Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias

Christian Frenopoulo
freno@chasque.net

En este artículo se identifican algunos mecanismos mediante las cuales la ayahuasca, una bebida de uso chamánico entre indígenas, se transformó en un sacramento de nuevas iglesias cristianas fundadas durante el siglo XX en el occidente amazónico del Brasil. El planteo principal es que hubo una transformación en el significado de la bebida y la interpretación de los efectos subjetivos experimentados por los usuarios que la consumen. En el uso dado por curanderos no indígenas y mestizos tiende a haber una objetivación de las visiones y efectos, que se interpretan como revelaciones factuales de lugares y seres que existen objetivamente. En las iglesias, en cambio, se generaliza una subjetivación de la experiencia en la que los usuarios tienden a interpretar las visiones como revelaciones del mundo intrapsíquico. En el artículo se sugiere que esta transformación está asociada a los cambios socioestructurales y urbanísticos que ocurrieron durante el desmantelamiento de la industria del caucho.

Palabras clave: ayahuasca, Santo Daime, União do Vegetal.

www.neip.info

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Introducción

Las iglesias de ayahuasca son un fenómeno único en la religiosidad amazónica, brasileña y mundial. En este artículo pretendo identificar algunos mecanismos mediante las cuales la ayahuasca —una bebida originalmente de uso chamánico entre indios— se transformó en un sacramento usado en liturgias eclesiásticas.

Las tres primeras iglesias de ayahuasca son el Santo Daime, La Barquinha y la Unión del Vegetal. Son instituciones formales con sedes edilicias, rituales y doctrinas propios, generalmente ubicadas en zonas periurbanas o urbanas. Fueron fundadas por trabajadores rurales o de origen similar que migraron hacia los centros urbanos en medio de las sucesivas bajas en el ciclo económico del caucho durante el siglo XX (Goulart, 2002).

En el artículo argumento que ocurrió un cambio en la interpretación y las funciones sociales del consumo de la bebida asociado a estas transformaciones socioestructurales.

El Santo Daime y la Unión del Vegetal han alcanzando difusión en todo el Brasil. También tienen centros en países de Europa, en Estados Unidos, en Canadá y en países de América del Sur, entre ellos Uruguay, además de varios otros. Las iglesias tienen sus cultos reconocidos legalmente en Brasil y otros países.

1.2. La ayahuasca

La ayahuasca es una decocción de dos plantas nativas de la Amazonia occidental: la liana *Banisteriopsis caapi* y el arbusto *Psychotria viridis* (puede haber variantes).

La ayahuasca ha sido usada por pueblos indígenas del occidente amazónico desde hace siglos (Metzner, 1999). A la bebida se la conoce con una variedad de nombres: por ejemplo *Karampi* entre los ashaninka (kampa), *Nixi Pae* entre los kaxinawá (huni kuin), etcétera. El nombre *ayahuasca* es quechua y significa 'cuerda de los muertos'. Los fundadores de las iglesias le dieron otros nombres, principalmente *Daime*, *Santa Luz*, *Vegetal* y *Hoasca* (Brissac, 2002; Mac Rae, 1992). En el artículo utilizo el término *ayahuasca* como nombre común, abstraído de su origen étnico.

1.3 Abordaje teórico

En este artículo se describe la transformación histórica que ocurrió en el significado de la bebida y la interpretación de los efectos subjetivos experimentados por los usuarios. Esto complementa el trabajo de Goulart (2002, 1996), quien ya había resaltado el contexto histórico para entender el surgimiento de las iglesias y primeras comunidades. Concluyo que la interpretación de los efectos subjetivos del consumo está asociada a la finalidad del uso de la bebida.

1.4. Hipótesis

En el artículo desarrollo la siguiente hipótesis: la experiencia subjetiva de los efectos del consumo de ayahuasca pasa a ser interpretada como revelaciones del estado psíquico del usuario cuando la ayahuasca comienza a ser usada en centros urbanos por no indígenas debido a un cambio en la percepción de la responsabilidad moral del individuo y de su lugar en un medio social de transformaciones estructurales.

