal vez de tradiciones *caboclas* más antiguas (los nombres dados a los Reyes Magos tal vez denoten una influencia mestiza peruana). Llama también la atención el gran número de invocaciones a los astros como el sol, la luna y las estrellas, así como a entidades relacionadas a los elementos de la naturaleza como la Reina de la Floresta, la Estrella de Agua, Flor de las Aguas, etc.

Capítulo 3
EL PADRINO SEBASTIÁN Y LA DOCTRINA DE LOS ESPÍRITUS

La doctrina del Santo Daime mantiene a partir de sus orígenes en el curanderismo shamanístico, una característica altamente dinámica y plástica. Conforme se relató, después del "pasaje" del Maestro Irineu, su movimiento se subdividió en diferentes "líneas".

Una de éstas, liderada por Sebastián Mota de Melo, el "Padrino Sebastián", se mostró más abierta a varias influencias que se manifestaban en la sociedad en general y tuvo mayor difusión. Esta nueva línea, a más de reforzar ciertas características oriundas del kardecismo, también implicó una revaluación de los fenómenos de posesión que ocurren ocasionalmente en trabajos del Daime y que fue representada en términos de adoctrinamiento hecho por el Padrino Sebastián, de uno de los más poderosos exus[1] de la tradición umbandista, el Tranca-Rua.

La historia comienza el 7 de octubre de 1920, en la plantación de caucho Adélia, municipio de Eurimepé (AM), en el valle Juruá, con el nacimiento del niño Sebastián Mota Melo. Hijo de una mujer dotada de poderes mediúnicos, ya en la infancia él también era sujeto a ese tipo de experiencias, habiendo tenido diversas veces la sensación de desprenderse de su

1 Diablo, demonio, espíritu maligno.

cuerpo y viajar por lugares distantes. Se dice que en uno de esos "vuelos" él habría ido hasta Natal, donde conoció por primera vez a Rita Gregorio, que más tarde vendría a ser su esposa.

Conforme relata Alex Polari de Alverga en su biografía del Padrino Sebastián, él también era propenso a tener visiones de los seres espirituales que habitaban la floresta. Esos episodios nos llevaron precozmente a un fuerte sentimiento de predestinación, de que la vida le reservaría una importante misión espiritual.

Más tarde tuvo sus intereses por asuntos relacionados a la espiritualidad aún más estimulados debido a problemas enfrentados por su madre y atribuidos a un incorrecto desarrollo de su mediunidad, que la habría dejado expuesta al asedio de "espíritus obsesionantes" que le atormentaban la vida.

Habiéndose agravado de su condición y carente de cualquier tipo de atención siquiátrica o espiritual, ella pasó a ser confinada en un cuarto, y cuando empeoraban sus crisis, llegaba incluso a ser encadenada. Sin ningún tipo de orientación, Sebastián Mota, ahora ya adulto, intentaba ayudar a su madre "trabajando" con sus espíritus obsesionantes. En esa época conoció a un médium de formación kardecista quien se convirtió en su compadre y pasó a orientarlo. Comenzó con instrucciones sobre cómo lidiar con los obsesionantes de su madre. "Compadre Oswaldo", como el Padrino Sebastián lo llamaba, fue de a poco, transmitiéndole los fundamentos de la tienda espírita. Pero en diversas ocasiones le dijo que podría ayudarlo sólo a iniciar su desarrollo, el mismo que más tarde tendría que proseguir en Rio Branco.

Luego el Padrino Sebastián se volvió conocido en los alrededores y, en una región totalmente privada de asistencia médica, pasó a ser visto como un gran curandero, tratando males

como la picadura de culebra, "la *espinhela*[1] caída", "el quebranto", el hueso quebrado, la herida de bala y problemas espirituales. Según decía, él era médium y "actuaban" dos seres espirituales, el Dr. Bezerra de Menezes y Prof. Antonio Jorge, conocidos guías kardecistas.

Algún tiempo después, por invitación de parientes de su esposa, se trasladó con la familia a la Colonia 5000, en los alrededores de Rio Branco. Allá, ya viviendo en comunidad, continuó su actividad de curandero y de adoctrinador de espíritus. Con su hijo Alfredo en la presidencia de la mesa, Padrino Sebastián actuaba como médium recibiendo tanto "guías" como sufridores. Como dice su hijo Alfredo:

> El viejo se concentraba con las dos manos y hacía la llamada. De repente comenzaba todo a temblar, al punto de que a veces nosotros teníamos que agarrarlo. Ahí llegaba el Profesor. Saludaba a todos y decía todo lo que estaba ocurriendo de errado en nuestro medio. Pasaba unas descomposiciones serias y todo el mundo se quedaba allí con el rabo entre las piernas. Normalmente, en caso de alguna curación, él tamborillaba los dedos como si estuviera escribiendo las recetas en una máquina de escribir. Después él salía y llegaba el Dr. Bezerra de Menezes para ejecutar las recetas y hacer las operaciones (Alverga, 1992 p.79).

El Padrino Sebastián mantuvo ese tipo de trabajo ayudando a los vecinos y familiares por varios años, manifestando durante ese tiempo el don de la *glossololia*, o sea, de hablar en lenguas desconocidas. Durante ese tiempo siempre se mostró apoyado por sus dos guías. Según su discípulo Alex Polari de Alverga, si el Compadre Oswaldo marcó la primera parte de su iniciación, el Profesor Antonio Jorge fue el mentor que lo guió en plena madurez, fijando su mediunidad y sus dones de cura.

---

1 Paletilla de la boca del estómago. *Ter a espinhela caída*: sufrir de debilidad general.

Pero cuando en 1965 el Padrino Sebastián conoció al Maestro Irineu, esa entidad espiritual le anunció que se estaba abriendo un nuevo camino para él y que durante un plazo de diez años él cesaría de "actuar", a no ser en caso de emergencia. Pasado ese tiempo, el guía regresó para decir que se separaría permanentemente, dejándolo libre para seguir plenamente el camino del Daime.

El encuentro del Padrino Sebastián con el Maestro Irineu se debió a una grave y repentina enfermedad causada, según él, por hechizo.

> Estaba tomando leche en una escudilla encima del *jirau*[1] de la cocina. El asunto vino como un rayo. ¡Pum! Sentí el golpe en el mismo momento en que dije hasta una mala palabra, que en aquella época yo todavía era medio bruto. La cosa quedó por allí hirviendo y picando durante un mes. Después me lancé a empeorar.
>
> Fui a Rio Branco. Estuve en un centro espírita, macumbero. Ningún doctor consiguió ayudarme y hubo incluso quien me desengañase más. Fue un hechizo bien puesto. Pasé más de un año en esa agonía. En una hora como ésta yo estaba en los mayores sufrimientos de mi vida! Trabajaba todo el día, pero cuando daban las cuatro de la tarde, comenzaba a subir dentro de mí esa cosa y retrocedía atrás. Duraba de las cuatro de la tarde hasta las ocho de la noche. Todos los días era ese sufrimiento. Había días en que yo llenaba una bacinilla: era una baba horrible. Incluso me fui a valer de una macumbera para ver si ella atinaba con el hechizo. Pero cuando me vio, fue ella quien quiso valerse de mí; que estaba a punto de morir, pidió ayuda y al día siguiente ella murió. Fue ahí que alguien me dijo "Ve a donde el Maestro Irineu". Yo pensé un poco y dije: "Es verdad. Voy donde el Maestro Irineu" (Alverga, 1992, p. 81).

1 Mesa rústica de hacienda.

Al día siguiente, el Padrino Sebastián fue a casa del Maestro Irineu, a quien relató su sufrimiento. Siguiendo sus instrucciones tomó el Daime, y después de un tiempo se vio caído en el piso. La experiencia por la cual él pasó retoma un tema shamánico clásico, el desmembramiento y reconstitución del cuerpo del shamán. En sus palabras:

> Bien, ahí el viejo cuerpo cayó. Quedó allá en el piso. Y yo, ya fuera del cuerpo, me quedé mirando aquel despreciable viejo extendido, que era yo. De repente se presentan dos hombres que eran las dos cosas más lindas que yo haya visto en mi vida. Resplandecían como el fuego. Ahí ellos agarraron y sacaron mi esqueleto de dentro de aquella carne, sin hacer daño. Y vibraban todo de un lado a otro. Yo del lado de acá mirando. Quitaron todo lo que era órgano. Uno de ellos se quedó sujetando el intestino con las manos. Agarraron una especie de gancho, abrieron, partieron y sacaron tres insectos del tamaño de una uña, que era lo que yo sentía andar para arriba y para abajo. Ahí uno de ellos vino bien cerca de mí, era aquel que estaba sentado así, al lado del cuerpo que continuaba extendido en el piso, y dijo: ¡Aquí está!. Quienes te estaban matando eran esos tres bichos, pero de esos tú no mueres más". ¡Ahí ellos cerraron y ya! ¿Tú ves algún remiendo? No hay. Gracias a Dios quedé bueno, igual a un niño" (Alverga, 1992, p. 84).

A partir de entonces el Padrino Sebastián pasó a frecuentar la casa del Maestro Irineu, de quien luego se convirtió en uno de los principales colaboradores hasta su muerte en 1971. Dentro de la tradición diamista su enfermedad fue interpretada como un llamado para un estudio interior y para un testimonio de fe y humildad. Para los seguidores del Padrino Sebastián, en esa ocasión, a más de darse una curación, se habrían también cumplido designios del destino que visaban el "reencuentro" de dos gigantes espirituales que ya habían sido muy próximos en encarnaciones anteriores.

Pero es también importante subrayar la cuestión del hechizo que habría sido hecho contra el Padrino Sebastián, atribuido a algún hechicero o umbandista despechado con sus sucesos que acababan por liberar a muchos de la esfera de influencia de la magia negra. La preocupación con la hechicería está muy presente en la cultura popular amazónica y, a pesar de ser invocada raramente por los daimistas en los días actuales, parece que en aquella época habría sido más común entre ellos, entrando en fase de declinación al final de la década de 1970.

Cabe también recordar que en esa época, la manutención de la Colonia 500 en los moldes comunitarios adoptados hasta entonces ya no se mostraba viable debido a la deforestación de la región y al agotamiento de las tierras. Se iniciaba un arduo proceso de cambios y de colonización en una nueva plantación de caucho, el llamado Río del Oro. Antropólogos e historiadores han mostrado que en momentos de incertidumbre e inestabilidad como esos, es frecuente el surgimiento de episodios relacionados con la hechicería y los acontecimientos que comenzaron a ocurrir en la Colonia 500, enfatizaron ese tema.

El Padrino Sebastián, que desde hace mucho tiempo se ocupaba con la cuestión de la mediunidad y de los "espíritus sufridores", tuvo en esa época una serie de presagios. Sentía que se avecinaba un enfrentamiento, oriundo de una línea espiritual con la que aún estaba poco familiarizado. En esas ocasiones, caballeros vestidos de negro, *sacis*[1] o negros, lo desafiaban a una pesada lucha en la que serían puestas a prueba su firmeza y su fe en el Daime.

Entonces apareció un individuo conocido como "Ceará" quien se pensaba que tenía una gran capacidad en el servicio

1 Ser imaginario que recorre de noche los brezos bajo la forma de un negrito tocado de un gorro rojo.

de las fuerzas del mal. Diciendo que la entidad para la que trabajaba le prohibía tomar el daime, él mismo se aproximó a los frecuentadores de la Colonia 500, ofreciéndose para "quitar la falsedad de su medio" o "desenvolver" situaciones individuales difíciles. Fijó un pequeño *terreiro*[1] y luego pasó a realizar una gran variedad de trabajos. El Padrino Sebastián, siguiendo "instrucciones del Astral", permitió que él trabajase en la comunidad durante cinco meses. Su esperanza era que el "aparato" del *macumbeiro*[2] y la entidad a la cual servía cayesen bajo la influencia del daime y que eso llevase a un eventual adoctrinamiento de aquella satánica y a la realización de una importante misión de caridad a la cual se sentía destinado.

De hecho, algún tiempo después, durante un himnario de San Juan, Ceará pidió daime para algunos de los espíritus con los que actuaba ("todo animal bravo que necesitaba de doctrina", según decía).

Resaltaba sin embargo, que el principal Tranca-Rua, aquel a quien llamaba de "Señor Mayoral", todavía no quería tomar la bebida. A partir de entonces el Padrino Sebastián pasó a dar daime a Ceará, cuando éste se manifestaba bajo la posesión de *caboclos* o de otras entidades no adoctrinadas. En esas ocasiones, a través del aparato Ceará, éstos hacían frecuentes denuncias de conductas erradas por parte de miembros de la comunidad, llevando a disputas personales y a la disensión en la colonia 5000. Incluso estando fuera del estado de trance, el propio Ceará contribuía directamente para la exaltación de los ánimos, seduciendo a algunas mujeres de la comunidad. En ese ambiente perturbado, Ceará parece haber conseguido incluso, llevar a algunos a "pactar conscientemente con la maldad", probablemente envolviéndose en prácticas de ma-

1 Espacio de tierra ancho y plano terrado donde se realizan las ceremonias religiosas.

2 De *macumba*: ceremonia de hechicería de los negros con cantos y bailes.

gia negra. El Padrino Sebastián, sintiéndose en medio del fuego cruzado de una "batalla astral", clamaba a sus seguidores a que encaren los acontecimientos como un "estudio espiritual". El propio Ceará se presentaba como "instrumento de disciplina" para el pueblo, diciendo: "¡Ahora yo quiero ver quien está con el barbudo!" (Padrino Sebastián)" Yo voy a mostrar todos los poderes que están escondidos en esta comunidad". Y el Padrino Mario, otro importante líder, decía:

> Esos aparatos que trabajan contra nosotros son nuestros jueces. No podemos dejar de reconocer su papel. Son ellos que vienen a cobrarnos. Son ellos que piden las cuentas y que preguntan así: "Miren ¿Pero la vida de ustedes no es santa? ¿Entonces están con miedo de qué?" (Alverga, 1992, p. 124-5).

