

PONENCIA PRESENTADA EN LAS 'XIV JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA' BUENOS AIRES, 2007.

G.T.2 RELIGIONES/ETNÍAS/MESIANISMOS.

IDEOLOGÍA Y UTOPIA EN UN CULTO MILENARISTA. LA EXPERIENCIA DEL CULTO DEL SANTO DAIME EN LA ARGENTINA.

VÍCTOR HUGO LAVAZZAⁱ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. UBA.

El objeto de este trabajo es indagar en aspectos organizacionales y simbólicos del culto del Santo Daime haciendo énfasis en el desarrollo de uno de sus grupos periféricos en Argentinaⁱⁱ. Propongo además que el grupo en la modalidad local puede ser considerado un movimiento utópico, a pesar de los usos ideológicos obligados por su forma de organización cuya variabilidad se verifica en una historia signada por las traslaciones urbanas. La particularidad del caso reside en que es un culto que tiene su origen en Brasil y que, por diversas circunstancias que iré describiendo en el trabajo, vino a tener un desarrollo en Argentina en donde existen varios grupos del mismo operando en la actualidad.

Para comenzar diré que se trata de considerar cómo y bajo qué condiciones este culto trasvasa las fronteras nacionales y consigue tomar un cariz de funcionamiento que tiene mucho de las características tal como se practica en Brasil, mantiene por ejemplo toda la estructura ritual, y a esto se le suma cierta concepción particular de funcionamiento que es la de aspirar a ser una 'comunidad'. Como descripción inicial acerca del grupo puedo decir que se trata de un conjunto de prácticas que tiene como base el uso chamánico de una infusión cuyo nombre depende del grupo que se trate: entre los campa es caapi, los ashuar lo denominan natem, los cashinauá miri, también existen otras denominacionesⁱⁱⁱ pero sin duda la más conocida es la designación quichua que la designa como 'ayahuasca' (que significa 'liana de los espíritus'). En el contexto urbano de comienzos de siglo XX y gracias a la apropiación que hace fundamentalmente un hombre, Raimundo Irineu Serra, la bebida comienza a ser conocida como 'Santo Daime' y esto es porque los cantos de llamada por él recibidos del Astral, símil de cantos chamánicos o *ícaros* -que luego fueron considerados himnos de la doctrina-, en numerosas ocasiones aparece el verbo 'dar', '*dai-me amor, dai-me força*' y otras similares por lo que Irineu Serra dio a esta raíz lingüística el carácter de expresión sagrada. Otras fuentes de las que abreva el culto son el cristianismo y la Umbanda.

Pero aquí no nos ocuparemos del modo del sincretismo sino del anclaje socio-simbólico a partir del que se realiza la práctica en una de las líneas que tiene como eje el culto descrito: reconocen a Raimundo Irineu Serra como el fundador y ‘Mestre’ (Mestre Irineu) de la actividad doctrinaria y que tiene como referente principal uno de los antiguos seguidores de esta persona, me refiero a Sebastián Mota de Melo (Padrino Sebastián) que, al fallecimiento de Mestre Irineu, organizó su propia Iglesia separándose del tronco principal. Al comienzo ejercían el culto en las afueras de Río Branco y al cabo de un tiempo el líder mencionado comenzó a plantear la necesidad de mudarse del medio suburbano al centro mismo de la selva enarbolando un discurso milenarista^{iv}, es decir, de la proximidad de cambios radicales en el mundo y, por ello de la construcción de una comunidad autosuficiente.

Por otro lado también me interesa cómo podemos hablar de comunidad moral en el sentido señalado por Edward Shils (1996) que trata la diferencia entre centro-periferia y de cómo esta noción se relaciona con la de *communitas*, concepto de Víctor Turner (1981). Esta delimitación es relevante para el caso puesto que como he indicado al comienzo se trata de una transposición de un modelo de funcionamiento, de un sistema social en un territorio, el centro del culto, hacia contextos más dinámicos como puede serlo el sistema urbano de la ciudad de Buenos Aires y alrededores, la periferia del culto: como podrá verse ya desde el comienzo el mencionado culto tiene al menos la particularidad de ser lo suficientemente ‘diferente’ como para encontrar dificultades en su arraigo fuera de su contexto *folk*, a pesar de lo cual sucedió. El planteo básico es que esta extensión de funcionamiento del culto, desde su núcleo amazónico hacia la(s) ciudad(es), se hace manteniendo la estructura comunitaria en su sentido simbólico y luego en el plano material, una vez que las premisas doctrinales han arraigado en un grupo dado que ejerce la práctica, para el caso me refiero al segmento argentino.

Esto último resulta una hipótesis que es la generadora de otro objetivo de orden teórico del trabajo: *el modelo que moviliza la acción de los grupos en general es ‘utópico’ pero el modo de llegada a la mencionada utopía es a través de recursos ‘ideológicos’ rearmados desde el mismo modelo a partir de la ‘experiencia’ adquirida e incorporada por los neófitos.* Sintéticamente, la tesis es que la diferencia de experiencias tiene que ver con la intensidad con que se vive lo sagrado, que en la ciudad es muy intermitente y fragmentaria y que en el centro del culto se vive en un estado *numinoso* (Otto, 1965) que tiende a ser constante.

Esto no quita que se plantee la opción de detectar elementos ideológicos en el centro del culto en tanto que allí también ocurrieron transformaciones, ya que cuando hablamos de utopía es un sentido nativista y reificado, sin duda ellos tienen una imagen de sí mismos que hacen que desde la periferia se vea como el ideal al que se debe acceder. En ese sentido es útil la designación que le da Paul Ricoeur (2001: a y b) a los ámbitos relacionados con el debate sobre 'ideología' y 'utopía' como formando parte de la imaginación social y cultural^v. La pregunta es ¿cómo se llega al horizonte utópico que en nuestro autor está concebido como generador de actitudes tendientes a explorar las formas sociales inexistentes, pero que pueden llegar a ser o a aproximarse a aquél modelo imaginado? En este punto me ubico en el plano de la 'experiencia' ya que es el complemento obligado de lo ideológico y lo utópico.

En el caso de la ideología, Paul Ricoeur es concreto y, a pesar de pensar que forma parte de la imaginación socio-cultural, cumple tres funciones: deformación, legitimación e integración. Para nuestro caso el planteo es el mencionado en la especificación del tema: en los grupos periféricos se valen de estas funciones para fundamentar la práctica y aproximarse, de este modo, a la utopía.

A continuación, en la primera sección, voy a desarrollar algunas generalidades referidas al culto en Brasil y en relación a lo que es la comunidad desde el punto de vista objetivante pero, al mismo tiempo de manera complementaria, la concepción nativa de la comunidad y lo comunitario. Mi propuesta es que en más de un sentido ambas concepciones se tocan pues, en el momento de ser representada la cosmovisión de lo comunitario, se trasladan como si vinieran adheridas y la descripción se ajusta a mostrar el hecho de que se trata de una '*Nova Jerusalém*' como una utopía realizada.

En la segunda sección me interesa destacar cómo los elementos descriptos en lo relativo al centro del culto se hallan imbricados en el desarrollo del culto en Argentina: éste comienza como una actividad urbana e inmediatamente se traslada a un campo donde se establecen criterios 'comunitarios', el sitio es denominado por los agentes 'la comunidad del campo' que es concebida en una primera etapa como un área utópica en los suburbios de Buenos Aires. En un desarrollo posterior la mencionada comunidad eclosiona y la práctica del culto en Argentina pasa a desenvolverse nuevamente en la ciudad de Buenos Aires con la particularidad de que la impronta de cierto 'sentido de comunidad' viene a agregársele en el funcionamiento del culto de manera que explicitaremos en este punto.

En la sección tres, en los comentarios finales, establezco una correlación entre las premisas presentes en el centro del culto y su desarrollo una vez que el mismo hace su ingreso en la Argentina, con especial énfasis en el aspecto de las funciones ideológicas que se coordinan e intersectan con la significación de la utopía.

Comunidad y centro: La utopía en su concepción milenarista^{vi}.