Antecedente de hipótesis: en el curanderismo ayahuasquero, en contraste, los efectos son interpretados como revelaciones factuales de seres y lugares que existen objetivamente (Taussig, 1987; Luna, 1986).

2. CURANDERISMO CON AYAHUASCA

2.1. Contexto histórico: colonización por el caucho

Las tres primeras iglesias de ayahuasca surgieron en el estado de Acre.

Acre es un pequeño estado fronterizo en el extremo más occidental del Brasil. Hasta fines del siglo XIX era una provincia boliviana de poca importancia estratégica. El hallazgo de árboles de caucho brasileño (*Hevea brasiliensis*) en los albores de la segunda revolución industrial cambió radicalmente esta situación. Comenzaron a llegar oleadas masivas de inmigrantes atraídos por el lucro rápido y certero de la extracción del caucho. La mayor parte de los trabajadores venían de los estados nordestinos del Brasil.

La provincia fue incorporada al Brasil en los primeros años del siglo XX luego de una guerra conocida como la revolución acreana, en la que los inmigrantes brasileños se levantaron en armas contra Bolivia. Inicialmente, se declararon un Estado independiente (1899-1903). En 1903, se firmó el Tratado de Petrópolis mediante el cual Acre fue oficialmente anexado a Brasil y Bolivia recibió una compensación monetaria y otros beneficios (Souza, 2002).

2.2. Curanderismo con ayahuasca

La bebida ayahuasca comienza a ser usada por las poblaciones mestizas y no indígenas establecidas en toda la región del caucho (por ejemplo, Luna, 1986). Los curanderos que utilizan ayahuasca son llamados *ayahuasqueros*, *vegetalistas* u otros. Dos fundadores de las iglesias tomaron contacto con la bebida por medio de este tipo de curandero.

Según Gow (1994), el curanderismo con ayahuasca surge como respuesta al encuentro colonial. Si bien no se puede descartar un uso terapéutico más antiguo, Gow propone que el curanderismo con ayahuasca recién surgió con los indios misionados. En su pensar, los indios relocalizados en misiones modificaron el uso tradicional de la ayahuasca (por ejemplo, para propiciar la caza o controlar el clima [Luz, 2002]) para cumplir nuevas funciones. Fundiendo las cosmologías nativas con la católica, los indios misionados distinguieron las habilidades de mediación cósmica de los chamanes nativos de las de los sacerdotes católicos. A los chamanes nativos les correspondió desarrollar la mediación con los seres de la selva y los ríos, causantes de enfermedades y mala suerte, mientras que los misioneros católicos mediarían las relaciones con los seres celestiales.

En el curanderismo ayahuasquero, el curandero y el paciente suelen utilizar la ayahuasca para diagnosticar los agentes responsables del sufrimiento del paciente.

La interpretación de la experiencia subjetiva del consumo de ayahuasca acompaña el objetivo del encuentro terapéutico. Las visiones experimentadas por el usuario suelen ser interpretadas como revelaciones factuales sobre eventos, personas y agentes específicos. Es decir, las personas o eventos vistos en las visiones son considerados los causantes genuinos del daño que aflige al paciente. Las visiones proporcionadas por la ayahuasca exponen las intenciones, emociones y los actos ocultos de otras personas y seres, revelando así las causas del daño (Pantoja y Conceição, 2002; Taussig, 1987; de Rios, 1972).

También los efectos fisiológicos del consumo de la bebida que puedan ocurrir, como vómitos y purgas, son interpretados de acuerdo con esta pauta. Por ejemplo, el vómito es frecuentemente interpretado como la expulsión real de los elementos