Poco a poco las diferentes autoridades que aparejaba Ceará, comenzaron a tomar daime y a ser adoctrinados. Según el relato de Alverga, eso parecía entristecer al *macumbero* que, incluso sintiéndose en vía de ser derrotado, insistió en continuar en una dura batalla contra el Padrino Sebastián, durante la cual, él mismo llegó a dudar de que aún estuviera "dentro de la línea". Inclusive después de haber comenzado a tomar daime, cuando actuado por diversas entidades, Ceará se rehusaba a tomar la bebida fuera del estado de posesión o cuando estuviera incorporando al Tranca-Rua. Decía que el día que hiciera eso, habría perdido su batalla.

Cuando estaba cerca de expirar el plazo de cinco meses dado por el Padrino Sebastián para que Ceará mostrara su trabajo, éste anunció su derrota y su intención de irse. En otra ocasión hasta llegó a tomar daime, pero salió antes de terminar la sesión alegando que ya había visto "todo lo que tenía que ver". Pero unos días después fue víctima de un crimen pasional viniendo a fallecer.

Sin embargo, a pesar de la muerte de Ceará, la entidad espiritual Tranca-Rua continuó preocupando al Padrino Sebastián y a sus seguidores.

Poco después, durante las celebraciones de San Juan, el Padrino Sebastián tuvo una fuerte actuación demostrando dificultad para mantenerse sentado y llegando hasta a caerse. A pesar de haber conseguido recomponerse a tiempo de regresar para el final de la ceremonia, desde ese momento sintió que traía al Tranca-Rua preso en su propio aparato. A partir de entonces, su salud empeoró sensiblemente y surgieron innumerables problemas en sus relaciones con la comunidad, existiendo hasta una contestación abierta contra su liderazgo y el de su hijo, Padrino Alfredo. Fueron muchos los sufrimientos del Padrino Sebastián que, según Alfredo, en diversas ocasiones pasó varios días dando bocanadas de bolas de sangre.

> Ahí el Tranca-Rua bajaba y decía: ¡Eso no es de él¡. Es mío, fui yo que tenía en mi papo. Sangre de gallina negra y de todo lo que anduve haciendo por ahí, ¡no es de él! (Alverga, 1992, p.129).

Pero a pesar de traer grandes sufrimientos para su nuevo "aparato", Tranca-Rua era percibido como queriendo ser adoctrinado, conforme dice el Padrino Alfredo:

> El viejo, pobrecito, estaba agarrando su cruz, que era para que él pase lo que Cristo pasó, y, en relación al Tranca, él valorizaba la doctrina más que nosotros mismos. Decía: "Esos remedios de ustedes son de gran valor, pero yo puedo curarme sólo si ustedes se esmeran. Si ustedes actúan así, está curado el Tranca, el Trancado está curando en todos y en cada uno". Dije "está bien" (Alverga, 1992, p.130).

La salud del Padrino Sebastián continuó empeorando hasta que un día, en su cama de enfermo, incorporó a la entidad Ogum Beira Mar, que se presentó como mensajero para resolver la cuestión de aquel que muy respetuosamente llamaba

de "Rey Tranca-Rua". El Padrino Sebastián, cuyo aspecto mejoraba enormemente durante esa incorporación, se transfiguró nuevamente en Tranca-Rua o Satanás, sea cual fuere el nombre que venga a dársele, tomando el aspecto de un ser lisiado que pedía perdón por sus crímenes y decía que los remedios que le estaban dando (Daime y Santa María) lo estaban curando. Su mal, decía él, era causado por los celos y envidia que había sentido delante de Dios y, continuaba, eran los hombres los que le alimentaban por sí mismos, al esconjurar el diablo con palabras de la luz del sol y después seguir sus deseos a oscuras. Tranca-Rua pedía entonces la oportunidad de ser aceptado como hermano y prometía a cambio celar y permitir sanar al Padrino Sebastián.

El Padrino Alfredo respondió entonces que lo aceptaba como hermano y Tranca-Rua declaró que desde entonces estaría a favor de Dios y de la doctrina. Prometió también atender pedidos para lidiar con "pensamientos en vano", pero enfatizó: "conmigo al lado, es bueno andar correctamente". Hizo también la exigencia de que cada uno debía comprender la actuación satánica en sí mismo, y al mismo tiempo amor y practicar la caridad con esos seres. Deberían corregirlos a través del esfuerzo de corregirse a sí mismos. De esa manera atraerían sólo cosas buenas. Para los daimistas ese episodio sirvió para confirmar la noción de que todos pueden recibir el perdón de Dios, independientemente de la gravedad de sus crímenes, siendo suficiente el pedir perdón.

Finalizando su discurso de conversión, Tranca-Rua ordenó que se hiciera una casa para dar luz a todos los espíritus que iban a llegar y que se debía trabajar por su limpieza y cura, caso contrario todos irían a sufrir. A partir de entonces, se construyó la casa de la Estrella, inicialmente en el Río de Oro, y después de que éste fue abandonado, en el Mapiá, fue erguida la nueva sede del grupo. Allá, en una pequeña sala de forma

hexagonal y en torno a una mesa central en forma de estrella de seis puntas, se celebraron ceremonias dirigidas al adoctrinamiento de espíritus y a la curación de enfermos. En el piso, al pie de la mesa central, se enciende una vela para el Tranca-Rua, y del lado de fuera del recinto, otra para las almas.

Capítulo 4
EL CIELO DEL MAPIÁ

Una de las características notables del Padrino Sebastián era su apertura de espíritu que lo llevaba a acoger en su comunidad a individuos de comportamiento frecuentemente desviado de los padrones socialmente aceptados. Así, la Colonia 5000 vino a ser muy frecuentada por jóvenes *hippies* y "mochileros" que, en la época de los 70, comenzaban a deambular por el Brasil, en busca de aventuras y de nuevas maneras de vivir. Rechazando los valores represivos e hipócritas de una sociedad dominada por la dictadura militar, muchos se sentían atraídos por la propuesta de vida en comunidad y por la oportunidad que les ofrecía el Daime de acceso directo a una dimensión sagrada de la naturaleza y del hombre.

Provenientes de localidades muy distantes y acostumbrados a una vida errante y sin raíces, esos jóvenes eran con frecuencia mal vistos y estigmatizados en la región por su apariencia y por algunas de sus prácticas, como el uso de drogas. Con paciencia y tolerancia, el Padrino Sebastián los recibía y permitía que participaran de sus trabajos. El contacto con la vida de la comunidad les transformaba paulatinamente y el uso exclusivamente ritual del Daime les llevaba a un cambio de actitud frente a las sustancias sicoactivas en general. Estas, cuando no abandonadas totalmente, pasaban a ser usadas con moderación y respeto. Así, como muchos de los daimistas de la región que se habían librado del alcoholismo con la ayuda del daime, muchos de esos jóvenes también se libraban de relacio-

nes destructivas con esas sustancias. La propia *cannabis*, cuando usada, era consagrada a Santa María, volviéndose poderoso adjunto del daime y considerada igualmente sagrada.

Sin embargo, no todos en Rio Branco eran tolerantes con el Padrino Sebastián y, la presencia de esos "melenudos" en la Colonia 5000 se convirtió en una razón más para la persecución a la comunidad como un todo. Esos problemas se sumaban a las crecientes dificultades en conseguir una producción agrícola que fuera suficiente para el sustento de la comunidad, la que comenzó entonces a buscar un área más adecuada para asentarse.

Inicialmente se cambiaron a la plantación de caucho llamada Río del Oro, en el Municipio de Boca del Acre, en el Amazonas. A pesar de que fueron allá con la anuencia del Instituto de Colonización y Reforma Agraria - INCRA, después de dos años fueron expulsados de la región por una empresa que se decía dueña de esas tierras. En enero de 1983, se trasladaron a otra región, donde fundaron la Villa Cielo del Mapiá, en los márgenes del igarapé Mapiá, afluente del Río Purus, en el Municipio de Pauini, Amazonas.

Sin contar con ningún tipo de ayuda financiera, se empeñaron nuevamente en la aventura de colonizar un área de la floresta amazónica, que para ser alcanzada exigía un viaje de varios días en canoa. Esa epopeya adquirió diversos trazos comunes a los movimientos mesiánicos.

El Padrino Sebastián, con la ayuda de sus familiares y de otros seguidores, lideraba con una autoridad atribuida a San Juan Bautista, y el nuevo himnario que pasó a recibir a partir de 1978 se llamaba característicamente, "Nueva Jerusalén". A más de eso, profetizaba que el mundo estaba listo a ser sometido a un gran "balance" y que sólo aquellos que estuvieran bajo la protección de la Reina de la Floresta podrían salvarse. (Froes 1986).

La disposición del Padrino Sebastián de recibir forasteros en su grupo, comenzó luego a rendir sus frutos. Algunos de estos, después de pasar un período viviendo a su lado, volvieron a sus regiones de origen llevando pequeñas cantidades de daime, iniciando nuevos adeptos a la doctrina. Así, en 1982 fue fundada una iglesia en Rio de Janeiro por el sicólogo Paulo Roberto da Silva e Souza, y poco después, el poeta y escritor, ex guerrillero y preso político, Alex Polari de Alverga, comenzaba una comunidad rural en Visconde de Maüá, Rio de Janeiro.

Posteriormente fueron abiertas diversas iglesias en Minas Gerais, Santa Catarina, Sao Paulo, Rio Grande do Sul. Hoy la doctrina daimista está bastante difundida en el Brasil y hasta en algunos países extranjeros. Sin embargo, ese movimiento continúa caracterizándose por no tener un fuerte espíritu proselitista. Se dice que "el Daime es para todos pero no todos son para el Daime". Así, a pesar de su dispersión geográfica, cuenta con un número relativamente reducido de seguidores, que algunos estiman en torno de 3.000.

Contando con el trabajo de sus seguidores de la antigua Colonia 5000 y con el apoyo de sus nuevos adeptos extra amazónicos, el Padrino Sebastián lideró la construcción de esa nueva comunidad en el seno de la floresta amazónica. En 1985 hubo un nuevo incidente con las autoridades que llegaron a incluir la *ayahuasca* entre las substancias de uso proscrito en el país. Pero el movimiento político de los seguidores de las varias sectas usuarias del té, llevó a constituir una comisión científica para investigar su uso ritual. El parecer final de esos cientistas llevó nuevamente a su exclusión de esa lista, y actualmente su uso religioso es considerado completamente legítimo y no existe ningún impedimento para su producción, transporte y uso en el ámbito ritual y sin fines comerciales.

El 20 de enero de 1990, luego de una larga enfermedad, el Padrino Sebastián falleció en Rio de Janeiro. Su cuerpo fue

transportado al Mapiá, donde fue enterrado al lado de la iglesia. Su hijo Alfredo Gregório de Melo asumió entonces el liderazgo de la línea, dando seguimiento a las prácticas e indicaciones dejadas por él.

En relación a la incorporación de ritos umbandistas a las prácticas daimistas, se puede decir que hubo un período en que se realizaron "giras" de umbanda en el Cielo del Mapiá y en algunas otras iglesias. Se constató sin embargo, que su realización parecía fomentar la manifestación de episodios de posesión durante los rituales más tradicionales, llevando a la perturbación del orden que les es esencial. Actualmente, los rituales umbandistas están suspendidos en Mapiá, a pesar de que hay en el estado de Rio de Janeiro un centro de umbanda, cuya líder es seguidora del Padrino Sebastián y que realiza trabajos de umbanda donde son cantados himnos daimistas y en los cuales se toma el té en ciertas ocasiones.

En el período en que pasó en Mapiá, el Padrino Sebastián desarrolló su propio estilo de realizar trabajos de curación. Conforme ya se vio, los rituales de curación del Maestro Irineu giraban en torno del acto de tomar daime y de realizar sesiones conjuntas de concentración. Después de una o máximo dos horas, se cantaban algunos himnos como "complento", según Luís Méndes.

Entre aquellos que ya tomaron daime alguna vez, es común comentarse sobre la dificultad de concentración y el alivio producido por el inicio de la música. Durante cualquier trabajo del daime la música tiene un papel destacado en la unificación y armonización del grupo. A más de eso, la letra de los himnos cantados se apoya en la música para evocar determinados estados de espíritu.

Esto lleva a una toma de conciencia de la situación en que cada uno se encuentra y guía al adepto en su búsqueda interior

con las fuerzas de que dispone para enfrentar mejor los males que lo afligen.