El culto del Santo Daime es un conjunto de grupos que realizan la ingesta de una infusión elaborada con una liana –jagube (*banisteriopsis caapi*), y con las hojas de un arbusto –rainha (*psychotria viridis*), la mencionada ingesta se realiza en un marco ritual. Las premisas básicas del culto fueron creadas por el Mestre Irineu a partir del año '30 hasta los '70, me refiero a la estructura del ritual en el que están implicados el canto, el bailado, los rezos y su forma.

Al fallecer Mestre Irineu el grupo inicial se fragmentó resultando de esta fisión una línea liderada por Padrino Sebastián uno de los discípulos del primero. Esta línea tiene sus primeros desarrollos en el ejido de Río Branco no muy lejos de Alto Santo, sitio donde Mestre Irineu tenía la iglesia principal del culto (existe en un suburbio de la ciudad que lleva el mismo nombre), en la denominada Colonia 5000. Aquí, al fallecer Mestre Irineu, Padrino Sebastián tenía una cantidad de seguidores que practicaban sus doctrinas y realizaban los rituales en una iglesia propia, lo que permitió la independencia inmediata de esta línea bajo la sigla CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Este grupo continúa hasta el día de hoy teniendo como cabeza al hijo de Padrino Sebastián, Alfredo Gregorio de Melo. La característica de esta línea es que tuvo mayor trascendencia que otras igualmente descendientes de la doctrina de Mestre Irineu y que también continúan hasta el día de hoy. Esto se debe en parte a que Padrino Sebastián era poseedor de un poderoso carisma y planteaba que cambios radicales iban a acontecer en el mundo y que había que prepararse para esto construyendo la 'Nova Jerusalém' en el medio de la selva. Se supone que aquí el pueblo elegido iba a poder mantener un modo de vida acorde con los ciclos naturales sumado a ello, que la consagración de la auto-subsistencia serían los paradigmas sobre el que los habitantes de 'Céu do Mapiá' (así se denomina el lugar donde se instaló el grupo) construirían su camino que es, justamente, mantenerse dentro de los límites de una comunidad y con un mínimo contacto con el exterior de modo que toda la acción ritual no resultase contaminada.

Estas premisas resultaron atractivas a jóvenes que en los años '70 buscaban modos alternativos de vida y que encontraron allí un buen lugar para desarrollar sus inquietudes lo que atrajo la atención del Estado brasileño para determinar cuáles eran las intenciones del mencionado grupo. En la *pesquisa* sobre el culto se llegó a la conclusión de que la práctica debía ser tolerada por formar parte del acervo cultural de los estados amazónicos lo que le dio al grupo mayor resonancia aun, generándose un movimiento tendiente a crear lugares para la práctica del culto fuera de los estados de Acre y Amazonas. Los primeros lugares se instalaron en Río de Janeiro y Brasilia desde donde se difundió a otras ciudades de Brasil y hacia otros países fundamentalmente a través del flujo turístico y en virtud del exotismo de la práctica. En este intercambio transnacional se incluye a la Argentina caso del que hablaré en la segunda sección. Se impone antes de esto algunas precisiones sobre el significado de esta comunidad en Brasil.

'Céu do Mapiá' se encuentra en el distrito de Pauini, estado de Amazonas, Brasil, a unos 200km. aproximadamente de Boca do Acre que es la ciudad más cercana al sitio y que se encuentra en la desembocadura del río Acre en el Purus al mismo tiempo ésta se halla a un poco más de 200 kilómetros de Río Branco, capital de Acre. La llegada del grupo a este lugar no fue de primeras ni estuvo exento de dificultades. Después de algunos problemas con las autoridades, el grupo que se desempeñaba en Colonia 5000 (Río Branco) bajo la 'comandancia' de Padrino Sebastián, decide que tienen que continuar sus actividades en medio de la selva pues es allí donde podrían cumplirse las premisas de la doctrina postuladas por este hombre acerca de la limpieza espiritual y de las milenaristas: la '*Nova Jerusalém*' sólo podría erigirse en un lugar aislado y alejado de los centros urbanos. En un primer momento se mudan a un *seringal* en Rio do Ouro pero al cabo de poco tiempo deben retirarse de allí a causa de una disputa por tierras. Después de este suceso, y por ser altos conocedores de la región emplazan un lugar internándose en el afluente del Purús, el *igarapé* Mapiá, realizando allí rozados hasta que progresivamente fue convirtiéndose en un amplio solar en donde fundaron una *vila* (la mencionada más arriba: Céu do Mapiá). El sitio pasó a convertirse en el centro del culto de esta línea (CEFLURIS) del Santo Daime y Colonia 5000 pasó a ser un órgano de difusión importante, de conexión con las futuras iglesias periféricas.

De modo que el instalarse en este sitio en la selva respondió, en primer lugar, a los llamados del líder que por ese entonces proponía la construcción de la '*Nova Jerusalém*' para obtener la Salvación en la tierra y, en segundo lugar, que ello sólo

podría lograrse si conseguían algo cercano a lo que puede denominarse como auto-subsistencia material, que consistía en la intensificación del modo de producción caboclo: me refiero al sistema de rozas, tala y quema de la selva con el cultivo de arroz, porotos, frutales, *macaxeira*, caza y pesca, huertas, cría aviar y ganado bovino. Todo esto dirigido a mantenerse con un mínimo de dependencia del ‘mundo exterior’ del grupo en formación.

Al comienzo el grupo actuaba de manera comunitaria, al ser relativamente pocos, unas 100 personas, todas trabajaban en común haciendo rozados y otras actividades pero con el correr de los años, las familias fueron convirtiéndose en familias extensas que trabajaban de manera independiente buscando los mismos objetivos de autosuficiencia aunque no de total independencia del centro de la actual *vila* de Céu do Mapiá. Es decir, como el grupo fue diversificándose, muchos de los primeros pobladores se vieron en la obligación de ir extendiéndose por los territorios aledaños para poder mantener este ideal de autosuficiencia generando cierto nivel de fragmentación mas el grado de cohesión interna continuó siendo de la misma índole.

La vida en ‘Céu do Mapiá’, de una manera sintética, puede describirse como sigue: la unidad básica de actividades es la familia o un conjunto de familias emparentadas. Los hombres en general, trabajan juntos: levantándose muy temprano van a recorrer las armadilas de caza y a extraer *macaxeira*; si hubiese rozado, según en la instancia productiva en que se encontrara, se *capinará* la plantación de arroz, porotos y roza. En el caso en que se estuviera en la faena de realizar el rozado se harían tareas de limpieza de la maleza de la selva para luego derribar los árboles de modo que estuviese preparado para la quema. En el caso de un rozado ya listo y funcionando se esperaría la cosecha, en general de arroz y *feijões* (porotos) en donde también participan las mujeres. Fuera de la época de cosechas siempre hay algo para hacer como reparar cercos, cuidar el ganado, tareas de ordeño, trabajos en el huerto, juntar estiércol, construcción y/o reparación de viviendas. También hay otras actividades como el mantenimiento de máquinas (generador, de carpintería, peladora de arroz y otras) que se realizan en el contexto de *multidãos* (trabajos comunitarios) que se efectúan los lunes (*segunda feira*) y que se centran en la *vila* de Céu do Mapiá como el mantenimiento de caminos, construcción del *açoude* (dique), construcción y reparación de los edificios ‘públicos’ y mantenimiento de la iglesia.

Las mujeres también forman parte de este movimiento de multitud, pero sus tareas se centran más que nada en la cocina o algún servicio como la limpieza del templo o

acompañar a alguna *madrinha* o *padrinho* ayudándolos en sus respectivas casas. En la vida cotidiana las mujeres se dedican a cosechas específicas, como ya lo señalé con anterioridad, pero se centran de manera casi exclusiva al mantenimiento del hogar como la limpieza de la vivienda, comidas, cría de gallinas, huerta, lavado de la ropa y desbrozamiento del terreno aledaño a las casas.