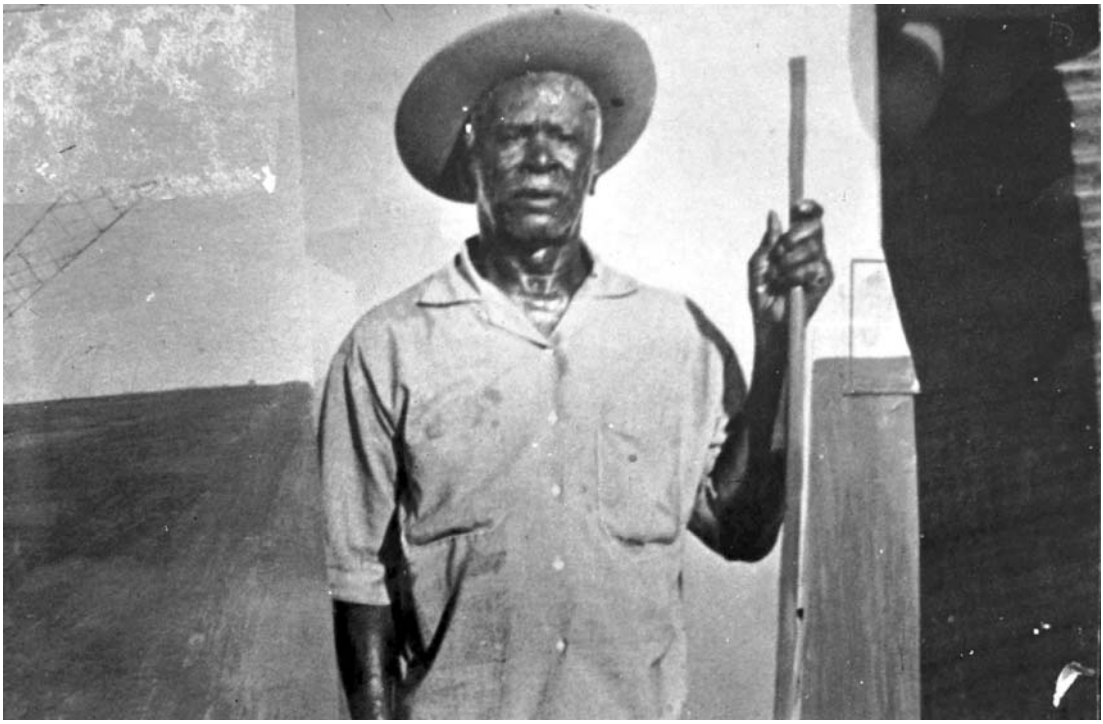

Fig. 1: Raimundo Irineu Serra (acervo Casa de Memória Madrinha Francisca Gabriel)

nocivos que estaban alojados dentro de la víctima (Taussig, 1987; de Rios, 1972).

El procedimiento terapéutico implica la construcción en conjunto entre los participantes de una experiencia o narrativa que reafirma los parámetros de la sociabilidad correcta. La terapéutica con ayahuasca del curandero reconstituye discursivamente los lazos y límites de la moralidad social en un contexto social y económico caracterizado por la inestabilidad y la explotación (Taussig, 1987; de Rios, 1972).

3. FUNDACIÓN DE LAS IGLESIAS DE AYAHUASCA

3.1. Centro de Regeneración y Fe

El primer centro en usar ayahuasca dentro de un marco institucional parece haber sido el Centro de Regeneración y Fe (Centro de Regeneração e Fé) o CRF, por su sigla. Fue fundado en la ciudad de Brasília (hoy llamada Brasiléia), que queda cerca de la frontera con Bolivia, entre los años 1910-1912, aproximadamente. El centro era dirigido por los hermanos marañenses Antônio y André Costa, que eran comerciantes de caucho. En este centro, la bebida era llamada *Daime* (Monteiro, 2002). El CRF tenía vínculos con un grupo esotérico de San Pablo llamado Círculo Esotérico de la Comunión del Pensamiento (Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento) (Porta do Sol, 2010). El CRF funcionó hasta 1921 (Porta do Sol, 2010), cuando se desagregaron los miembros.

Un miembro destacado era Raimundo Irineu Serra (fig. 1), también negro marañense, que había sido trabajador en la extracción del caucho y también había cumplido servicios como militar en el trazado de la nueva frontera (Mac Rae, 1992). Serra

conoció la bebida primero en la selva peruana, por medio de un curandero mestizo o tal vez indio llamado Crescêncio Pisango, conocido de Antônio Costa (Porta do Sol, 2010; Mac Rae, 1992). Con la conformidad de Antônio Costa, en algún momento Serra comienza a tener visiones de la virgen María (Nuestra Señora de la Concepción), que, poco a poco, le va dando instrucciones para comenzar una misión propia.