En sus largas batallas contra los varios problemas que lo acometieron, el Padrino Sebastián recibió mucho auxilio y comodidad de los himnos del Maestro Irineu, así como de los que él mismo u otros daimistas habían recibido. En un determinado momento se hizo una compilación de 31 himnos adecuados especialmente para las curaciones. Se estructuró así el "trabajo de estrella", a ser realizado en la Casa de la Estrella y contando con el apoyo del ahora adoctrinado Tranca-Rua, así como de varios otros "espíritus curanderos". Este ritual es realizado alrededor de una mesa con forma de una estrella de Salomón o David, de seis puntas. Comienza con el canto del Himnario de Oración, una selección de doce himnos del Padrino Sebastián, acrecentada después de su muerte por un himno del nuevo líder de la línea, el Padrino Alfredo. Este himnario, que es cantado todas las tardes en las comunidades daimistas, es concebido como una guía para el adepto en su vida cotidiana. Enseguida se rezan algunas oraciones y le sigue un período de concentración. Terminado este, se cantan los treinta y un himnos que son divididos en dos partes, la "abertura de los trabajos" con 13 himnos y con 18 los "himnos de curación". Se concibe que esos himnos sirven para invocar entidades curanderas que participan de la sesión en algunos casos, llegando incluso a realizar "operaciones espirituales" análogas a aquellas realizadas en los centros kardecistas.

Un adepto, que es médico, al hablar de su experiencia de ser curado por el daime, hace comentarios similares a los espíritas que se dicen ser tratados por médicos en "hospitales astrales":

> Yo conocí los espacios, tuve acceso a mi propia casa en lo espiritual, a todo el trabajo de los seres divinos, lo que hacen, a las técnicas de curación, a la alta tecnología que tiene el poder ce-

> lestial, a las máquinas de curación que tiene el poder divino. Yo conocí todo... Acostumbro decir que mi curación del cáncer es lo que yo podría desear a mi mejor amigo, si yo pudiera desear alguna cosa. Tan bonita que fue, tan reveladora. Yo no sabía que hay sillas energéticas donde uno se sienta y dan energía, cámara de energía, máquinas de radiación.

Esas referencias a una "tecnología del astral" son frecuentes en otros relatos envolviendo el uso del té. Entre los curanderos mestizos que usan la *ayahuasca* en el Perú, el antropólogo Eduardo Luna, por ejemplo, también se deparó con la descripción de máquinas de diversos tipos, como navíos, aviones, ascensores e incluso discos voladores (Luna, 1986).

Como ya se vio, el Padrino Sebastián, médium desarrollado en la línea kardecista, en determinados momentos de su vida incorporó diferentes entidades espirituales, tanto aquellas consideradas de alto desarrollo como el Dr. Beserra de Menezes, como seres de las tinieblas necesitados de adoctrinamiento, como el Tranca-Rua. Ocasionalmente, durante los trabajos, él manifestaba también episodios de *glosolalia*, cuando hablaba en una lengua considerada antigua y desconocida por todos. Esos episodios, a pesar de excepcionales en el daime, se encuadraban bien en la antigua tradición de *pajelança*, en la cual inclusive los curanderos que trabajaban más como el "abuelo shamánico", muchas veces invocan la presencia de espíritus auxiliares y los incorporan.

Dentro de ese contexto, y bajo la influencia de la cultura popular amazónica, en que la posesión por espíritus es un tema destacado, diversos otros participantes de las ceremonias manifestaban diferentes grados de "incorporación" o "actuación", hablando, gritando, dejando su lugar y moviéndose por la sala.

En vista de este fenómeno, el Padrino Sebastián, ayudado por su hijo el Padrino Alfredo, desarrolló otra versión de este trabajo de curación, pero enfocada al uso de la mediunidad. Es el trabajo de curación de San Miguel donde se cantan himnos del Trabajo de Estrella pero se añaden ciertas oraciones dirigidas a la invocación de espíritus buenos y al alejamiento de los malos y para la orientación de los médium. Se cantan también algunos otros himnos considerados especialmente eficaces en imponer orden entre los espíritus sufridores. Estos trabajos, en los que se dice que la "tienda está abierta" permitiendo la ocurrencia de episodios de posesión, son con frecuencia bastante conturbados. Se invoca por ello, la presencia de San Miguel, el arcángel que trae el orden y la disciplina divinas.

A pesar de estar plenamente incorporados al cuerpo de prácticas de la línea del Padrino Sebastián, esos trabajos de "tienda abierta" requieren un mayor conocimiento y experiencia en trabajos con mediunidad, y su carácter altamente expresivo huye un poco del modelo "apolíneo" normalmente característico del daime. Son, por lo tanto, realizados con menor frecuencia y solamente bajo la dirección de los "padrinos".

A más de esos trabajos existen otros considerados "en estudio". De éstos se destacaron durante cierto tiempo algunos que seguían básicamente los modelos umbandistas de "trabajos de *Gira*" o "de misericordia". Se estructuran bajo la dirección de algunas mujeres con experiencia anterior en umbanda y candomblé. Se destaca entre ellos una señora conocida como "Baixinha" (Bajita), *mae de santo*[1] con un *terreiro* en el barrio carioca de Lalranjeiras y otro en Lumiar, donde se hacen trabajos de umbanda y de Daime.

Baixinha, a veces considerada como la "madrina" de la umbanda dentro del daime, después de una larga experiencia

1 Sacerdotisa de Umbanda.

con los cultos afro-brasileños, conoció el daime y se uniformó. Contando con la amistad y con el apoyo de líderes daimistas como el Padrino Sebastián y Alex Polari de Alverga, contribuyó mucho para la introducción de la umbanda en el Daime, bajo la orientación de su guía, *Caboclo* Tupinambá. El énfasis colocado en ese guía resalta las congruencias entre los orígenes indígenas del Daime y la importancia de los *caboclos* en la umbanda. Concomitantemente mantuvo sus *terreiros* en Rio de Janeiro y en Luminar, donde introdujo varios elementos daimistas tanto en las ropas usadas por sus seguidores, como en los puntos contados durante sus sesiones. Colocó también botellas conteniendo daime tanto en su altar como debajo de la tierra en el *terreiro* de su centro.

El Cielo del Mapiá cuenta también con diversos *terreiros* preparados para trabajos de umbanda y localizados cerca de la mata. Realizados generalmente de madrugada, cuentan con la presencia de varios médium y con miembros de la lideranza de la comunidad o sus representantes.

La estructura de los rituales es generalmente bastante simple. Todos los participantes se quedan descalzos y se visten de blanco. Los médium más desarrollados llevan un pañuelo blanco alrededor del cuello, conocido como canga, pero no llevan guías ni cualquier otra indumentaria especial. Se cantan algunos puntos tradicionales de la umbanda pero la mayor parte de los cánticos son específicos de esa modalidad de Umbanda-Daime. Es también frecuente el uso de himnos del Daime, provenientes tanto de los himnarios "oficiales" del Maestro Irineu, del Padrino Sebastián y del Padrino Alfredo, como de los otros miembros de la comunidad. El canto generalmente es acompañado por instrumentos de percusión con tambores y *atabaques.*[1]

1 Timbal usado por los indígenas africanos y asiáticos.

Como si estuviera marcando la presencia de los valores de la doctrina daimista, el terreiro siempre cuenta con una Cruz de Carvaca en posición de destaque. A su pie son colocadas las ofrendas características de esa línea: básicamente pétalos de flores y unas pocas velas.

Las entidades espirituales invocadas son los "mensajeros" *orixás*[1] comúnmente invocados en la umbanda como Iemanjá, Oxum, Oxalá, Ogum, Xangô, así como las legiones de *caboclos*, negros viejos y niños. Algunos de éstos, en determinadas ocasiones dan consultas individuales. Son también realizados trabajos de adoctrinamiento de la "gente de la calle" *exus* y *pombagiras*. Durante esas sesiones hay también una tendencia bastante generalizada a actuaciones por parte de otros participantes, episodios en los que las entidades en las que se manifiestan lo hacen de manera bastante semejante, limitándose generalmente a girar constantemente por el *terreiro* y a caer al suelo.

Al ser implantados, esos trabajos de umbanda atrajeron especialmente a las mujeres y en particular a los jóvenes, llevando a la realización de varios "trabajos de muchachas". Posteriormente fueron realizados algunos "trabajos de muchachos".

> Las chicas adoraban los trabajos hacer rondas, el canto, el balanceo, la novedad... entonces la ronda fue como una gran samba, fue una cosa que animó a las jóvenes, principalmente a las chicas, a los muchachos no. Las chicas sintieron el mayor placer en cantar y comenzaron hasta a ser solicitadas para que terminen con esto; les gustaba la **jingada**, el soltarse, afirmó Lúcio Mortimer, seguidor del Padrino Sebastián.

1 Divinidad de culto.

Pero a pesar de la mejoría en la estructuración de esos trabajos, resultante de la intervención de una daimista, María Alice, con gran experiencia en umbanda, continuó habiendo una oposición a ellos. La principal crítica levantada se relacionaba al gran aumento de casos de actuación que venían ocurriendo fuera de las sesiones de umbanda, especialmente durante los himnarios. Quienes eran más alcanzadas eran las adolescentes pero otros también se envolvían. Algunos veían ahí el resultado de una inhabilidad de lidiar con determinados tipos de espíritus, creyendo que se estaba moviendo con "energías que no se sabía controlar". Otros decían que se estaba produciendo una confusión entre entidades que incorporaban en determinado aparato y la persona que descargaba sus propios procesos inconscientes o incluso semi inconscientes, en una gran catarsis que pasaba por el trance de posesión.

Esa cuestión se volvió muy polémica en la comunidad y parece haber encontrado una solución temporal con la partida de las dos principales mentoras de los trabajos de umbanda. Inclusive después del regreso de una de ellas, los trabajos de umbanda se volvieron mucho menos frecuentes y se buscó imponer una disciplina más rígida en perspectiva de restringir los episodios de posesión, exclusivamente a estos trabajos. Tal esfuerzo de compartimentar los casos de actuación contó con el apoyo de varios sectores de la comunidad, inclusive con el de María Alice que varias veces habló sobre esto con sus médium, y cuyo número restringió, dejando también de desarrollar nuevas mediunidades.

Ioan Lewis discute un tipo de posesión que generalmente acomete a mujeres y hombres en posiciones de poco poder político en sus comunidades y sirven como una forma de protesta. Tal vez sea posible considerar éste como el caso de las adolescentes que eran "actuadas" por *pombagiras* en Mapiá, justamente en un período de sus vidas cuando su sexualidad co-

mienza a abrirse causando los conflictos previsibles con una sociedad de valores morales tradicionalistas como es el Cielo del Mapiá. Lewis llama a esos posesores como "espíritus periféricos" no sólo porque no desempeñan ningún papel en la sustentación del código moral en las sociedades en que se manifiestan, sino también por ser espíritus de pueblos vecinos, extranjeros, reflejando rivalidades entre comunidades. En ese caso serían los espíritus cultuados por los recién llegados umbandistas que vienen a perturbar la tradición al orden daimista.

En el caso de incidentes de posesión o actuación que vengan a ocurrir durante el desenvolvimiento de himnarios u otros rituales daimistas, su poder destructor es magnificado. Eso se debe a la naturaleza proporcionada de esas ceremonias en las que es dado mucho énfasis a la manutención de un estado de tranquilidad y armonía para establecer la "corriente energética" tanto en los bailes como en las concentraciones. Como dice Lucio Mortimer:

> Cuando estamos dentro de un himnario, es el Imperio Juramidàm. Todos tienen que reverenciar aquella presencia, es la casa de Nuestro Padre. Nosotros estamos trabajando dentro de un himnario nuestro y nadie puede cortar esa corriente. Si una persona está molestando, ella puede ser retirada del salón si es preciso con energía, pero tenemos que trabajar para que todo esté armonizado allí dentro. Cuando nos proponemos trabajar, hacer un himnario, entonces es necesario el máximo de silencio y perfección.

Capítulo 5
EL DAIME Y LAS OTRAS RELIGIONES MEDIÚNICAS

Después de un período en que pasó a recibir una serie de himnos que presagiaban su muerte, el Maestro Irineu falleció en su casa el 6 de julio de 1971. Poco antes había nombrado como su sucesor a Leôncio Gomes da Silva, pero éste no consiguió mantener la unidad del grupo, el que después de algunos años se subdividió. En cuanto los grupos que se denominaban "Alto Santo" mantuvieron mayor fidelidad a las formas rituales enseñadas por el Maestro Irineu, el Centro Ecléctico de la Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris), fundado por el Padrino Sebastián, introdujo algunas modificaciones, a pesar de mantener fidelidad a la doctrina conforme ella se presenta en el himnario *El Crucero* del Maestro Irineu.

Las "Santas Doctrinas" resultantes de ese largo proceso configuran hoy una religión o secta que puede con toda propiedad ser alineada al lado de las otras manifestaciones religiosas situadas en lo que Cândido Procópio Ferreira de Camargo denominó *continuum mediunico*, constituido en sus polos opuestos por el espiritismo kardecista y por la umbanda, unificados a los ojos de los fieles, en innúmeras fórmulas convenidas. En ese *continuum*, el Daime ocuparía una posición más próxima al polo kardecista, a pesar de que continúe ostentando en sus doctrinas y en sus prácticas (especialmente aquellas directamente relacionadas con la ingestión de *ayahuasca*) importantes resquicios del legado indígena.

Al estudiar ese *continuum* es más fácil determinar lo que pertenece al polo kardecista, mejor codificado, que al de la umbanda, un sincretismo dinámico todavía en fase de consolidación, de transmisión oral y con dificultades en establecer estructuras institucionales de mayor amplitud.

A pesar de que todas son genéricamente conocidas como "espíritas", las prácticas y doctrinas que no se encuadran en los códigos estrictamente kardecistas (o sea, la mayor parte del *continuum*) son comúnmente rotuladas de una manera genérica, de umbanda. Hay muchas similitudes entre la umbanda y el Daime y, en muchos casos, las diferencias que presentan entre ellas son simplemente resultado de arreglos diversos de elementos constitutivos comunes.