Por lo demás, en lo que resta de tiempo, las personas de cada familia realizan visitas entre sí a manera de sociales pero, en general, la dedicación a las tareas mencionadas llevan un gran porcentaje de su tiempo y de no mediar los rituales, que son cada 15 días (los denominados como *concentração*) más los días de festival en junio y diciembre sumado, donde se realizan una cantidad mayor de rituales llamados himnarios (*hinários*), a ello *feitíos* (rituales donde se elabora el Santo Daime) y otros designados como *estrelas* y ensayos, nada interrumpe las tareas diarias.

Mas esto no tiene nada de rutinario en tanto que la consecución de estas actividades que sintéticamente hemos resumido aquí, forman parte de lo que cada familia debe realizar para considerarse como estando en el 'camino espiritual', es decir tender hacia la auto-subsistencia a partir de un profundo conocimiento del mundo selvático: esto es lo que las personas deben hacer en lo cotidiano para obtener la Salvación. Debo aclarar que para estas personas, la Salvación no es un gesto que se realiza por el mero hecho de decir 'pertenezco a tal grupo', sino que se trata de un conjunto de preceptos y acciones que deben realizarse como consecuencia de los mismos. Entonces puede decirse que los preceptos que corresponden a lo comunitario y la comunidad resultan ser elementos destacados dentro de las cuestiones que deben tener carácter de *performance* para que la Salvación ocurra.

Por un lado, el espacio de la '*Nova Jerusalém*' es localizado, la verdadera comunidad debe estar en Céu do Mapiá pues este es el lugar que Padrino Sebastián encontró en su estado de elegido, en éxtasis místico, como para ser designado como el lugar que debía ser habitado para que la salvación sea posible. Pero la construcción de esta '*Nova Jerusalém*' no se realizó y realiza de tal modo que las cosas vendrían más allá en un tiempo futuro y lejano del cual debería esperarse el momento de su llegada, como en el caso de los 'cultos cargo' (Worsley, 1980), sino que es un lugar dinámico, lo que debe hacerse aquí es trabajar duro y conocer los secretos de la selva porque es allí de donde van a obtener todas las cosas necesarias para la subsistencia: la '*Nova Jerusalém*' es pues vivida, existe en el momento presente para quien siga el camino señalado.

Para estas personas es necesario estar en la selva para procurar la Salvación, pero no todos quienes van para realizar el ‘trabajo espiritual’ con Santo Daime pueden formar parte de la comunidad. Para que esto ocurra deben aprender a sustentarse dentro de la selva, es decir, a vivir sin precisar nada que de allí no pueda extraerse. Mas esto no es lo único, sino que también debe conocerse a las personas que están en condiciones de realizarlo: esto no se conoce de inmediato sino que, justamente, los que llegan tienen que aprenderlo de alguien que sí lo hace, es decir, que está transitando por ese camino espiritual, esto mismo es un cerrado círculo de gente que abrieron los primeros rozados en Mapiá de los que el actual líder Padrino Alfredo Gregorio de Melo es un *primus inter pares*, y por ello es la cabeza visible del grupo.

Pues entonces el neófito que ingresa al grupo, los va conociendo, me refiero al conjunto de preceptos que estoy presentando, y con el correr del tiempo una vez que ingresa en Céu do Mapiá emprende el duro trabajo que significa vivir allí. Pero, repito, que el simple hecho de estar allí un corto tiempo no hace al neófito, de manera automática, miembro del grupo de personas que habitan^{vii} espiritualmente la ‘Nova Jerusalém’. Debe ser reconocido como tal por el grupo de familias que sí se ven a sí mismas como formando parte de la espiritualidad del culto en su punto más alto. Ahora bien, este conjunto de valores no es comprendido del todo y de manera inmediata por las personas que ingresan al culto.

Para dilucidar qué significa la comunidad en Mapiá es relevante mostrar este movimiento que estoy describiendo sobre la inclusión del neófito en su seno. De este modo se accede a la comprensión de que la comunidad no es simplemente un límite dentro de un territorio sino que el componente ideacional-simbólico es nodal en este caso para delimitar sus fronteras.

He expuesto que ha habido familias en Céu do Mapiá que siguieron a Padrino Sebastián cuando falleció Mestre Irineu, esto resulta ser la base social de la comunidad tal como la estoy describiendo. Pero es posible seguir el camino de un ‘ingresante’ al culto en una etapa más o menos inicial a partir de dónde éste toma contacto con Céu do Mapiá. Debemos tener en cuenta que ya ha conocido el culto a través de alguna iglesia en la periferia y por eso llega aquí, es decir, después de haber participado en una cantidad de rituales y de haber hecho la ingesta de Santo Daime en el lugar de ‘origen’. Pues entonces el neófito, cuando llega a Mapiá, tiene una relativa desorientación respecto de quién es cada cual dentro de la comunidad. Va a ser recibido en una suerte de hostería o en el hogar de gente que tiene su propia casa dispuesta para este fin, mas esto no implica

que el neófito va a incorporar conocimientos o relaciones sociales relevantes de inmediato como no sea de superficie. Su conexión más inmediata con la comunidad en su conjunto van a ser los rituales ya que, en general, cuando se reciben más neófitos es durante los festivales que se realizan en junio y diciembre.

No es este trabajo el lugar para describir la ‘forma’ de los rituales pero sí puedo decir que es el momento donde se realiza el ‘trabajo espiritual’ y la ingesta de Santo Daime y que, también, es el momento en que la comunidad reafirma su condición de tal. Por ello el neófito rápidamente se vuelca a relacionarse con tal o cual persona perteneciente a alguna de las familias que conforman la elite de Céu do Mapiá. Esto es así puesto que normalmente estas familias no tienen comunicación fluida en lo cotidiano y todo aparece ante quien ingresa al seno de la comunidad como una interconexión esencial en el momento del ritual. Esto no sucede de este modo sino que las mencionadas familias se conocen muy bien sólo que existe una lucha cuasi-faccional, por decirlo de algún modo, por la búsqueda del reconocimiento de la ‘altura espiritual’ de cada una de ellas, por lo que la captación de neófitos es el resultado de este ‘reconocimiento’.

En este movimiento de captación el neófito va a conseguir una relativa integración en la comunidad tanto si decide y puede permanecer allí, entonces éste realizará su vida cotidiana en el ámbito de la familia extensa en cuestión. De no permanecer en Mapiá, de todos modos, el mismo neófito habrá conseguido contactos, mayor conocimiento espiritual y padrinazgo para continuar con su labor fuera del centro espiritual y, en ocasiones en que regrese a Céu do Mapiá, tendrá mayor cobertura a causa de este mayor entendimiento de la situación.

Con lo que termino de señalar pretendo decir que existe una diferencia entre lo que el neófito ve cuando llega a Céu do Mapiá y lo que sucede de manera más concreta, esto es la visión del neófito no puede ser de otra manera que superficial. Para el neófito todo aparece como fragmentario y en parte es de este modo: se trata de un interconectado mosaico en donde los pasos de un recién-llegado son controlados con celo y mediante la modalidad que describo sobre la captación de neófitos. Este sistema no es sólo el modo en que cada familia obtiene el reconocimiento sino que, también, es el modo que tienen de mantener la comunidad entendida como el conjunto de quienes participan de la percepción y conciencia de estar viviendo en la ‘*Nova Jerusalém*’ a modo de una *communitas* (Turner, 1981). Pues en un primer momento el neófito no tiene conciencia de ello, entonces aquí el ejemplo sirve para determinar cuáles son los límites y de qué manera se constituye la comunidad en este caso. Y en este caso debemos pensar la

comunidad no como una prístina red de relaciones sin ningún tipo de carga social destinada a establecer niveles de jerarquía y campos diferenciados con diferentes *hábitus* (Bourdieu: 1991, 1999, 2006). Sino que, como puede verse en la incorporación de los neófitos, hay un momento de diferenciación relativo a la pertenencia a una u otra familia y por consiguiente a la comunidad, pero cuyas dimensiones el neófito va tomando cuenta en el espacio abierto por la socialización en una determinada familia. Esto es así por cuanto el neófito comienza a relacionarse, justamente, en el interior de una familia y a participar de actividades conjuntas y también comienza a relacionarse con otras porque estas familias, a pesar de vivir a cierta distancia espacial unas de otra, tienen puntos de contacto sociales por conocerse y reconocerse como sostenedores del culto. De este modo el capital social de quien ingresa se va incrementando en este movimiento, cosa que lo prepara para seguir o para tener alguna importancia en el lugar desde donde el neófito va al centro del culto o bien formar un nuevo grupo. En la siguiente sección veremos la influencia de este proceso en lo que denominamos iglesias o puntos periféricos.