Ambos tienen sus orígenes en la mezcla sincrética de las tradiciones de *pajelança* indígena, catolicismo popular, kardecismo y prácticas religiosas africanas. La sistematización de sus doctrinas es más o menos coincidente en el tiempo (década de 1920 para la umbanda, inicio de la de 1930 para el Daime) y ambos se expandieron entre las capas urbanas marginalizadas o de baja renta. Junto a esos sectores poblacionales estas sectas han desempeñado un importante papel de acomodar, ayudando a sus adeptos a encontrar maneras de lidiar con las ambigüedades del proceso de urbanización brasileño.

Al mismo tiempo, a pesar de haber sido estigmatizadas como hechicería, superstición o patología por los sectores dominantes de la sociedad, ofrecen modelos más personales de atención a los conflictos de esa población que los ofrecidos por la Iglesia Católica y por las diferentes vertientes del protestantismo erudito. Conforme muestran Brumana y Martínez, éstas abrieron el campo religioso brasileño a la actuación de otros agentes religiosos, al eliminar en sí la posibilidad de diagnosticar místicamente los males sufridos por los fieles y, de acuerdo

con eso, dejar de lado cada vez más la oferta de servicios, como las bendiciones y el exorcismo.

Tanto la umbanda como el Daime es su origen serían lo que esos autores llaman "cultos subalternos" debido a su carácter marginal y dependiente. Marginales tanto por la exclusión de que son objeto como por los criterios con que lo son; dependientes, pues no pueden escapar a la fuerza de los valores con los que se los impugna. En cuanto cultos subalternos, deben conquistar un espacio frente al poder impugnador, con el cual pueden establecer variados tipos de relación, sin que nunca puedan ignorar su existencia (Brumana y Martínez, 1991: 71-2).

Así, tanto el Daime como la umbanda, en sus vertientes más direccionadas a la clase media, adoptan para sí los valores considerados emblemáticos por las sociedades cristianas como el amor al prójimo y la humildad personal. La doctrina daimista adopta una postura que llama de "eclecticismo evolutivo". Según el antropólogo Alberto Groisman, ésta permite la reunión de diferentes sistemas cosmológicos en una misma línea denominada la línea del Maestro Irineu. Se trata de una sistematización de aspectos de la doctrina cristiana y de las exégesis resultantes de las experiencias e intuiciones de los adeptos bajo el efecto del daime, en relación a la vida espiritual. Se reconoce también la posibilidad de una adaptación histórica a las "enseñanzas" originales, lo que trae gran flexibilidad a la doctrina (Groisman 1991: 90).

Ese eclecticismo doctrinario refleja un fenómeno ya discutido por Brumana y Martínez al examinar la religiosidad popular brasileña. Según ellos, las diferentes religiones que estudiaron (espiritismo kadecista, candomblé, pentecostalismo y umbanda) entre las que transita la población más carente, mantienen entre ellos relaciones de simetría, de oposición, de inversión y, siempre, de interrelación. Existe entre ellas el mu-

tuo reconocimiento de su poder místico, cada una de ellas acepta que las otras tienen dominio sobre las fuerzas sobrenaturales. A pesar de que puedan hacerse acusaciones mutuas atacando diversos aspectos de sus prácticas y doctrinas, nunca alegan la falsedad absoluta de sus poderes milagrosos. Vimos así que, incluso rechazando para sí cualquier posibilidad de usar el daime para perjudicar a alguien, los daimistas reconocen que en algunos casos un paciente puede necesitar un "trabajo de mesa" para librarse del hechizo.

Al estudiar otro grupo social, entre el que actualmente se disemina la doctrina daimista, Luis Eduardo Soares constató que los jóvenes de las capas medias urbanas, portadores de la llamada "nueva conciencia religiosa" demuestran una gran tolerancia con las más variadas prácticas y doctrinas místicas. Adoptando de forma vaga los conceptos de "energía" y "trabajo espiritual", construyen un "misticismo ecológico" marcado por el eclecticismo, ecumenismo y sincretismo, así como por el nomadismo religioso.

Con esos dos grupos sociales, la doctrina del Santo Daime se muestra acogedora en su ecumenismo. Los himnos cantados durante sus ceremonias invocan una multiplicidad de "seres divinos", que incluyen entidades cultuadas por la umbanda como: *caboclos, pretos velhos*[1], *orixás* y sus falanges. La propia Reina de la Floresta, sincretizada con la Virgen de la Concepción, patrona de la doctrina, es también concebida como Reina del Mar, y como tal, asociada a Iemanjá. En otras ocasiones es identificada como Oxum. Como se vio en la línea del Padrino Sebastián, hasta Exu tiene su lugar, siendo concebido como una entidad a ser enfrentada y disciplinada tanto en el macrocosmos como en el interior de cada adepto. A más de esas entidades de origen afro-indígena, ocasionalmente surgen tam-

1 Divinidad de culto.

bién otras como Krishna y Buda o inclusive el espíritu Emanuel y el Conde de Saint Germain, reflejando los intereses orientalistas, espiritistas o esotéricos de los daimistas provenientes de la cultura "alternativa". Ya los adeptos criados en las tradiciones del catolicismo popular y erudito se pueden reconocer en las invocaciones o citaciones de las enseñanzas del Fraile Damián, Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz.

Como se ve, es con razón que los diferentes centros del Santo Daime, afiliados a la línea del Padrino Sebastián asumen en su denominación oficial individual el prefijo común Centro Ecléctico de Fluente Luz Universal. El añorante antropólogo Nestor Perlongher, comenta que en esa mezcla de elementos de diferentes tradiciones religiosas ellos no se substituyen necesariamente unos a otros, siendo más apropiado concebir una simultaneidad total: un santo católico puede ser al mismo tiempo una divinidad africana, configurando de esta manera una especie de negación del principio de identidad. (Perlongher 1990:22). Pero en ese proceso hay una tendencia a que la entidad africana pierda gran parte de sus atributos rituales originales y asuma las cualidades del santo católico al cual es asociada. *Oxum*[1] en ese caso pierde sus atributos de vanidad y amor al lujo que tiene en el panteón africano (especialmente en el candomblé), conservando únicamente la característica de presentarse en lágrimas y de ser una gran figura materna, compatibilizándose así con la noción que se tiene de la Virgen de la Concepción.

En ese sincretismo, cualquiera que sea el nombre dado a la entidad, se preserva por encima de todo la jerarquía del catolicismo popular, en la cual Dios Padre (confundido muchas veces con Cristo) reina sobre todos los otros seres divinos, teniendo a la Virgen como su Reina. Predominan igualmente los

1 Divinidad de culto.

valores cristianos, y en especial el énfasis puesto en los valores del amor y del arrepentimiento, sobre aquellas corrientes en la tradición africana y en los sistemas mágicos de la *pajelança* indígena.

Alianza

Oxalá, Shiva, Juramidan
En esta noche se van a reunir
Para fijar esta alianza
Eterna para los tiempos que han de venir.

Yo siento el perfume de esta flor
Jesucristo es mi Maestro enseñador
El Oriente vino al Occidente
Y fue en donde todo se encontró.

Yo saludo a los Budas y Orixás
Y a la gloria de todos ellos alabo
En el Himalaya, en los Andes, en la Floresta
Se escucha el redoblar de mil tambores.

Oxalá, Shiva, Juramidan
San Juan fue quien me reveló
Y el Maestro al final de los tiempos
En el Santo Daime unificó a los tres.

Recibido por el Padrino Alex Polari de Alverga.

Capítulo 6
LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA

Los investigadores de la *pajelença* frecuentemente enfatizan sus aspectos dinámicos y su comprensión a asimilar elementos de las más diversas tradiciones. En la Amazonia, incluso con la preponderancia de la presencia cultural indígena, ésta raramente se manifiesta libre de la influencia africana o europea.

A pesar de la proporción relativamente pequeña de esclavos que fueron destinados a la Amazonia (y cabe recordar aquí que el Acre pasó a ser parte del Brasil sólo al inicio del siglo XX, siendo hasta entonces una región fronteriza de Bolivia de difícil acceso), existen indicaciones históricas que denotan la influencia negra desde finales del siglo XVII. En ausencia de mayores informaciones sobre épocas anteriores, se puede afirmar que por lo menos a partir de la mitad del siglo XIX, ya existían en la región grupos de culto mixto. La introducción de la navegación a vapor, la expansión de la economía del caucho y la ida de migrantes nordestinos para trabajar en las plantaciones de caucho, dieron gran ímpetu a la interacción cultural. Se reforzó también el elemento africano con la venida de adeptos de cultos más "puros", provenientes especialmente del Marañón. Pero el eventual declinar del comercio del caucho, la distancia de los centros culturales nordestinos y la fuerza de la influencia indígena en la cultura regional, impidieron el desarrollo de grupos que no fueran mixtos.

El otro factor a ser llevado en consideración es el de los diversos tipos de trance cultivados por los diferentes cultos. Los cultos "mixtos", de influencia indígena, reflejan las antiguas prácticas de los *pajés* que recibían solos sus espíritus - guías y a través de ellos atendían a sus clientes. Consecuentemente, en esos cultos el trance es más individualizado y menos controlado. Ya en los de origen africano más "puro" como el candomblé de Bahía y el tambor-de -mína del Marañón, el trance suscitado adopta una forma estilizada y altamente controlada tanto por la tradición como por el líder de la ceremonia. En cuanto en los cultos mixtos el médium puede recibir innúmeros espíritus-guías, especialistas en diferentes tipos de atención, en los cultos más africanos, éste recibe generalmente un solo espíritu que interactúa poco con el público y no habla.

Según C.E. Gabriel, esto posteriormente vendría a favorecer la diseminación de la umbanda por todo el país. El tipo semejante de trance individualista favorece a una conjunción casi inmediata de la umbanda y de los cultos mixtos regionales, posibilitando de un lado la introducción del ritual y de las explicaciones umbandistas en las prácticas de culto mixto, y por otro lado, preparando el camino para una variedad todavía mayor de cultos a ser agrupados bajo el nombre de umbanda (Gabriel 1985:105).

Pero la tradición de la *pajelança* ayahuasquera a pesar de admitir la ocurrencia de trances de posesión como esos, reserva un lugar destacado para otro tipo de trance: el llamado "vuelo shamánico". En éste, al contrario de ceder su cuerpo para la actuación de otras entidades espirituales, perdiendo en muchos casos la conciencia, el individuo realiza "viajes" al mundo de los espíritus, interactuando con ellos y realizando hechos cuyos reflejos y consecuencias afectarían su día a día o el de sus clientes. Tales estados de conciencia pueden ser alcanzados por una gran variedad de maneras tales como seguir

ciertas dietas, ejecutar ejercicios apropiados para ese fin, exponerse a determinados tipos de sonidos o ingerir substancias sicoactivas como la propia *ayahuasca*. Así como el trance de posesión, el vuelo shamánico puede ser realizado individualmente o en grupo. Tales viajes pueden ser emprendidos, por ejemplo, por un *pajé* solitario con la finalidad de curar a un paciente o pueden ser realizados por todo un grupo que desee entrar en contacto con sus espíritus ancestrales.

Es curioso notar cómo diferentes estudiosos del fenómeno del shamanismo o *pajelança* amazónicos, parecen destacar a veces uno y otras veces otro tipo de esos trances, llegando incluso a ignorar por completo la ocurrencia de lo que no hace parte de sus estudios. Así, Gabriel no hizo ninguna mención al vuelo shamánico entre los *pajés* de la Amazonia, en cuanto Luna y otros estudiosos de los curanderos mestizos que utilizan *ayahuasca* y otros enteógenos, raramente relatan casos de trance mediúnico. Eso probablemente denota una cierta diferencia en las prácticas más comunes entre sus diversos objetos de estudio, pero la tan citada homogeneidad regional de la Amazonia y la ubicuidad de la tradición indígena, vuelve sorprendente que Gabriel, por ejemplo, ni siquiera mencione ese fenómeno entre las tradiciones de la *pajelança*. Tal vez esté reflejando también aquí un cierto *parti pris* no sólo de parte del investigador, sino también de sus propios sujetos de estudio, propensos a demostrar preferencia por uno de esos tipos de trance y a desacreditar al otro. En mi propia experiencia de campo ya tuve la oportunidad por ejemplo, de oir que adeptos del vuelo shamánico criticaban episodios de posesión debido a la inconciencia del médium y a la facilidad con que "espíritus inferiores" pueden incorporarlos. También ya oi a adeptos de cultos mediúnicos, que manifestaban una fuerte desaprobación a episodios de vuelos shamánicos, por ser inducidos por determinadas substancias, consideradas como "drogas".

El hecho es que, incluso gozando actualmente de cierta legitimidad social y de inmunidad contra una persecución policial sistemática, muchas de las "religiones populares" o "cultos subalternos", como quieren Brumana y Martínez, todavía sufren un estigma social. En consecuencia, sus adeptos o defensores se ven frecuentemente en la situación de ocultar o callarse sobre algunos de los aspectos que son concebidos como más estigmatizables y de enfatizar en los más aceptables socialmente. Cuáles son los aspectos a ser considerados como estigmatizables y cuáles los aceptables, dependerá de las circunstancias sociales específicas y de los prejuicios de aquellos directamente involucrados.

Al tornar públicas sus sesiones de atención, el Maestro Irineu pudo haberse encontrado en una posición análoga, ya que en algunos casos las autoridades adoptaban una postura de persecusión a sus actividades. El llegó hasta a estar preso, pero enseguida fue liberado debido al apoyo de un coronel. En esa época, estaba en vigencia una política oficial de represión a la hechicería basada en el Decreto del 11 de octubre de 1890, que introdujera en el Código Penal los artículos 156, 157 y 158, referentes a la práctica ilegal de la medicina, a la práctica de la magia, a la prohibición del curanderismo y al uso de substancias venenosas. Todos estos artículos podrían ser usados contra el Maestro Irineu, pero la persecución contra *terreiros* y otros centros no era homogénea y, en muchos casos, ciertas casas conseguían la protección de las élites locales, teniendo sus actividades alzadas al *status* de "religión" y quedando así fuera del alcance de la policía.

La antropóloga Yvonne Maggie, trabajando con material de Rio de Janeiro que, conforme cree, permite formular generalizaciones, demuestra cómo los mecanismos reguladores creados por el Estado, al contrario de extirpar la creencia, fueron fundamentales para la constitución de sus formas actua-

les, incentivando ciertas características y desanimando otras (Maggie 1988).

Tal vez ese haya sido un factor que influenciara al Maestro Irineu para que no dé mucho énfasis a los episodios de posesión, inclusive habiéndose él mismo familiarizado bastante con los cultos africanos desarrollados en el Marañón. Intentaba así probablemente evitar un poco del estigma asociado a los cultos afro-brasileños y enfatizaba en los elementos católicos.

En eso estaba en consonancia con las otras religiones populares brasileñas que siempre tendieron a ostentar fuertes influencias del catolicismo, apropiándose de diversos elementos de su ritual y de su dogma. Entre esos préstamos se encuentran altares, imágenes, estilos de decoración religiosa, oraciones, determinadas ceremonias como rosarios, novenas, promesas, el usos del incienso, la señal de la cruz, el culto a los santos, etc. De esta forma, dentro de las propias tradiciones de la *pajelança* como era entonces practicada, el Maestro Irineu podía encontrar múltiples elementos capaces de dar, a los ojos de las autoridades, un sello de respetabilidad.

Así, las santas doctrinas del Daime, vinieron a asumir muchos de los valores y características exteriores del catolicismo popular tan dominante, resaltando sus aspectos de "luchar por el bien" y abandonando las prácticas más agresivas de la hechicería indígena y *cabocla*.

Conforme indica el término escogido por Camargo, la principal característica común de las religiones dispuestas a lo largo de su *continuum* mediúnico, es el hecho de reservar un importante espacio en sus sistemas de creencias y prácticas para el cultivo del trance o de estados alterados de la conciencia. De acuerdo con Tart, puede definirse "estado de conciencia" como "un patrón generalizado de funcionamiento sociológico". Un "estado alterado de conciencia" puede entonces ser

definido como una alteración cualitativa en el patrón común de funcionamiento mental en el que el experimentador siente que su conciencia está radicalmente diferente de su funcionamiento "normal". El "estado alterado de conciencia" no es por lo tanto, definido por un contenido particular de la conciencia, por un comportamiento o por una modificación fisiológica, sino, como enfatiza Tart, en términos de su patrón total (Tart 1991:41). Siguiendo el ejemplo de Lapassade, se puede dar esa denominación a una amplia gama de estados de conciencia alterada que incluyen el éxtasis, el soñar despierto, el sopor, el sueño, la hipnosis, el aislamiento sensorial, estados histéricos de disociación y despersonalización y alteraciones mentales inducidas por el uso de fármacos. Esos estados serían inducidos por agentes fisiológicos, sicológicos o farmacológicos que, en términos de funcionamiento sicológico, presentan un distanciamiento de las normas generales del estado de vigilia. Tal distanciamiento se manifiesta también por la preocupación acentuada con las sensaciones internas y con los procesos mentales, así como por cambios en el proceso de pensamiento formal (Lapassade 1979: p 165).

Los llamados estados de conciencia alterada tendrían las siguientes características:

1. Modificación del pensamiento. La atención se enfoca para el interior. La memoria se perturba así como la concentración y el juicio.
2. Perturbación de la noción del tiempo.
3. Pérdida del control del consciente.
4. Cambios en la expresión emotiva. Menos control e inhibición.
5. Modificaciones de la imagen corporal. Despersonalización, escisión cuerpo- espíritu, pérdida de los límites en-

tre sí mismo y los otros, sentimientos de integridad y de trascendencia.

6. Alteraciones perceptivas, alucinaciones y seudo- alucinaciones.
7. Cambios en los sentidos o significados atribuidos a las experiencias subjetivas, a las ideas y a las percepciones, frecuentes sentimientos de verdad profunda, intuición o iluminación.
8. Experiencia de lo inefable. Experiencia única o subjetiva, difícil de comunicar, por su esencia o naturaleza, a aquellos que no la prueban. Detalles fácilmente olvidables.
9. Experiencia de alegría, de esperanza reencontrada.
10. Hiper-sugestionabilidad (Ludwig, apud Lapassade, 1979: 167).

Según Lapassade, hay también una disminución del sentido crítico y de la capacidad de probar la realidad. Esa pérdida de control suele generar fuerte ansiedad y una consecuente búsqueda de apoyo y direccionamiento. Esto, aliado a la pérdida de los límites del yo, lleva a que el sujeto se identifique con la autoridad (en la posesión seria con el espíritu, con el sacerdote o con la comunidad), cuyos deseos y órdenes son introyectados por el individuo.

A partir de esta enumeración de las características, se puede decir que, a pesar de que presentan diferencias entre sí, los estados alterados de conciencia producidos en la umbanda y en el Daime hacen parte de un mismo *continuum*.

Al ecuacionarse los trances de posesión de la tradición afro-brasileña con los vuelos shamánicos predominantes en los episodios de *pajelança* y en cultos como el del Daime, se entra en conflicto con las ideas de Mircea Eliade, el gran estudioso del fenómeno shamánico, que enfatiza su diferencia:

> El elemento específico del shamanismo no es la incorporación de espíritus por parte del shamán, sino el éxtasis provocado por la ascensión al cielo o por el descenso al infierno: la incorporación de espíritus y posesión por ellos son fenómenos universalmente difundidos, pero no pertenecen necesariamente al shamanismo en el sentido estricto (apud Lewis, 1977, p. 56).

Pero, como argumenta Lewis, los propios relatos sobre sahamanismo ártico utilizados por Eliade y Heusch, otro estudioso que concuerda con sus posiciones, muestran ser insustentable la distinción entre shamanismo y posesión. Los dos fenómenos ocurren juntos y frecuentemente con el mismo individuo. Entre los Tung (pueblo entre el que se originó el término "shamán"), el shamán considera su cuerpo como un receptáculo de espíritus. Para ese pueblo el shamanismo comprende la posesión controlada por espíritus y, de acuerdo con el contexto social, el shamán encarna espíritus tanto de forma latente como en forma activa, pero siempre de manera controlada. La propia vocación del shamán tung es normalmente anunciada por un estado de posesión no dominado. Persistiendo el individuo en el camino shamanístico, esa posesión inicial descontrolada, no solicitada, conduce a un estado en que la posesión puede ser gobernada, accionada y desaccionada a gusto en las sesiones shamanísticas, esa es la fase de la posesión en la que los Tung dicen que el shamán "posee" sus espíritus (a pesar de que ellos también lo poseen).

Así, según la argumentación de Lewis, las pruebas tungues desmontan la argumentación de que el shamanismo y la posesión por el espíritu, son fenómenos totalmente separados, pertenecientes necesariamente a sistemas cosmológicos diferentes y a niveles distintos del proceso histórico (Lewis 1977: 63). En las ceremonias daimistas, cuando una persona comienza a sentir los efectos de la bebida, incluso si no prueba un vuelo shamánico completo, se dice que está "pegada".

El hecho de que este término es usado en rituales de posesión en ciertas regiones del nordeste, puede ser tomado como una indicación a más de la proximidad entre los dos tipos de trance.

A pesar de que no se puede negar la importancia de los trabajos de Mircea Eliade, se debe llamar la atención sobre el hecho de que el autor basó su obra sobre el shamanismo en relatos de terceros, cuya observación de la totalidad de los detalles relevantes puede ser incompleta. Así, otra restricción que puede ser hecha a la adopción integral de sus ideas en la discusión sobre el culto al Santo Daime, está relacionada con la escasa importancia que da al uso de sustancias sicoactivas por los shamanes.

De hecho, en una de las pocas referencias que hace sobre el asunto, al discutir el uso del cáñamo por los shamanes del Asia Central, él llega a afirmar que "los narcóticos son simplemente un sustituto vulgar del trance puro". Englobando todo, "intoxicaciones" (incluyendo ahí las causadas por el tabaco y el alcohol), los considera como innovaciones recientes que demuestran de cierto modo una decadencia de la técnica shamánica. Conforme señala Samorini, restos arqueológicos que rescatan la relación entre el shamanismo y el uso de hongos sagrados, vuelven inaceptable la hipótesis de Elíade. Para Samorini, es muy probable que los estados alucinatorios estáticos inducidos por sustancias sicoactivas, así como los estados de esquizofrenia aguda, estarían entre las alteraciones síquicas más arcaicas probadas por el hombre. Según ellos, se puede hasta admitir la probable y significativa participación de las experiencias inducidas por vegetales sicoactivos, inicialmente tal vez casuales, en los eventos originales que dieron vida a lo que el propio Elíade llama *homo religiosus* (Samorini, 1990: 147- 50).

Esos "puntos ciegos" en la visión de Elíade tal vez sean debidos a la simple falta de información sobre el asunto, disponi-

ble en 1951. Pero sus conceptos son frecuentemente considerados los más avalizados sobre el tema y tomados en conjunto, los rechazos a la inclusión del trance de posesión y al uso de sicoactivos en el campo del "shamanismo legítimo", parecen más configurar un *parti pris* en favor de la conciencia y del auto control, ya que tales episodios son comúnmente considerados como fugas a la inconsciencia. Sin embargo, relatos de shamanes usuarios de los más variados enteógenos (cactus, hongos, *ayahuasca*, etc) enfatizan en una mayor expansión de la conciencia y en una mayor percepción de las relaciones establecidas con el medio ambiente.

A más de eso, conforme afirman estudiosos de cultos de posesión, es tan equivocado ver a todos los episodios de trance como envolviendo estados de desasociación, como creer que son todos mistificación (Brumana y Martínez 1989: 222). Lapassade también entiende que se deben tener muchas reservas sobre la opinión general de que un poseído no tiene conocimiento de lo que hace o dice cuando recibe un espíritu. A pesar de que la lógica del sistema postula la ocurrencia de un olvido de lo que pasó durante el estado de posesión, esto no ocurre siempre, y ciertos "caballos" a veces parecen conservar su lucidez durante el trance, como si su posesión no pasara de un juego. Prandi, sociólogo estudioso de los cultos afro - brasileños, declara que entre los recién iniciados en el candomblé es frecuente que exista una frustración por no sufrir la esperada pérdida total de la conciencia, ya que el trance es un proceso con importante componente de aprendizaje y modelaje social.

A pesar de que admiten la posibilidad de la ocurrencia "salvaje", extra ritual de esos fenómenos de alteración de la conciencia, tanto la umbanda como el Daime buscan restringir esos episodios a contextos ceremoniales. En éstos se hacen presentes diversos elementos facilitadores como el canto, instrumentos musicales, inciensos, bailes, trajes especiales, así

como la presencia de un grupo de oficiantes de mayor experiencia que velan por el correcto desenvolvimiento del ritual.

En esas situaciones, las alteraciones de conciencia producidas tienden a confirmar las creencias y los valores del grupo y se evitan consecuencias anti sociales o perjudiciales al individuo que sufre el trance.

Así, antes de los rituales daimistas, los participantes deben someterse a una serie de prescripciones dietéticas, sexuales y comportamentales que sirven para prepararlos para un encuentro extra cotidiano con lo sagrado. Una vez iniciada la ceremonia, el control absoluto de los acontecimientos queda bajo el encargo del "padrino" o del "comandante" de la sesión, de reconocida experiencia con el Daime. El y sus auxiliares, los "fiscales", deben conducir el ritual dentro de parámetros rigurosamente prescritos por la doctrina.

Hay por lo tanto un control sobre la dosis de daime ingerido por los participantes, a disposición de éstos en el salón (manteniéndose separados los hombres y las mujeres, los solteros y los casados); su vestuario (se usa "uniforme", de gran sobriedad, que incluye por ejemplo, corbatas y mangas largas para los hombres y faldas que van hasta abajo de las rodillas para las mujeres). Deben mantenerse constantemente atentos a su postura corporal y a sus movimientos, evitando cruzar brazos y piernas o bajar la cabeza cuando se trata de un ritual sentado, y se ejecuta una coreografía simple e igual para todos cuando se trata de un "bailado". Más que la intención de los propios fiscales, la música cantada y tocada sirve para mantener un comportamiento armónico entre los participantes. *Maracás* tocados por muchos de los participantes, sirven para marcar el ritmo y coordinar los movimientos, en cuanto que las melodías y las letras de los himnos cantados en esas ocasiones sirven para guiar la experiencia encantada de cada uno, recordándoles constantemente los valores doctrinarios. Se reali-

za así lo que Couto ve como un "ritual de orden", donde se promueve una cohesión jerárquica así como la búsqueda de armonía interna y externa de los participantes y del grupo (Couto 1989: 133-4). Clodomir Monteiro da Silva denomina ese fenómeno de "un ritual de trascendencia y despolución" (Silva 1983).