Aspectos ideológicos del culto en Argentina: la aspiración a la utopía.

La sección argentina del culto comenzó a formarse en el momento en que el mismo se expandía hacia las ciudades. Concretamente para nuestro caso fue debido al flujo turístico: los primeros encuentros entre argentinos y personas que practicaban el culto, salvo un par de excepciones^{viii}, fue a través sus sedes en Río de Janeiro y en Mauá. Después de sucesivos viajes viene a instalarse en Buenos Aires el segmento más numeroso y en Mendoza otro, aquí vamos a ocuparnos del grupo de Buenos Aires: para destacar de esto es que el culto, me refiero al grupo aquí formado, después de un desarrollo en la ciudad pasa a funcionar en una de sus zonas aledañas (San Andrés de Giles) que era denominado por los que conformaban el mencionado grupo como ‘comunidad del campo’. Llegados a este punto voy a mostrar qué es lo que significaba para estas personas la noción de comunidad y cómo ésta se relaciona con su calidad de iglesia periférica del culto. El planteo general es que los neófitos intentan transpolar el modo de funcionamiento de Céu do Mapiá, con ello estamos mentando la noción de Víctor Turner (1981) de *communitas* en su sentido ‘existencial’ y luego con lo que el mismo autor denomina como *communitas* ‘normativa’^{ix}. Cuando este modelo eclosiona por ser inadecuado por incongruencias mostradas respecto de la política

general del culto el modelo de comunidad permanece desempeñándose, después de la experiencia del campo, nuevamente en la ciudad.

Pero debemos situarnos en el momento en que se crea el grupo en Argentina. Este grupo sin saber demasiado acerca de las cosas del culto en Brasil, en sus comienzos, realizaba los rituales en casas particulares hasta que se ven en la ‘necesidad espiritual’ de tener un lugar fijo donde desarrollar la práctica. La decisión de búsqueda de un sitio no se hizo porque sí ni porque hubiese algún problema real y concreto. Este traslado de la ciudad a un lugar campestre responde más bien a criterios ideacionales- simbólicos en los que la formación de una comunidad en donde el contacto con la ‘naturaleza’ fuera palpable y esto es una cuestión tomada del centro del culto: se trataba entonces de formar una versión en pequeña escala de la comunidad en Céu do Mapiá a modo de una diminuta ‘*Nova Jerusalém*’ en donde se imitaban los parámetros de vida social establecidos en este centro, aquí estamos hablando de ideología en su sentido de integración.

Es en este punto donde surgieron algunas incongruencias. Hay que tener presente que las personas que formaron este centro en el ‘campo’ tenían conocimientos relativamente iniciáticos de lo que era el culto y sus rituales aunque no eran ignorantes de la doctrina que lo constituye: podían hacer los rituales en tiempo y forma de una manera adecuada y próxima a lo que se hacía y hace en el interior del culto. Las similitudes no llegan sólo hasta aquí. La voluntad de formar una comunidad en Buenos Aires sin duda estuvo impulsada por criterios provenientes de la *doxa* central del culto; inclusive se pensaba que estando allí –en el campo– se seguía a rajatabla las prescripciones doctrinales y se pensaba que la vida en comunidad, según me dijo textualmente un informante ‘...iba a prepararnos para poder ir a la floresta a continuar el trabajo espiritual allí como la comunidad argentina (así como) existe una comunidad de Florianópolis o de Mauá’ (nótese que esto es una forma ideológica en su sentido legitimante).

Mientras duró la comunidad en el campo, las personas que lo habitaban estaban en un convencimiento sobre que esa forma de seguir el culto era la mejor para realizar la práctica de la doctrina del Santo Daime, puesto que allí estaban ‘más cerca de la naturaleza’ y que esto les permitía acceder a estados espirituales más elevados que los alcanzados en la ciudad. En el campo las personas que vivían allí realizaban tareas diversas que tenían que ver con el mantenimiento en general como desmonte de malezas, huerta, mantenimiento de viviendas y otras tareas por el estilo. Esto era

posible porque las personas que estaban aquí no tenían preocupaciones de tipo económico en la ciudad. Por eso había cierto consenso en que la vida allí dentro transcurriese por canales en donde las actividades de las diferentes personas que se encontraban en los límites de la ‘comunidad’ no entrasen en conflicto. Mas bien lo que pasaba era que, respecto de las personas que sólo iban al campo a realizar los rituales, se decía de ellas que no tenían el compromiso suficiente para con la doctrina. Es decir había una suerte de recriminación por parte de los comunitarios hacia las personas que no lo eran puesto que, argumentaban, el aprendizaje del ritual no era completo si no se estaba en un lugar con pleno conocimiento de la personalidad de todos los hermanos.

Desarrollos posteriores dentro de la comunidad, la implementación de una plantación de frutales, hicieron que los planteos sobre la existencia comunitaria se vieran distorsionados respecto de su entendimiento más primario, esto es de una *communitas* simple a una *communitas* de tipo normativo (o algo muy cercano a una deformación de los supuestos iniciales de la formación de la comunidad) según la terminología de Víctor Turner (ver nota iii). El debate, entonces, suscitado por el buen funcionamiento de la plantación, ya que la producción era muy buena, fue si el dinero obtenido por el emprendimiento debía volcarse a la consolidación de la misma comunidad en Argentina o bien si ese dinero debía ser enviado a Mapiá para consolidar un punto allí donde los ‘hermanos argentinos’ llegaran una vez que el nivel de aprendizaje lo permitiera. En ese sentido lo que estaba sucediendo era un debate sobre las condiciones de posibilidad de una comunidad de ese estilo y las conclusiones no fueron muy favorables para el desarrollo de la misma: al no ponerse de acuerdo con el punto explicitado todo quedó en un estado de confusión pues el campo se cerró como iglesia y casi todos los integrantes de la ‘comunidad’ fueron a Céu do Mapiá o bien continuaron practicando el culto en la ciudad de Buenos Aires.

También debemos tener en cuenta el crecimiento individual en lo que aquí conciben como espiritualidad y el rol que esto cumple, al menos en este caso, en el proceso de ruptura o fragmentación de la iglesia del ‘campo’. En lo referente a la actitud de los neófitos hacia las autoridades establecidas y denominados por ellos como ‘hermanos mayores’ es evidente la influencia ejercida por el aprendizaje y de lo actuado dentro de la doctrina, tanto en el mismo grupo local como por los viajes realizados por los neófitos, ambas cosas dejaron marcas indelebles respecto de cómo sucederían las cosas: que a pesar de la influencia del centro respecto de los modos de conducirse como una comunidad, ésta cerraría su actividad después de un periodo de tiempo pues aquí no se

hallaría el estado de Salvación en una *Nova Jerusalém* local pues la misma se encontraba en el Amazonas.

En la primera parte ya he descrito cuál es la actitud del neófito cuando llega a Céu do Mapiá y esto se debe a que viene de vivir una situación como la que estoy narrando en la presente sección. No podía ser otra la actitud del neófito que no fuera la de un desconocimiento total del medio social de la doctrina y, por ende, también de sus aspectos simbólicos: aunque en estos lugares periféricos se enseñe el ritual con corrección sólo le alcanza al neófito para simplemente participar de los mismos en Céu do Mapiá e incrementar su conocimiento en ese sentido. A poco de habitar en el centro irá aprendiendo cuestiones cosmológicas que, podría decirse, exceden al ritual como por ejemplo la idea misma de tener conciencia de ‘estar/ser ahí’, en el sentido heideggeriano^x, en la ‘*Nova Jerusalém*’ y otros eventos igualmente esotéricos en el modo en que Franz Boas^{xi} (1993) establece este término, así como el modo de trabajo manual, las ideas sobre la limpieza corporal o la elaboración del Santo Daime (la infusión que es sacramento de todos los rituales).