Capítulo 7
EL DAIME Y EL KARDECISMO

A pesar de que la amplia mayoría de la población brasileña declara seguir el catolicismo o el protestantismo, sus prácticas son bastante más heterogéneas. Brumana y Martínez postulan que tales profesiones de fe se refieren a una especie de "grado cero" religioso, cuando en condiciones de equilibrio en su vida el individuo se identifica de manera no militante con la religión dominante y al mismo tiempo reivindica su autonomía frente a los intermediarios eclesiásticos. Sin embargo, roto el estado de equilibrio y superado un cierto limar de aflicción, el sujeto sale de su situación de total autonomía y va en búsqueda de lo que ve como medio de retornar a la condición anterior. Acepta entonces pagar un precio que puede ser una dedicación, una obediencia a un código ajeno, una dotación monetaria, la incorporación a sectores más o menos estigmatizados, etc.

Eso se da porque el catolicismo y el protestantismo erudito abdicaron de proponer de manera operativa, soluciones místicas para la enfermedad y otros males. Eso deja al individuo la opción de acudir a agencias oficiales no religiosas de curación o a agencias religiosas de curación no oficiales. Esas opciones no son excluyentes y en la mayoría de los casos él acude a la primera, fracasando en esa, acude a la segunda. El fracaso de la medicina oficial es considerado como prueba de que la causa no es material y que deben ser accionados otros medios. La búsqueda de diagnósticos de terapias "espirituales" in-

dica que desde el comienzo, su posibilidad hacía parte del propio código de las clientelas, siendo que se encontraba internalizada la interpretación del daño como "no natural" (Brumana y Martinez 1991:50-2).

Diversos cultos se presentan entonces como vías de resolución de los mismos tipos de problemas enfrentados por sus clientelas, recurriendo a esquemas interpretativos y prácticas estructuralmente equivalentes entre sí. De éstos, los más buscados tradicionalmente han sido el espiritismo kardecista, la umbanda, el pentecostalismo y el condomblé, a más de agentes más o menos autónomos como rezadores, bendecidores, etc.

En los últimos años otras tradiciones de curación también vienen reuniendo seguidores, especialmente entre los adeptos de la llamada cultura "alternativa". Esta, conforme muestra el antropólogo Luis Eduardo Soares, se estructura en trono de la trilogía cuerpo- espíritu- naturaleza. Anhelan un estado ideal de curación, salud y equilibrio a través de una alimentación "natural", de la convivencia armoniosa con los otros, con la naturaleza y con el mundo espiritual, y de terapias que se aplican sobre la circulación y distribución de energía o sobre estados anímicos desequilibrados. Se acude para esto a medicinas tradicionales, orientales y primitivas, masajes de los más variados géneros, instrucciones astrológicas, orientaciones mágicas de diversos tipos, bailes y prácticas corporales, sicoterapias diversas, estudios o socialización en sabidurías religiosas populares, orientales y africanas (Soares 1959: 130).

En la región de la Amazonia occidental, donde el uso del Daime es una práctica bastante diseminada entre la población en general, se acude a él en aquellos momentos en que es roto el grado cero religioso y es superado un cierto limar de sufrimiento. Allá, el Daime se coloca en pie de igualdad con la umbanda y otras agencias místicas de curación, como una alter-

nativa más para el alivio de la aflicción. Pero en otras regiones del Brasil, donde el Daime recluta a sus adeptos entre los "alternativos" de clase media, él también es visto como una importante instancia de curación. Gracias al empleo de las categorías mediadoras "energía" y "trabajo espiritual", las doctrinas daimista y umbandista son equiparadas una vez más.

Incluso estando presente de forma heterogénea a lo largo del *continuum* mediúnico, la influencia del kardecismo es muy importante en gran parte de ese espectro. Es ella la que introduce una diferencia considerada esencial entre la umbanda y los cultos más fieles al modelo africano. Mientras en la tradición africana más "pura" generalmente es un dios u orixá quien aprehende al hijo de santo, en la umbanda es un "espíritu desencarnado", un fallecido, quien posee el "caballo". Mientras los africanos buscan alejar las almas de los muertos, los *egun*, al "despedirlos" en los entierros y al no admitir su presencia en reuniones religiosas, los umbandistas los invocan para pedir consejos, consuelo, ayuda, etc. Para estos últimos los orixás son remotos comandantes de "falanges", siendo más fácil y frecuente la comunicación con espíritus situados en grados más bajos de esas jerarquías.

A más de esas modificaciones ocurridas en el ámbito de la mediunidad, hay otras importantes ideas kardecistas que se difundieron a lo largo del *continuum* mediúnico, como la teoría de las reencarnaciones sucesivas, la idea de la evolución cósmica y la doctrina del karma. Estas sirven, por ejemplo, como un substracto ético de la umbanda, en la cual conviven con valores oriundos de las prácticas mágicas, lo que lleva a los umbandistas a elaborar una compleja casuística para conciliar la promoción de sus intenciones personales con la ley del amor y de la preocupación en adoctrinar a los espíritus (Camargo 1961: 40-1).

Según Camargo, el principio teórico que preside la organización del "gradiente" umbandista es la doctrina espírita de la evolución. Esta es aplicada en el sentido de la valorización máxima de la vivencia religiosa de formato internalizado y ético y en la desconsideración por las formas materiales del culto, especialmente aquellas que implican el uso del alcohol y humo, tomados como símbolos de "atraso" y de dependencia de la materia. Es fácil vislumbrar ahí la actuación de los prejuicios sociales brasileños que prestigian al kardecismo por sus orígenes blancos y europeos y que clasifican como "inferiores" a prácticas y concepciones de claro origen negro o indígena. Los valores dominantes de la cultura expresados en la visión espíritual, llevan así a la diminución de la riqueza ritualística y del énfasis mágico en los *terreiros* de la umbanda. Camargo considera que la doctrina de la evolución y su escala de valores sirve de instrumento ideológico de adaptación de la tradición africana para una práctica religiosa más en armonía con el estilo de vida urbano y nacional.

La influencia del kardecismo en la religiosidad brasileña ha sido profunda y ha comprendido grandes extensiones geográficas. Muchos de los trazos kardecistas detectados por Camargo en Sao Paulo, pueden también ser encontrados en el Daime de la Amazonia, volviéndolo bastante diferente del conjunto de creencias y prácticas tradicionales de los curanderos ayahuasqueros peruanos, bolivianos y colombianos, entre los cuales se encuentran los orígenes del Daime. Así como otras manifestaciones en el polo más "blanco" o kardecista, del *continuum* mediúnico, la doctrina daimista también se estructura en torno a las nociones de evolución espiritual, reencarnación y karma. Las ceremonias o "trabajos" del Daime son concebidos primordialmente como momentos privilegiados para el adoctrinamiento de los espíritus.

De la misma forma que los kardecistas, los daimistas creen que todos tienen un potencial mediúnico que les garantiza una comunicación continua con una población invisible que los cerca y que, independientemente de sus conocimientos o deseos, afecta de diferentes formas sus vidas. Ambas doctrinas consideran que en el mundo de las relaciones humanas, los espíritus sin cuerpo se comunican continuamente con el hombre a través de sus pensamientos y deseos. Por lo tanto, la realización de los rituales tiene una doble acción adoctrinadora, actuando directa e indirectamente sobre el mundo espiritual. Directamente, pues se cree que muchos espíritus son atraídos al recinto donde se realiza un trabajo simplemente para recibir la "luz divina" que está siendo irradiada. Indirectamente, porque esos son momentos en los que el adepto aprende a adoctrinar sus pensamientos y deseos adoctrinando también a los espíritus con los cuales mantiene contacto mediúnico.

Tanto los daimistas como los kardecistas conciben la mediunidad de forma similar, admitiendo que puede ser consciente e inconsciente y dando preferencia a la primera modalidad, por ser ésta la que garantiza un mayor control sobre el "aparato" y mayor actuación autoadoctrinadora.

La preocupación por el adoctrinamiento tiene su contrapartida en la falta de énfasis en operaciones mágicas realizadas a partir de elementos materiales. En todos los casos se receta el arrepentimiento, el amor y el perdón, evitándose cualquier tipo de intercambio más "material" con los espíritus a través de la oferta de comidas, bebidas, etc. Lo máximo que se ofrece es una vela, más por la iluminación propiciada a los espíritus a través de su llama que por la materialidad de la vela en sí. Consecuentemente, las ceremonias son relativamente simples, consistiendo básicamente en la repetición de oraciones, en el cantar de los himnos, concentraciones y "bailados", todos con

la finalidad de intensificar el contacto en el mundo de los espíritus y realizar su adoctrinaminto. Es verdad, sin embargo, que en los trabajos del Daime, más que en las sesiones del espiritismo kardecista, persisten algunos elementos provenientes de las tradiciones católicas y africanas tales como el abundante uso de velas y la quema de variadas hierbas bajo la forma de incienso. En la línea daimista inaugurada por el Padrino Sebastián, en determinadas ocasiones también se rinde un discreto homenaje al *exu* Tranca-Rua con una vela prendida en el piso. Pero, incluso concibiéndolo como un "*exu* adoctrinado" y por ello trabajando para el bien, los daimistas nunca lo invocan directamente, prefieren la ayuda de una entidad menos ambigua, San Miguel, en caso de trabajos más "pesados".

Así como los umbandistas, los daimistas dan importancia a la ropa usada durante los rituales, evitando el rojo y el negro, y utilizando mucho el color blanco. A pesar de que adoptan una indumentaria especial para los rituales, ésta, conocida como "uniforme" es bastante similar a la ropa de uso corriente (camisas y blusas blancas, pantalones, corbatas y faldas en azul marino) y parece tener como motivo principal la búsqueda de la uniformidad y la sobriedad en la presentación individual. Pero en los días de gran festividad se usa una ropa más formal; para los hombres un terno blanco y un elaborado traje para las mujeres, representando la Reina de la Floresta, que, como ciertas vestimentas rituales de la umbanda, llega hasta a incluir una corona. Esta, en cuanto adorno para la cabeza, tal vez refleje también la antigua práctica shamánica del uso de plumas, algunas veces en forma de *corona de plumas.*

El rechazo al alcohol y al tabaco encontrada en la umbanda más próxima al polo kardecista también puede ser vista en el daime, en el cual se sigue una prescripción atribuida al Maestro Irineu para que los adeptos eviten tomar alcohol tres días antes y tres días después del "trabajo". También se pide

que se abstengan de fumar en las proximidades del local de culto.

Tales prescripciones parecen ser de origen más reciente, existiendo declaraciones de antiguos compañeros del Maestro Irineu que alegan que al comienzo él llegaba a beber daime y alcohol concomitantemente, hasta recibir una orientación divina para abandonar esa práctica. La utilización del tabaco junto a la *ayahuasca* es una costumbre arraigada entre los curanderos indígenas y mestizos, y según algunos, el propio Maestro Irineu habría acudido a ella ocasionalmente. Existen también varios relatos de curanderos ayahuasqueros que utilizan aguardiente en sus ceremonias, a pesar de que eso es considerado por muchos como una desfiguración de las prácticas tradicionales.

Otro punto en que el daime se aproxima al polo más kardecista de la umbanda es en la simplificación de su ritual de iniciación. A pesar de que los antiguos ayahuasqueros, y el propio Maestro Irineu, hayan sido sometidos a períodos de aislamiento y a rigurosas dietas, actualmente cualquier persona que haya tomado daime una vez, puede considerarse en una trilla iniciática cuyos detalles y percances van a depender de sus propias necesidades y merecimientos sin cualquier itinerario preestablecido doctrinariamente. De esta forma, si fuéramos a comparar las características del daime a aquellas de la umbanda más próxima del polo kardecista, veremos que en muchos aspectos esos cultos se aproximan, demostrando una tendencia a la simplificación del ritual y a una disminución de la importancia dada a sus aspectos "mágicos", además de un mayor énfasis en el tema de "adoctrinamiento" de espíritus (Camargo 1961: 49-50).

La tendencia kardecista también puede ser encontrada en la noción de persona corriente en el daime. Aquí la cuestión del desarrollo moral del individuo, central a la doctrina de

Kardec, recibe mayor énfasis que en la umbanda. Su cosmología es bastante cercana a aquella corriente entre los daimistas, para la cual debe haber contribuido considerablemente debido a su amplia difusión en el Brasil, en todas las capas de la población.

De la misma forma que los kardecistas, los daimistas postulan que la humanidad vive simultáneamente en dos mundos: el Espiritual o Astral ("Invisible" en la denominación kardecista) y el Material o Mundo de la Ilusión. Adoptan también las nociones de la evolución de los espíritus a través de la reencarnación, del libre arbitrio y de la operación de la ley del karma. El ser humano es concebido como "aparato" o cuerpo físico animado. En cuanto tal es depositario de la "materia" y del "espíritu". "Materia" es el cuerpo físico que necesita satisfacer necesidades o aspiraciones a través de su existencia social. "Espíritu" es la dimensión anímica del ser, concebido también de forma semejante a la del kardecismo como poseedora de libre arbitrio y de un karma. Este es el "equipaje espiritual" que los seres cargan consigo en el decorrer de sus encarnaciones e incluye las memorias de los actos realizados siguiendo o contrariando las premisas doctrinarias. Estas pueden ser sintetizadas como la práctica de los valores básicos de la armonía, del amor, de la verdad y de la justicia y la observación de la ley cristiana "Amad al prójimo como a ti mismo".

Esa concepción daimista del karma presupone una auto evaluación del individuo en relación a las obligaciones y concepciones doctrinarias. Quien no tenga conciencia de que el origen de todo está en el Mundo Espiritual, creyendo solamente en el Mundo Material, está sometido al karma de forma inconsciente y por ello no consigue vencer fuerzas que desconoce; no evoluciona.

Alberto Groisman, describe en su tesis antropológica la doctrina daimista y su importancia en la vida del adepto. Se-

gún él, para los daimistas si el individuo comprende racional o intuitivamente sus fundamentos y los pone en práctica, él puede llegar a conocer su karma y "desenredar" (entender) las causas de sus imperfecciones. De este modo se libra de los amarres y de las armadillas del Mundo de la Ilusión y pasa a controlar su propia existencia. El trabajo espiritual constante es la manera de "limpiar" el karma y permite que el espíritu evolucione. Es una especie de auto investigación hecha con respecto a las imperfecciones que se presentan al adepto tanto en su vida íntima como social. Las enfermedades que se presentan física o espiritualmente obedecen a la dialéctica entre karma y trabajo espiritual, pudiendo o no ser curadas en una encarnación. La negación de la vida espiritual, la acumulación de bienes materiales y la satisfacción de deseos egoístas impiden la "purificación" y acumulan "suciedad espiritual". En el camino de desarrollo espiritual el "sufrimiento" es inevitable, llegando incluso a ser considerado una condición básica. En la categoría de "sufrimiento" están incluidas las sensaciones de "desequilibrio", "caos", "infierno", "enfermedad", tanto desde el punto de vista personal como grupal. Es en la situación de sufrimiento que el individuo encuentra motivación para "descargar" su karma personal.

El Mundo Material es concebido por los daimistas como poblado por "espíritus sufridores" que desconocen o desprecian la luz espiritual "que todos tienen pero pocos comprenden". El individuo que sufre está sometido a los caprichos de esos espíritus, reproduciendo en su vida terrena la ignorancia y la rebeldía en relación a Dios. La obscuridad de esos individuos que están en las "tinieblas de la ilusión", se manifiesta en comportamientos inseguros, incrédulos y cuestionadores. La "salvación" es el propio trabajo espiritual o la ayuda a los espíritus necesitados para que alcancen la luz de la Reina de la Floresta. Estas concepciones son bastante próximas a aquellas so-

bre "espíritus obsesionantes" que los kardecistas buscan adoctrinar.

Tomar daime es un importante trabajo espiritual, ya que él es un "ser divino" que libra al cuerpo y al espíritu de todas las impurezas. Posibilita la reinterpretación de los significados de la vida del individuo y el rescate de una "memoria" del origen divino del ser humano. En ese proceso, el "sufrimiento" es inevitable, llegando hasta a ser considerado condición básica para la evolución espiritual.

Para la doctrina daimista, todo ser humano tiene dos yos: el Yo Superior, relacionado a las motivaciones espirituales, y el Yo Inferior, que representa las motivaciones unidas a la satisfacción de las necesidades materiales. En cuanto continúa inmerso en el Mundo de la Ilusión, el ser humano acaba privilegiando el Yo Inferior, mientras el Yo Superior permanece adormecido en su conciencia. Cuando el individuo lucha contra la ilusión de la materia y busca entender la divinidad interior, él puede tener una revelación en la que su Yo Superior "se presenta", ocurriendo entonces la anhelada articulación de la Memoria Divina, con el descargo del karma y la comprensión de la Vida Espiritual.

Cuando toma daime el individuo puede "mirar", eso significa ver con los ojos del Yo Superior, que reinterpreta los eventos de la vida y las enseñanzas recibidas que hasta entonces estaban subordinadas a una dinámica residual de la memoria y a partir de entonces, pasarían a formar parte de su Memoria Divina. El mirar proporciona sensaciones de trascendencia, una percepción diferente del sí y del grupo que lleva a la revisión de los actos practicados en el campo del Yo Inferior. También revela experiencias más profundas de la espiritualidad, llevando a zambullidos o a la ascensión al Astral Superior donde residen los Seres Divinos de la Corte Celestial. Allá se pueden recibir

mensajes que sirven para orientar la vida en el Mundo de la Ilusión.

El objetivo del individuo debe ser hacer aflorar su Yo Superior, conocer sus características y mostrarlas a la comunidad en el trabajo espiritual. El objetivo de la iniciación sin embargo, no es destruir al Yo Inferior sino mostrar que sus elecciones son ilusorias cuando se las encarna como las únicas posibles (Grosiman 1991:91-112).

El Maestro Irineu siempre consideró su casa como un "centro libre", término interpretado como lugar donde eran bienvenidas "todas las líneas". Pero, más allá de sus abundantes referencias a los principales miembros del *pateao* católico (Dios Padre, Jesucristo, la Virgen Madre, San Juan), él no hace invocaciones a entidades comúnmente conocidas de la cosmología negra o indígena. Las figuras extra cristianas que surgen en los himnos, remiten sin embargo a un universo que parece relacionado a las tradiciones espirituales negras ("Papá Paxá" en el himno Nº 6, "Papá Viejo" y "Mamá Vieja" en el 33) e indígenas/ *caboclos* ("Tuperci" en el Nº 2, Ripi en el 3, "Tarumim" en el 4, "Surubina" en el 54, "Princesa Solaina" en el 63 y "Currupipipiraguá" en el 39). Explicando la posición del Maestro Irineu, Sebastián Jaccoud, uno de sus antiguos seguidores, escribe:

> Así como Jesucristo, el Maestro Irineu tampoco negó ninguna de las religiones o ritos a través de los cuales el hombre busca aproximarse a Dios. Aconsejaba a sus seguidores que no abandonaran sus religiones de origen, pero señalaba que no permitiría sus manifestaciones en los rituales que organizó (Jaccoud, 1992, p. 48).

Esta ambivalencia se refleja en los propios rituales daimistas, que incluso admitiendo la ocurrencia de "aparejamientos" y "actuaciones" no abrían, en su tiempo, un espacio es-

tructurado para que ocurran episodios de posesión con formas apropiadas para esta finalidad de invocación, homenaje, consulta y despacho de los espíritus, similares a los existentes en la umbanda, por ejemplo.

Pero la fuerza del ejemplo y de la influencia de los cultos de posesión que comparten el mismo espacio religioso en el que se inscribe el Daime acabó por imponerse también entre los seguidores del Maestro Irineu. A más de su presencia en ciertos rituales de posesión en el Mapiá y entre los frecuentadores del centro umbandista dirigido por la Baixinha en Lumiar, Rio de Janeiro, ella se consagró especialmente en la línea de la Barquinha (Barquilla), fundada por un antiguo seguidor del Maestro Irineu: Daniel Pareira de Matos, conocido también como Fraile Daniel. Este, a partir de una revelación propia, desarrolló otros rituales, muchos más explícitamente dirigidos al adoctrinamiento de almas y a su invocación para dar consultas y ayudar en la superación de los problemas del individuo consultante.

En cuanto algunos de sus rituales muestran muchas semejanzas con las prácticas del catolicismo popular (culto a los Santos, procesiones, etc.), otros recuerdan las prácticas kardecistas (distribución de pases, bautismo de espíritus). Ya las consultas se parecen en todo con las sesiones de umbanda, compartiendo sus concepciones y prácticas. Así, en algunos de sus rituales hay médium que incorporan diferentes espíritus que, a más de dar consultas, pueden hacer pedidos de velas, cintas, hilos de colores, etc. Se utiliza también el "punto surcado" y hasta el descargo con pólvora. (Estos rituales son retratados admirablemente en el documental producido por el antropólogo francés Patrik Deshais, titulado "Santo Daime - Le Don Sacré").

La doctrina daimista recibe influencias de todas las procedencias. Así también se encuentran fuertes trazos esotéricos

de origen europeo o norteamericano. Son frecuentemente encontrados en los altares daimistas, tanto en las casas de los adeptos como en las mesas centrales de los "trabajos", grabaduras o fotos de personalidades como el Conde de Saint Germain o el líder espiritual Osho, fallecido el mismo día que el Padrino Sebastián.

Es común también que se vean cristales de diversos tipos. Estos son utilizados durante las sesiones con finalidades terapéuticas para "equilibrar energías", siendo entregados a personas que puedan estar pasando mal. La astrología y conceptos relacionados a ella son también tenidos en alta consideración, y normalmente se discute la idea de una nueva era, la de Aquarius, que estaría comenzando y que coincidiría con profecías del Maestro Irineu y del Padrino Sebastián. Este sería un nuevo ciclo siguiendo el de Piscis, identificado con la Era Cristiana.

Entre los adeptos más recientes, provenientes de las capas medias urbanas, esos aspectos esotéricos son más *aceptables* que aquellos relacionados a los cultos de posesión de origen africano. Al lado de las influencias católicas y kardecistas, contribuyen para llevar el Daime cada vez más al polo "blanco" del *continuum mediúnico brasileño* de Camargo.

Capítulo 8
EL CENTRO LIBRE

El Daime se identifica muy claramente con los principios del kardecismo y los propios daimistas se consideran seguidores de la "vida espiritista" y reconocen la "fuerza" de las otras líneas, inclusive de aquellas más celosas de sus orígenes africanos. Cabe notar aquí que a pesar de la relaciones que son atribuidas al Maestro Irineu con el culto afro- marañense tambor-de- mina, los cultos africanos más "puros" que rechazan sincretismos con el cristianismo, no se establecen de forma decisiva en el Acre como no lo hicieron en toda la Amazonia. La tentativa de introducirlos en el Daime parece darse más en tiempos recientes por intermedio de adeptos provenientes de las capas intelectualizadas y de la clase media, venidas del sureste del Brasil.

Gran parte de los daimistas parece nutrir un sentimiento de desconfianza contra lo que es llamado de "macumba". Este término, generalmente aplicado a la quimbanda, puede también ser usado para referirse a cualquier ritual de origen africano en el que no se dé primacía al panteón y a los valores cristianos, como el candomblé más "puro", por ejemplo.

La dificultad de las relaciones entre el Daime y la macumba aparece como tema central de uno de los grandes "mitos fundadores" de la línea daimista liderada por el Padrino "Sebastián", en el cual es narrada la saga del adoctrinamiento del Tranca-Rua. En esa narrativa, a pesar de que ese personaje no

es normalmente llamado Exu, él es representado como un demoníaco ser de las tinieblas, con el atributo de promover el desorden, la disensión y la enfermedad. Apropiadamente su aparato original es un negro "macumbero". Pero entre los daimistas, el Tranca-Rua es también concebido como un ser capaz de evolución y de ser curado a través de su "adoctrinamiento". En ese caso él es concebido no sólo como una entidad espiritual externa al individuo sino también como un aspecto de la personalidad de cada uno. Así, en el caso de quitar muchas obsesiones y otras curaciones kardecistas, requiere un esfuerzo de auto adoctrinamiento y auto control por parte del adepto daimista.

Una vez realizada esa instrucción (similar también al "bautizado" de exus en la umbanda) ese ser se convierte en un aliado en la búsqueda de curación y evolución espiritual. Él mantiene sin embargo, sus características autoritarias y testadoras que a veces parecen confundirse con los de Marachimbé. Esta es una entidad del panteón daimista, responsable por provocar "estorbo" o malestar durante los trabajos, como forma de castigo o provocación para los adeptos. Esas características y el hecho de que fue el Padrino Sebastián quien lo habría adoctrinado lo aproximaron bastante de ese líder daimista. Tal proximidad es reflejada en la práctica de umbandistas en el Mapiá que utilizan algunos de los himnos del himnario *El Justiciero*, del Padrino Sebastián para imponer control sobre la "gente de la calle" cuando éste baja durante sus sesiones de umbanda realizadas en aquel local. Cabe también recordar la alianza establecida entre ese Tranca-Rua instruido y el Padrino Sebastián y que es celebrada explícitamente por una vela prendida en el piso de la Casa de la Estrella en el Mapiá. Sin embargo cabe notar que inclusive en ese caso, él nunca es invocado y los trabajos de curación, envolviendo "actuaciones", realizados en aquel recinto, son llamados "trabajos de San Miguel".

Al reflexionar sobre las dificultades de aceptación de los ritos umbandistas por parte de los daimistas, cabe recordar también que el propio Padrino Sebastián decía que, a pesar de haber adoctrinado al Tranca-Rua, nunca había conseguido hacer lo mismo con su equivalente femenino, la Pombagira, frecuentemente considerada como responsable por el comportamiento de los chicos que actúan en ocasiones indebidas en el Mapiá. Obviamente se refleja ahí una serie de problemas difíciles de resolver que los daimistas encuentran con relación a la sexualidad en sus comunidades. Igualmente parece relevante recordar que las principales prescripciones dietéticas y de comportamiento a las que deben someterse los daimistas, se relacionan con la necesidad de evitar el alcohol y el sexo tres días antes y tres días después de tomar el daime. Como se sabe, el gusto por el alcohol y por el sexo son dos atributos más conocidos de Exu y de la Pombagira.

En años recientes, los rituales umbandistas dejaron de ser realizados en el Mapiá. Se dice que eran solamente un "estudio" iniciado por el Padrino Sebastián para que sus resultados pudiesen ser conocidos y evaluados. Como sus resultados suscitaron muchas dudas y nuevas cuestiones, el estudio fue suspendido con el consentimiento de los propios adeptos de la línea umbandista. Sin embargo, nada impide que sea retomado en un momento futuro.

Como se ha visto, el Daime se encuentra en un momento de gran dinamismo tanto en términos de su diseminación geográfica, como en términos de su elaboración ritual. A pesar de estar intocadas las enseñanzas básicas del "tronco doctrinario" dejado por el Maestro Irineu, son también importantes las nuevas influencias traídas por adeptos provenientes de otras regiones o de otros estratos socio culturales.