Cuando el neófito vuelve a la iglesia local a través de la cual hizo su ingreso a Céu do Mapiá éste va a tener conocimientos mucho más sólidos de los que tenía con anterioridad, cuando sólo participaba del culto en la misma iglesia local. Puede suceder, como aconteció en la iglesia Argentina, que estos viajes de neófitos lleven a estos a impugnar la autoridad de los ‘jefes’ argumentando que si no han pasado una larga temporada en Céu do Mapiá no estarían en condiciones de ser poseedores de una sabiduría, o conocimiento, del todo certero acerca de la doctrina. En el sentido de que se obviarían comportamientos habituales y fragmentos de ritual pautados de manera estricta en el centro del culto, lo que impactaba en la función ideológica de integración y legitimación de los líderes. Se daba el caso que algunos neófitos que habían estado en Céu do Mapiá que decían que había cuestiones que ni siquiera se tomaban en cuenta por desconocimiento, o que también se reemplazaban pautas adoptando a cambio la de otros caminos espirituales en ocasiones de realizar algún ritual de Santo Daime.

En Argentina, en la iglesia que estamos analizando, la comunidad estaba constituida de tal modo que se prestaba a que las fluctuaciones producidas por un mayor o menor compromiso de los neófitos en relación con la doctrina central tuviesen efectos intensos sobre la vida en la comunidad. Ya que quienes viajaban, que no eran en gran cantidad, cuando volvían traían novedades que incrementaban la intensidad espiritual debido a la proximidad de éstos con los que eran considerados los verdaderos cultores de la

doctrina, en tanto esta situación los imbuía de una autoridad especial e indecible sobre quienes aún no habían ido a Mapiá. Esto era así porque ir a Céu do Mapiá no era, ni es, cosa sencilla, había que pasar por varios acuerdos entre los ‘hermanos mayores’ y aun así había que tener un largo periodo de trabajo espiritual y de vivir dentro de la comunidad, de cumplirse esto entonces se sometía a una decisión de la que el árbitro en general era el denominado ‘comandante’, que era el jefe de los rituales o quien los encabezaba.

En este movimiento de neófitos hacia Céu do Mapiá y a otras iglesias del Brasil es que la doctrina practicada por las personas en el culto de Buenos Aires fue perfeccionándose, por lo conocimientos que adquirían quienes volvían de estos lugares o bien de gente del culto en Brasil que visitaba la iglesia local (esto se daba con menor frecuencia). Pues bien, hasta tanto los saberes del culto en sí estuvieron consolidados había otras prácticas que convivían con las del Santo Daime puesto que la gente que formaba parte del culto había sido practicante de alguna de ellas, llámense doctrinas New Age, Orientalismos, Chamanismos u otras más corrientes como el Catolicismo o el Judaísmo. Entonces el compromiso se medía en relación a la persistencia de estas doctrinas que iban siendo desplazadas en cuyo espacio se incorporaban cada vez en mayor grado las premisas de las vivencias del culto.

Mas esta cuestión referida a los cambios que parecían necesarios para acercarse más a lo que debía ser según la modalidad del centro y según los agentes lo manifestaban en alguna medida no se hacía sin problemas: claro está que la gente que practicaba el culto no lo hacía en un contexto ‘naturalizado’ o normalizado sino que todos los aspectos del culto son adquiridos, lo que implica varias rupturas con las opiniones establecidas de los agentes. Cuando estas opiniones instauradas en el decurso de la formación entraban en un límite por el cual el cambio parecía inadmisibile, esto traía conflictos a quienes eran portadores del cambio y se los denominaba ‘falta de conocimiento de las cosas del culto’: en general la resistencia era considerada como una ‘falta de compromiso’ o ‘falta de voluntad’, de profundizar en la comprensión de las premisas doctrinales.

Por ejemplo cuando el aprendizaje estuvo avanzado sobre un grupo de neófitos, las impugnaciones a la comunidad del campo y a sus líderes hicieron que la iglesia cerrara y el grupo pasara a continuar con sus actividades nuevamente en el ámbito de la ciudad. Las argumentaciones con que las personas cuestionaban el accionar en el ‘campo’ era que allí no estaban en la selva ni que, por encontrarse fuera de la ciudad esto significara un encuentro con la naturaleza y que, aunque esto fuese mejor que la ciudad no lo era,

en realidad, porque de lo que se trataba era, opinaban muchos de ellos, ir a Céu do Mapiá y reconstruir la comunidad argentina allí e integrarse con la gente de Céu do Mapiá una vez que todos se hubiesen trasladado para este lugar.

En este punto los objetivos del grupo cambiaron puesto que ya no se trataba de construir una comunidad que reflejara la de Céu do Mapiá sino que la finalidad era hacer el trabajo espiritual allí que era el único lugar en donde la práctica podría ser ‘verdadera’. En ese contexto también debía formularse la razón de ser del culto en la Argentina puesto que si no se podía hacer una comunidad en el ámbito local que era supuestamente uno de los fundamentos del culto entonces ¿Qué se haría en otro caso? Aquí estoy extremando un tanto la posición pero éste era el problema y su resolución fue que se constituirían con la misión de ser ‘puerta de entrada’ (una vez más un proceso de legitimación) a los secretos del culto y que sólo podrían ser descubiertos una vez que eventualmente el neófito viajara a Céu do Mapiá e incluso se quedara allí.

Esto resultaba una manera de racionalizar la práctica. En términos de Paul Ricoeur un modo de imaginación social al nivel ideológico puesto que no entraba en contradicción con el precepto de que la ‘verdadera’ *‘Nova Jerusalém’* se encuentra en Céu do Mapiá ni con el apotegma de la ‘actividad comunitaria’, en tanto que ésta quedó como una memoria reactiva respecto de las relaciones y la práctica ritual. Es decir, se actúa como si se viviese en una comunidad pero teniendo conciencia de que no es posible establecer una, al estilo de Céu do Mapiá, en condiciones materiales que satisfagan a todos los neófitos y que, al mismo tiempo, no entraran en una contradicción doctrinal, pero también les queda claro que el otro polo de la imaginación social, la utopía es una meta a alcanzar sólo en su sentido geográfico, es decir, llegar a la comunidad amazónica.

Así queda la justificada la práctica en cuanto tal, que en esta instancia se asume como una práctica urbana, se sostiene pues que hay una posible ‘salvación’ pero que no es aquí: es allí (en Céu do Mapiá) y que lo que sucede en Buenos Aires es sólo un ‘pasar’. Es decir, cabe preguntarse qué sucede con todo aquello que se dice en la selva y las historias sobre los *padrinhos* de la doctrina que son, diríamos, las ‘vidas ejemplares’. Y principalmente ¿qué sucede con la comunidad? En la práctica la cuestión jerárquica, en la actualidad, se vio más fortalecida en el sentido que los que llevan adelante los rituales parecen estar más cerrados a que los neófitos consigan subir a determinados escalones de conocimiento, y que esto les permite controlar en mayor medida los viajes a Céu do Mapiá que todo neófito pretenda realizar.

Todo parece estar justificado por la ‘experiencia’^{xiii} que es un ítem que aparece como explicación a ponerle límites a la práctica en cuanto lugar en donde deben concretarse las acciones del culto, pero esta palabra se utiliza en más de un sentido. Significa tanto lo vivido como aquello que surge en el momento de hacer o no hacer, me refiero a lo que justifica toda actividad. En este sentido es que la cuestión de la comunidad aparece como formando parte de la experiencia, cuya idea es que no se vive en la comunidad pero que esto ya se hecho (vivir en comunidad) y que como tal ‘experiencia’ ha servido para ver cuáles son las cuestiones negativas o positivas del caso. Los neófitos de esta sección del culto (la argentina) entienden que el haber vivido en aquella comunidad les ayuda a mantener en una suerte de memoria, las instancias concretas respecto al ‘saber conducirse’ y lo reciclan como si encontraran su permanencia a modo de una ‘comunidad de pensamiento’.

Me refiero a lo siguiente: estas personas, luego que se cerró la comunidad del campo, viven en lugares separados, en sus viviendas particulares tal como es ‘normal’ en una ciudad pero todo esto como si viviesen en una comunidad a la hora de reunirse o de realizar los rituales, es como si se tratara de tener conciencia del sentido comunitario en el caso de que hubiese que formar un comunidad concreta. En esto es nodal lo vivido en el campo, pero también influye en ello la perspectiva conocida del centro del culto cuyo modo de pensar se relaciona con esto a la manera en que lo expuse en la sección primera: en el caso de tener que ir a Céu do Mapiá aquel sentimiento comunitario no ha debido perderse porque la práctica del culto se haga en la ciudad sino que la experiencia de lo que fue, y la que se imprime en lo cotidiano de estas personas a modo de horizonte, no deja de incidir en contra de la fragmentación grupal y a favor de reconocerse como unidad. Aunque ya hemos visto los problemas que esto trae en referencia al modo organizativo, pues se pone en cuestión la noción de que la organización resultante sea una comunidad o más bien pueda hablarse de ella como tal.

Comentarios finales. Ideología y comunidad: un acercamiento a la utopía.

En este punto quisiera retomar las tesis planteadas en la introducción sobre la influencia ejercida por una ‘comunidad’ entendida como ‘centro’ y los subsecuentes desarrollos de una ‘periferia’. Pero aquí no estamos hablando al estilo de ‘centro-tercer mundo’ sino al modo en que Edward Shils (1996) lo hace. En este autor la distinción centro-periferia no es una cuestión geopolítica ni geométrica sino que se basa en la oposición interior-exterior y ello respecto de normas y valores que serían el eje a partir de dónde se puede

delimitar un centro. Es decir, a mayor compromiso con las normas y valores fundamentales podemos decir que estaríamos en presencia de una 'zona central' y, por lo tanto, imbuida de interioridad, mientras que cuanto más nos alejamos y vemos que esos valores se transformaron en modalidades más laxas respecto de ese centro (porque estos no se adoptan o porque se desconocen) son más exteriores, entonces estaríamos en presencia de una periferia.

Es en este sentido en que he interpretado el caso que analizamos se ha definido al 'centro' como creador y exportador de valores y, en efecto, he entendido a las iglesias formadas, a partir de la confluencia de rescucios de conocimientos derivados del mismo centro, como periféricas. Más concretamente este centro es definido por Shils como una 'zona central' y es que el

'...centro es también un fenómeno que pertenece a la esfera de la acción. Es una estructura de actividades, de funciones y personas dentro de una red de instituciones. Es en esas funciones que los valores y creencias centrales se encarnan y son propuestos' (mi traducción; 1996: 54).

En el caso que he presentado las categorías que conforman la comunidad se establecen en base a una normativa nuclear que es la de perseguir la auto-subsistencia en la '*Nova Jerusalém*' la ciudad del pueblo elegido: todas las actividades se derivan de esta cuestión central; por ejemplo el modo de vida, digamos la economía, está fuertemente pautada por esta conciencia de ser, justamente, el pueblo elegido, ya que la Salvación se define como la consecución de una aproximación a la auto-subsistencia tal como he expuesto en la primera sección.

En este caso la construcción de la zona central en torno a valores y creencias de tipo salvacionista generan unos límites que se expanden, a pesar de lo que Edward Shils dice, en un territorio dado. Es difícil concebir que a un habitante de Mapiá se le ocurriera pensar que la salvación pudiese ser lograda fuera de allí, puesto que es el lugar legado por el antiguo líder (Padrino Sebastián) y quién fundó la modalidad comunitaria. Pero no resulta de ello que los valores no se constituyan en relación a un núcleo ideológico independiente del territorio. Esto puede vislumbrarse en las iglesias 'periféricas' en tanto que, cuando se forman, tienden a establecerse como una comunidad a manera especular de Céu do Mapiá mas sin llegar a constituirse como '*Nova Jerusalém*' nunca, ya que normativamente ésta sólo puede establecerse en el seno del pueblo elegido que, justamente, vive en 'Céu do Mapiá'. Entonces, siendo que existe un desfase entre centro-periferia y que, ciertamente, lo central y lo periférico se

encuentran en territorios diferentes cabría preguntarse qué tipo de asociaciones son las que están funcionando aquí y la impresión es que los neófitos de mayor experiencia se sienten más cerca del centro. Estas premisas cubrirían las condiciones bajo las que se agrupan las personas que practican el culto del Santo Daimé si atendemos a lo que venimos diciendo y exponiendo (en la primera y segunda sección) sobre cómo se consideran a sí mismos, para mencionarlo nuevamente, como el pueblo elegido que habrá de salvarse en la *'Nova Jerusalém'*, y es teniendo esta certeza que para ellos es tangible y se concreta este hecho: vivir y tender a la auto-subsistencia en la selva colaborando dentro de todo lo que sea posible, unos con otros.

Para una primera delimitación esto es un acercamiento aunque la distinción comunidad-sociedad sí da cuenta de que dicho agrupamiento, en definitiva, forma parte de la sociedad en el sentido de Ferdinand Tönnies en tanto que:

'Ella debe ser considerada como unidad en cuanto fuese comprendida como sujeto o en cuanto se le atribuya un sujeto, pues es la misma cosa pensar algo como existente u objeto y pensarlo como unidad' (mi traducción; 1973: 108).

En efecto, en este caso, ya consideré cómo el culto ha venido a ser ó se ha formado a partir de una unidad mayor, que es la sociedad brasileña en una determinada época y lugar; al mismo tiempo, también, se ha consignado cómo el segmento argentino surgió de condiciones no comunitarias pasando luego a ese estado, al menos como intención, e integrándose luego en lo que podemos denominar como el sistema urbano en tanto que se desempeñan en la ciudad. Pero lo que puede decirse al respecto es que son un grupo diferenciado y que, como tal realizan la práctica como si estuvieran en una comunidad pero sin existir concretamente en lo espacial más que como un 'lugar' donde se efectúan las reuniones del grupo.

Tal como estoy interpretando el devenir del grupo nos permite inferir, al menos, ciertas asociaciones con la totalidad de la cual depende lo que estamos considerando aquí como periferia. Pues es en este ámbito en donde las conexiones con la sociedad es que es posible su existencia, si lo relacionamos con una Nación o Estado constituido. Más allá de lo que podamos entender con esto me refiero, más que ninguna otra cosa, a los desenvolvimientos urbanos en donde las fuerzas centralizadoras de sociedades con una auto-identidad, que abarcan más instituciones tienen su manera de mostrarse como ciudades conectadas desde donde se regula en mayor o menor medida a las zonas rurales. Pero, como lo he presentado para este caso, resulta que la zona central del

culto se halla en un lugar que podría describirse como ideal/utópico si consideramos al medio selvático como tal: la actividad del culto está regida por múltiples condiciones existentes en el mismo, por ello es nuclear para la periferia apropiarse de estas condiciones imperantes en el centro del culto para tener una identidad común y no ser absorbidos por las localizaciones multitudinarias. Esto nos lleva a decir que estamos en presencia de un grupo diferenciado y que puede describirse con la categoría de ‘diaspórico’ (Clifford, 1999), por el hecho de que las particularidades del culto se trasladan de un país a otro. Pero intuyo que conclusiones similares podrían obtenerse de un análisis de los casos en que este culto se instala en las ciudades brasileñas mismas. En el caso que estamos analizando, por ejemplo, el culto fue conocido por mis interlocutores sobre todo por el flujo turístico: las personas que iniciaron la práctica en la Argentina tomaron contacto con el culto en sucesivos viajes hasta que deciden realizarlo en este lugar para efectuarlo como *performance* de manera primaria hasta que, transcurrido el tiempo, logran consolidarse presentándolo a personas que no lo conocían siquiera por viajes, al Brasil, pero que toman contacto con un fragmento de otra cultura a través de la práctica de este culto.