Sin embargo, paradójicamente esas influencias no siempre se dan en una dirección más "blanqueadora" y cristiana.

Eso se debe al redescubrimiento o apropiación que los adeptos de la "cultura alternativa" vienen haciendo de viejas concepciones y prácticas orientales y africanas. Conforme muestra Prandi, por ejemplo, en Sao Paulo hay un perceptible movimiento entre casas de umbanda, de buscar más la africanización, y varios *país de santo*[1] umbandistas (inclusive algunos blancos) se han ido al Africa en búsqueda de una supuesta pureza de los orígenes de su religión. El movimiento negro también ha valorizado el candomblé como una forma de resistencia cultural y tiende a ver el sincretismo afro-católico como un símbolo de la sumisión de los negros a la cultura blanca racista y dominadora. Súmese a eso el desprestigio que las iglesias cristianas vienen sufriendo entre esa capa poblacional más intelectualizada debido a su actuación histórica conservadora tanto en términos políticos como culturales. Por lo tanto, entre los nuevos adeptos daimistas, es común encontrar inicialmente una gran receptividad para todas las tradiciones espirituales, excepto la cristiana. Muchos relatan sus dificultades iniciales con el lenguaje y las oraciones utilizadas en los rituales del Daime, que consideran demasiado "católicos". También critican su austeridad y formalismo, considerados "santurrones" y puritanos en demasía.

Así, se vuelve muy atrayente para algunos el desarrollo de rituales más "dionisíacos" como los de la umbanda, que permiten mayor soltura del cuerpo y un contacto más próximo con la espiritualidad no-cristiana.

Es significativo de ese movimiento el hecho de que poco tiempo después de iniciar sus actividades, la iglesia daimista paulista "Flor de las Aguas" no solo intentó desarrollar una línea propia de umbanda, como su entonces líder, blanco y de clase media, sino que llegó hasta a "hacer el santo" en una ca-

1 Sacerdotes de la macumba.

sa de candomblé. Quienes frecuentan los terreiros mixtos de daime y umbanda en Rio de Janeiro y en Luminar, son también, en su mayoría, provenientes de las capas medias urbanas.

Elementos "blancos" (kardecistas, esotéricos, católicos) son parte integrante de la doctrina daimista desde la época del Maestro Irineu. Él era afiliado a la sociedad Círculo Esotérico Comunión del Pensamiento que pretendía propagar una ciencia esotérica que "no esclaviza al espíritu, sino que lo emancipa, llevando al individuo a confiar en sí mismo, sin entrar en conflicto con cualquier religión, secta o credo". La importancia de esa influencia puede ser evaluada por el hecho de que los daimistas han adoptado el lema de aquella sociedad "Armonía, Amor, Verdad y Justicia", así como oraciones, y tal vez, hasta la práctica de la "concentración". Las obvias similitudes entre esas ideas y prácticas con aquellas enseñadas por Allan Kardec, permitían también una gran facilidad de integración entre estas dos creencias.

En relación a los aspectos cristianos de las enseñanzas del Maestro Irineu, vemos que desde el inicio él los consideró como la doctrina de la Virgen de la Concepción y su himnario está repleto de referencias a las entidades cultuadas por el catolicismo popular. Pero el cristianismo del Daime está distante de la ortodoxia romana, aproximándose más a las antiguas corrientes gnósticas muy fuertes durante los tres primeros siglos después de Cristo, pero cuyos ecos llegan hasta nuestros días a través de diversas tradiciones esotéricas cristianas. Estas conciben una divinidad "intra- síquica" que de alguna forma está sediada en la propia alma humana, no viendo a Dios como existiendo "allá afuera".

El Daime se encaja también en las viejas tradiciones de la religiosidad popular amazónica tanto en lo que se refiere al culto a los santos como en relación al temor y respeto a los espíritus de la floresta originarios de las cosmologías indígenas.

A pesar de que ciertos viejos daimistas tienen una familiaridad con los cultos afro- brasileños, la localización del Daime próximo al polo más "blanco" del *continum* mediúnico, viene desde su fundación. Así, las dificultades encontradas por los partidarios de rituales de posesión más unidos a las tradiciones africanas, acaban certificando el vigor de la sobreviviencia de los elementos amazónicos y *caboclos* con su sincretismo, relativizando el impacto metropolitano, que tal vez sea menos avasallador de lo que se cree.

El esoterismo se manifiesta de muchas maneras en el Daime, comenzando por la adopción de la Cruz de Caravaca, antiguo símbolo utilizado por el gran-Maestro de la Orden de los Templarios y desde entonces asociado a los aspectos más mágicos de la tradición cristiana. Para los daimistas se trata del "Crucero" y su segundo brazo alude a la segunda venida de Jesucristo, como Juramidam, en la persona del Maestro Irineu.

Otro aspecto de esa tradición está en las previsiones apocalípticas para este final de milenio dejadas tanto por el Maestro Irineu como por el Padrino Sebastián. Según el Maestro Irineu, el Creador habría determinado para este siglo la reencarnación de todos los espíritus que no habían obtenido permiso para entrar en el Reino Celeste. Así, todos esos espíritus que estaban deambulando en la órbita terrestre tendrían que descender para la verificación final, teniendo la oportunidad de prepararse para la Nueva Era.

El Padrino Sebastián retomó ese tema y profetizó que, alrededor del final del milenio, por ocasión del "gran balance", solamente aquellos que estén bajo la protección directa de la Reina de la Floresta, tendrían condiciones de salvarse. En función de eso, dio inicio a un movimiento de características milenarias, que habilitaba a sus seguidores para trasladarse al Cielo del Mapiá.

Este tema suscita reacciones ambivalentes entre muchos de los adeptos. Mientras que aquellos con inserción más satisfactoria en la sociedad global prefieren evitar pensar sobre el asunto, muchos de los que están insatisfechos con los rumbos materialistas e individualistas de la sociedad urbana se entusiasman con la perspectiva de un cambio para la floresta y el regreso a una forma más simple y menos consumista de vivir.

Por sobre todo los daimistas son atraídos por la naturaleza de la doctrina. Su forma de vehiculación musical y poética a través de los himnarios permite que cada uno se apropie de su contenido simbólico de manera íntima y marcadamente personal. Para conocer la verdad presentada por los himnos es necesario participar de los trabajos, tomar daime, cantar, bailar y empeñarse en poner en práctica las enseñanzas recibidas.

> Muchos, influenciados por las concepciones esotéricas que se propagan actualmente no solo por el Brasil, sino por todo el Occidente, conciben sus experiencias daimistas como una forma de iniciación. Esta es entendida como el proceso de conducir al individuo al conocimiento a través de una iluminación interior, de la aprehensión de una luz trascendente en el centro del YO humano. Es concebida como una vía esencialmente intuitiva, llevando al iniciado a transponer el abismo que separa a lo sagrado de lo profano.

Soy hijo de esta verdad

Soy hijo de esta verdad
y en este mundo estoy aquí
Doy consejo y doy consejo
Para aquellos que me oyen.

El saber de todos
Es un saber universal
Aquí hay mucha ciencia
Que es necesario estudiar.

Estudio fino, estudio fino
Que es necesario conocer
Para ser buen profesor
Presentar su saber.

Maestro Irineu

BIBLIOGRAFÍA

ALVERGA, A.P.
1992 *O guia da floresta.* Rio de Janeiro, Record.

DANTAS, B.G.
1988 *Vovô Nagô e Papai Branco*; usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal.

BRUMMANA, F.G. & Martínez, E.G.
1989 *Sìrits from the margin - umbanda in Sao Paulo*; a study in popular religion and social experience. Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

1991 *Marginália sagrada.* Campinas, Ed. Unicamp.

CAMARGO, C.P.F.
1961 *Kardecismo e umbanda*; uma interpretaçao sociológica. Sao Paulo, Pioneira.

CAVALCANTE, M.L.V.C.
1983 *O mundo invisível*; cosmologia, sistema ritual e noçao da pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro, Zahar.

Circulo Esotérico da Comunhao do Pensamento.
1957 *Primeira série de instruçoes.* Sao Paulo, Pensamento.

Couto, F.L.R.
1989 *Santos e xamas.* Brasília, UnB. Tese de Mestrado em Antropologia.

1992 Ärvore sombreira. *Revista do Centenário*, Rio de Janeiro, Ed. Beija Flôr.

DIAS Jr., W.
1990 *O império de Juramidam nas bathalas do Astral*; uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime. Sao Paulo, PUC. Relatório de Pós-Graduaçao em Ciências Sociais.

ELIADE, M.
1982 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México, Fondo de Cultura Económica.

FRÓES, V.
1986 *História do povo juramidam*; introduçao à cultura do Santo Daime. Manaus, Suframa.

GABRIEL, C.E.
1985 *Comunicaçoes dos espíritos*; umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. Sao Paulo, Loyola.

GRANJEIRO Filho, F.
1992 Depoimento. *Revista do Centenário*; Rio de Janeiro, Ed. Beija Flôr. p. 18-20.

GROISMAN, A.
1991 *Eu venho da floresta*; ecletismo e páxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá". Curitiba, UFSC. Dissertaçao de Mestrado em Antropologia Social.

GUIMARAES, M.B.L.
1992 *A lua branca de seu Tubinambá e de Mestre Irineu:; estudo de caso de um terreiro de umbanda.* Rio de Janeiro, UFRJ. Dissertaçao de Mestrado em Ciências Sociais.

HOELLER, S.A.
1993 *Jung e os evangelhos perdidos.* Sao Paulo, Cultrix/Pensamento.

JACCOUD, S.
1992 *O terceiro testamento*; um fato para a história. Goiânia, Página Um.

LAPASSADE, G.
1979 *Essai sur la transe*; le materialisme histérique I. Paris, Jean- Pierre Delarge Éditions Univesitares.

LEWIS, I.M.
1977 *Êxtase religioso.* Sao Paulo, Perspectiva.

LUNA, L.E.
1986 *Vegetalismo*; shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon. Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

MACRAE, E.
1992 *Guiado pela lua*; xamanismo e uso ritual da *ayahuasca* no culto do Santo Daime. Sao Paulo, Brasilense.

MAGGIE, Y.
1988 *Medo do fetiço;* relaçoes entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Museu Nacional da UFRJ. Tese de Doutorado em Antropologia Social.

MEGGERS, B.J.
1977 *Amazônia, a ilusao de um paraíso.* Rio de Janeiro, Civilizaçao Brasileira.

MONTERO, P.
1985 *Da doença à desordem; a magia na umbanda.* Rio de Janeiro, Graal.

NACIMENTOS, L.M.
1992 *Revista do Centenário,* Rio de Janeiro, Ed. Beija Flôr. p. 11-5.

OTT, J.
1994 *Ayahuasca analogues pangaean entheogens.* Kennewick, Natural Products Co.

PERLONGHER, N.
1990 La force de la form; notes sur la religion du Santo Daime. *Societés,* Paris, (29): 21-30.

RODRIGUES, A.O.
1957 *Círculo esotérico da comunhao do pensamento;* primeira série de instruçoes. Sao Paulo, Pensamento.

RODRIGUES, J.
1992 Depoimento. *Revista do Centenario,* Rio de Janeiro, Ed. Beija Flôr. p. 21.

SAMORINI, G.
1990 Sciamanismo, funghi psicotropio e stati alterati di coscienza: un rapporto da chiarire. *Bollettino Camuno Studi Preistorici,* v. 25/26, p. 147-50.

SILVA, C.M.
1983 *O palácio de Juramidam;* Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluiçao. Recife, UFPE. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural.

1985 *Ritual de tratamento e cura.* Santarém. Trabalho apresentado durante I Simpósio de Saúde Mental na Sociedades Brasileira de Psiquiatria.

SILVA, P.M.
1992 Depoimento. *Revista do Centenário,* Rio de Janeiro, Ed. Beija Flôr. p. 8-10.

SOARES, L.E.
1989 Religiosos por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: Landim, Leilah, org. *Sinais dos tempos;* tradiçoes reli-

giosas no Brasil. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religiao. p. 121- 44.

TART, C.A.
1991 Fundamentos científicos para o estudo de estados alterados da consciência. In: Weil, P. et alii. *Mística e ciência*; pequeno tratado de psicologia transpessoal. Petrópolis, Vozes. V. II, p. 37-79.

ZINBERG, N.
1984 *Drug, set and setting*. New Haven, Yale University Press.

Entre las poblaciones amazónicas de cultura indígena, es común el uso ritual de diversas plantas dotadas de propiedades sicoactivas. Se atribuyen a ellas poderes telepáticos, adivinatorios y curativos. De los enteógenos amazónicos, aquel que más ha llamado la atención es el conocido por los peruanos como *ayahuasca* ("bejuco de las almas" en quechua).

Adoptada inicialmente por la población mestiza y cabocla, la costumbre del uso de la *ayahuasca* llegó a las capitales regionales de Acre y de Rondonia a inicios de este siglo, habiendo sido asimilada entonces a su vida religiosa, a través de un intenso proceso sincrético al lado de elementos de las tradiciones esotéricas, kardecistas, católicas y africanas.

El autor privilegia el estudio antropológico de una de estas formas sincréticas: el culto al Santo Daime, y especialmente la línea iniciada por Sebastián Mota de Melo, el Padrino Sebastián. Aporta, sin embargo, elementos importantes para entender otras formas de religiosidades basadas en el consumo de la *ayahuasca.*

ISBN-9978-04-582-1

ABYA YALA

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