Es decir, la continuidad del culto en la Argentina no depende de una manera absoluta de que quienes lo practiquen vayan a observar cómo es que se hacen las cuestiones rituales, y es porque ya hay quien las conoce en el ámbito local. De hecho, como ya lo he mencionado en la segunda sección de este trabajo, los neófitos –de todos modos- viajan hacia Céu do Mapiá u a otras iglesias de Brasil (por ejemplo a Florianópolis y Río) y esto suele ser *causa movens* de posteriores fragmentaciones en el culto en Argentina: quienes consiguen abreviar del culto de manera ‘directa’ luego suelen generar conflictos con quienes son los jefes del culto en su versión periférica. Los mencionados conflictos a veces insalvables por lo que esto conduce a la formación de otras células del culto formado, a partir de premisas que, en la visión de estas personas, son más próximas a lo que suele hacerse en el centro del culto. Y lo que suele hacerse en el centro, justamente, tiene que ver con la consecución de la comunidad. No olvidemos que la noción de comunidad está, en este caso, estrechamente relacionada con el proceso de Salvación de cada neófito y que, esta Salvación, sólo va a encontrarse si se practica el culto, de manera comunitaria, en la ‘Nova Jerusalém’, esto es en la utopía, teniendo como motivos la ‘perfección’ y un ‘futuro ejemplar’ (Manuel y Manuel, 1984).

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

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

En cuanto a ‘a’ en este caso se trata de una colectividad selectiva, esto es como decir ‘estamos todos viviendo en el mismo lugar y participando en general de la misma doctrina’, pero quienes forman el colectivo se reconocen a sí mismos como formando parte de ello, y no son la totalidad de los fieles sino que tiene que ver con el ser reconocido como miembro. El punto ‘b’ es así pero vinculado a lo primero: la *Nova Jerusalém* está ahí, es Céu do Mapiá o parece serlo pues es el lugar elevado (Eliade: 1992) y por ser de este modo está en contacto tangencial con el cielo pero esto es para quienes participan del punto ‘a’. La inminencia descrita en ‘c’ es el estar presente en el sentido que la construcción de este lugar es ya permanecer en la perfección para quien ha accedido a este plano, ahora bien si nos referimos al tiempo en que habría de acontecer el cambio en el mundo concretamente el líder hablaba de entre el 2000 y el 2014: ‘*Falam que até dois mil, dois mil quatorze está completo o novo mundo. Agora ninguém sabe como vai se passar pra lá* (desgrabado de una disertación de Padrino Sebastián realizada por Rejane Texeira do Nascimento).

Las fuerzas sobrenaturales también están presentes en el esquema y entregan los himnos que se presentan en el estado de *miração* o de éxtasis místico y son quienes ayudan a conocer quiénes son los que realmente están viviendo el plano en que se

encuentra la *Nova Jerusalém*. Es decir, este estado no es que fuera a acontecer en un futuro imprevisible, y en el que se recibirían las bendiciones en donde la vida resultaría más fácil a la manera, como ya lo mencionamos, de un paraíso celestial del modo en que se pensarían los 'cultos cargo' (Worsley, 1980), que las cosas vendrían de algún modo del exterior, sino que este es un sitio que ya está, sólo hay que percibirlo. Se trata de trabajar con constancia pensando y sintiendo que esto es así y no esperar nada de nadie más de lo que la selva, que es el lugar de Dios, puede dar en abundancia a quien ha seguido el camino espiritual, que implica conocer los detalles de la naturaleza para poder obtener lo necesario de ella. Este es el punto en donde lo sobrenatural se aparece y el momento en que los *seres* transmiten los secretos. Para lograr este estado no es preciso esperar a ningún momento que pudiese concebirse que ha de llegar en un futuro, sino que llega porque está presente para quienes han entrado en ese plano de perfección espiritual que implica 'comprender' que esto es efectivamente así.

Este tipo de consideraciones están presentes en lo que es la vida cotidiana de las personas que viven en este centro como hemos estado tratando de significar, pero también las relaciones establecidas para con la *Nova Jerusalém* se pueden visualizar a través de las múltiples referencias que hay a este respecto en los himnos que se cantan en los rituales. Estas referencias no indican directamente al estado de Ciudad de Dios^{xiv} sino a las relaciones que debieran seguirse para con el medio selvático y con los hermanos entre sí. Además sienta los precedentes para toda una serie de valoraciones contextuales respecto de los comportamientos e interpretaciones de las acciones e interacciones que se dan normalmente en los límites de la comunidad. Quiero decir que estas cuestiones que estamos tratando no son algo que puede decirse porque simplemente son repetidas de palabra por uno u otro sino que tienen implicancias en la totalidad de la vida y de lo que acontece en todas las relaciones entre ellos y con las personas que vienen de fuera del contexto selvático. Ahora bien, quien forma un sitio nuevo para la práctica del culto tiene en mente lo antedicho; también hemos visto que en el caso argentino se inicia la práctica en la ciudad, luego se trasladan al campo para regresar a la ciudad nuevamente (me refiero exclusivamente al grupo estudiado). Pero en un comienzo los elementos que se toman para delimitar la comunidad son muy concretos y están en relación con una serie de disposiciones como las premisas de hermandad e igualdad al modo de una *communitas*: son estos elementos constituyentes para la formación del grupo en general y para el caso local en particular y sin ellos no podría explicarse que el culto se desarrollara con una faz que lo identificara de manera

diferencial de lo que aquí delineamos como el centro o la 'zona central'. Ello no implica que puedan existir variaciones que adapten las premisas a cierto orden que no se condicen con las condiciones imperantes en donde el culto se practica, y desde donde definen criterios de funcionamiento que, al mismo tiempo, son únicos. Éstos permiten que la doctrina del Daime se expanda y se formen los diversos sitios que aquí definimos como periferia: a pesar de dichas variaciones, entonces, continúan siendo, *mutatis mutandis* lo mismo, es decir forman parte del culto de Santo Daime.

Para el caso descrito la variación más importante del centro a la periferia es que se encuentran en naciones diferentes, otra es que el modo de organización no es en correspondencia idéntica sino en base a un número de diferencias como ser la adaptación de la noción de comunidad a un contexto más urbanizado; el modo de socialización también varía en tanto que en el centro encontramos familias 'tradicionales' y en el segmento local, por decirlo de algún modo, son en mayor o en menor medida todos neófitos con un mayor o menor grado de experiencia. En fin, hay un suelo de variación sobre el que se funda la periferia pero también existe una faz que proporciona identidad. Dicha identidad que surge de los elementos que he señalado y del hecho fundamental de que en la práctica se realiza el insumo ritual de Santo Daime y que los mismos rituales son básicamente idénticos en cuanto a su forma. Esta característica da a los grupos un áurea de hermandad que está basado singularmente en nociones comunitarias tal como se ha descrito este fenómeno a lo largo del trabajo: 'Salvación' y 'Nova Jerusalém' son ejes a partir de los cuales la organización de sistemas complementarios pero separados forman un conjunto del que puede decirse que constituyen la unidad del culto. Aunque esa 'Nova Jerusalém' sea representada y lejana o bien esté presente en los pies de los practicantes, es el horizonte espiritual donde la comunidad se hace posible a pesar de que tengan que recurrir a factores ideológicos como los indicados en este trabajo para justificar la práctica en Argentina.

NOTAS

ⁱ⁾ Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras UBA, maestrando en IDES/IDAES/UNSAM; aspirante a doctorando por la Facultad de Filosofía y Letras UBA.

ⁱⁱ⁾ En Argentina hay varios grupos trabajando pero, hasta donde yo conozco, todos pertenecen al CEFLURIS, se encuentran en Buenos Aires, donde yo trabajé (en la actualidad en esta ciudad también hay varios grupos) en Mendoza, en Mar del Plata, en La Plata y en Rosario.

ⁱⁱⁱ⁾ Los Kofanos y Tukanos le dicen yagé, existen muchos grupos que utilizan la misma bebida con otros nombres.

^{iv)} Ver más adelante en los comentarios finales el empleo que hago de Norman Cohn (1997).

^{v)} Paul Ricoeur (2001) 'Ideología y utopía', me refiero especialmente a la 'introducción', a los capítulos dedicados a Mannheim y a Geertz, aunque también en este trabajo aparecen todas las funciones de la ideología que el autor concibe en su excelente libro.

^{vi)} Esta sección está basada en la bibliografía indicada como específica del caso (que aparece al final del informe) y sobre mi propio trabajo de campo.

- vii) En el sentido que Maurice Merleau Ponty (1984) da a este concepto con relación al cuerpo y al espacio. En una de sus numerosas menciones al respecto dice “Si el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquél el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede aparecer el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la especialidad del cuerpo se lleva a cabo, y el análisis del movimiento propio tiene que permitirnos comprenderla mejor. Comprendemos mejor, en cuanto consideramos que el cuerpo en movimiento cómo habita en el espacio (y al tiempo por lo demás) porque el movimiento no se contenta con soportar pasivamente el espacio y el tiempo, los asume activamente, los vuelve a tomar en su significación original que se borra en la banalidad de las situaciones adquiridas” (p. 119). Ver la noción de *habitus* de Bourdieu (1991)
- viii) Existen algunos casos de argentinos que tomaron contacto con el culto y que forman parte de la comunidad de Mapiá pero que son producto, más que nada, de ‘búsquedas de vida alternativas’.
- ix) Según Víctor Turner se puede hablar de *communitas* normativa en los casos en la que ‘... bajo la influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero’. (1981: 138).
- x) La filosofía de Martín Heidegger, como todos lo sabemos es toda una filosofía que, entre otros asuntos complejos de su extraordinario libro, tiende a justificar la ontología del ser-ahí, entre las cosas que dice es significativo para el pasaje de nuestro trabajo la siguiente cita “...dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible una cosa tal como el ser en general, viene a ser lo mismo que aclarar la posibilidad e comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos ‘ser ahí’. Pero la comprensión del ser sólo es aclarable *radicalmente* como esencial ingrediente del ser del ‘ser ahí’ sometiendo al ente a cuyo ser es inherente semejante comprensión a una exégesis *original* enderezada al ser del ente” (1986: 253)
- xi) Estoy tomando el término ‘esotérico’ al modo en que Franz Boas (1993) lo hace cuando dice que se trata de “...el significado simbólico de ritos complejos y los puntos de vista filosóficos sobre la naturaleza que los mismos revelan...” (ibid. 41). También dota a la ‘doctrina esotérica’ de dos características: “La primera es que en el fondo de cada doctrina parece haber cierto patrón de pensamiento que es aplicado a todo el dominio del conocimiento y que proporciona a toda la doctrina su carácter esencial” (ibid. 43) y “La segunda característica es que, a pesar esta sistematización del conocimiento, quedan muchas ideas que no están coordinadas con el sistema general y que pueden estar en desacuerdo con el mismo” (ibid. ant.).
- xii) Hacer una síntesis del texto de Sartre (2004) resulta imposible pero cuando me refiero a la praxis en el sentido de ‘experiencia’ lo hago en el sentido en que lo hace en este texto como los individuos van transmitiendo las condiciones de la posibilidad de agruparse unos con otros y reconocerse al mismo tiempo como individuos que están en la misma actividad contra-hegemónica (aunque Sartre no utiliza esta palabra describe, me refiero a la palabra ‘hegemónico’, bastante bien los ejemplos que el toma de la revolución francesa por ejemplo). Concepción similar la encontramos en el texto de Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977) cuando dicen que “Las personas actúa en base a la creencia. Estudiar la creencia en acción es examinar las posibilidades de libertad y las raíces de la opresión y la alienación. Pero esto puede ser estudiado sólo en el contexto de un compromiso práctico para la liberación y por la determinación de superar aquello que se interpone en el camino. Las personas lo hacen, esta es la principal lección de la moderna Antropología; las personas remarcan esto, y debe llegar a ser la principal lección de nuestro trabajo en el futuro” (p.44, es mi traducción)
- xiii) Además del libro de Norman Cohn ya clásico en la materia se pueden citar otros textos no menos importantes que han relevado el fenómeno a partir de una diversidad sorprendente de casos, por ejemplo, Edgardo Cordeu – Alejandra Siffredi (1971). En realidad existe una sorprendente cantidad de bibliografía sobre el tema pero por razones de espacio me he tenido que ceñir a lo mínimo.
- xiv) De hecho, de los oficiales, sólo hay una referencia a la Nova Jerusalém en un himno de Padrinho Sebastián el no. 153 ‘Eu digo a meu Pai, eu digo / Eu vivo no mundo de ilusão / Eu falo e sempre venho dizendo / Este povo precisa de união // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero perceber / Eu participo aos meus irmãos / Nova Jerusalém está perto de nascer // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero te ouvir / Mas as palavras que eu tenho que dizer / Há muito tempo eu deixei com você // Eu falo, eu canto, eu digo / A meu Mestre eu quero escutar / Peço que participe aos meus irmãos / Chegou o tempo de eu executar’. La segunda parte del mencionado himnario tiene por título *Nova Jerusalém*. En el plano ritual cuando se canta esta segunda parte del himnario al que nos referimos se entiende que en este contexto se está habitando ritualmente a la *Nova Jerusalém*. A modo de aclaración significativa debo decir que todos los rituales se realizan cantando y bailando himnos como el que acabo de transcribir aquí y que son recibidos del astral tal como sucede con los cantos chamánicos.

Bibliografía específica.

Existe, en la actualidad, una creciente bibliografía sobre el culto del Santo Daime pero aquí me he basado en tres trabajos clásicos -por mor del espacio otorgado para la confección de las ponencias- y en mi propio trabajo de campo. Los trabajos son los siguientes:

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

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

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

Bibliografía general citada.

BOAS, F. 'El significado etnológico de las doctrinas esotéricas'. In Renold, J. M. Antropología Cultural. Buenos Aires. CEAL. 1993.

BOURDIEU, P. El sentido práctico. Madrid. Taurus. 1991

-----Génesis y estructura del campo religioso. In Relaciones 108. Vol. XXVII.: 29-83. 2006.

-----Meditaciones pascalianas. Barcelona. Anagrama. 1999.

CLIFFORD, J. Las diásporas. In Itinerarios transculturales. Barcelona. Gedisa. 1999. p-p. 299-339

DOLGIN, J. ; KEMNITZER, D. ; SCHNEIDER, D. As people express your lives so they are... In Symbolic Anthropology. New York. Columbia University Press. 1977. p-p. 3-44

ELIADE, M. Lo sagrado y lo profano. Barcelona. Labor. 1992.

COHN, N. En pos del milenio. Madrid. Alianza. 1997.

CORDEU, E. ; SIFFREDI, A. De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino. Buenos Aires. Juárez editor. 1971.

HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo. México. F.C.E. 1986.

MANUEL, F; MANUEL F. P. El pensamiento utópico en el mundo Occidental T.I. Madrid. Taurus. 1984.

MERLEAU-PONTY, M. Fenomenología de la percepción. Barcelona. Planeta-Agostini. 1984.

OTTO, R. Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid. Revista de Occidente. 1965.

RICOEUR, P. Ideología y Utopía. Barcelona. Gedisa. 2001.

SHILS, E. Introducción. Centro e periferia. En Centro e Periferia. Lisboa. Difel. 1996. p-p. 53-71

SARTRE. J. P. Crítica de la razón dialéctica. T.I y T.II. Buenos Aires. Losada. 2004.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In F. Fernández (org) Comunidade e sociedade. Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo. Companhia Editora Nacional. p-p. 96-116

TURNER, V. '*Communitas*: modelo y proceso'. In El proceso ritual. Madrid Taurus. 1981.

WORSLEY, P. Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos 'cargo' en Melanesia. Madrid. SXXI. 1980.