3.2. Santo Daime

Serra retoma su misión en la ciudad de Río Branco, un importante puerto sobre el río Acre (Aquiri) y actual capital del estado. Se establece en los años 1930 en una finca rural fuera de la ciudad —actualmente un barrio céntrico— llamada Vila Ivonete. Con el tiempo, amigos y discípulos comienzan a residir a su lado y a compartir su trabajo. Si bien Serra ejerce prácticas típicas de curandero, poco a poco también se va estableciendo un ritual colectivo semanal, con ropas especiales para los rituales, himnos propios y otros elementos formales. Es el surgimiento de lo que actualmente se llama religión del Santo Daime, doctrina del Santo Daime o doctrina del Mestre. El fundador es llamado mestre Irineu por sus discípulos.

Hacia mediados de los años 1940, el gobernador de Acre, Guiomard dos Santos, le concede a Serra una amplia extensión de tierra para establecerse definitivamente con su comunidad en una zona rural llamada Alto de la Santa Cruz, o, abreviadamente, Alto Santo. Serra comienza a conceder espacios para que sus seguidores construyan casas, organiza el trabajo colectivo de la tierra y dirige la comunidad de corresidentes (Goulart, 2002).

3.3. La Barquinha

A mediados de los años 1940, Daniel Pereira de Mattos (fig. 2) acude a una invitación de Serra para curarse de una enfermedad del hígado. Ambos se conocían de jóvenes en Marañón. Mattos era marinero y llegó a Acre en un buque que transportaba

Fig. 2: Daniel Pereira de Mattos (acervo Casa de Memória Madrinha Francisca Gabriel)

www.neip.info

militares a la zona. En Río Branco trabajaba como barbero y le cortaba el pelo a Serra. Mattos vivió algunos años con Serra en su comunidad, fue el primer músico en tocar un instrumento en los rituales. En 1945, descansando un día al lado de un arroyo, tiene una visión de dos ángeles que bajan del cielo y le entregan un libro azul con su misión propia (Sena Araújo, 1999).

Serra lo aconseja para cumplir la misión, le entrega unas botellas de Daime y le sugiere ir a vivir a Vila Ivonete. Allí Mattos vive muy austeramente, es intensamente devoto de San Francisco de Asís. Comienza a recibir a las personas que lo buscan para curas físicas y espirituales. También se va organizando un culto con himnos y ritual propios. Este es el surgimiento de lo que luego se llamó El Barquito (A Barquinha). Algunos discípulos comenzaron a residir en las proximidades. Mattos es llamado mestre Daniel, o también frei Daniel, por los discípulos. La bebida continuó llamándose Daime. Las comunidades del Santo Daime y de La Barquinha siempre mantuvieron relaciones cercanas.

3.4. União do Vegetal

Separadamente, el cauchero José Gabriel da Costa (fig. 3), que era bahiano de origen, abre otra línea de trabajo espiritual con ayahuasca en una finca en el límite sur de Acre (ya en Bolivia, apenas atravesando la frontera [Labate, 2010]) en el año 1961. También había tomado contacto con la bebida con un curandero, y por medio de ella descubrió su misión personal (Brissac, 2002). Funda la Unión del Vegetal (União do Vegetal), o UDV por su sigla, en la cual la bebida pasa a llamarse Vegetal u Hoasca. Este culto también tiene ritual, himnos y vestimenta ritual propios. Costa es llamado mestre Gabriel por sus discípulos.

Fig. 3: José Gabriel da Costa (acervo Casa de Memória Madrinha Francisca Gabriel)

Si bien fue fundada en el límite sur de Acre (del lado boliviano), Costa prontamente se radicó en la ciudad de Porto Velho, actual capital del estado vecino de Rondônia. Allí desarrolla su trabajo espiritual.

4. SUBJETIVACIÓN DE LAS VISIONES

4.1. Proceso de urbanización

Las iglesias de ayahuasca surgen con el declive de la industria del caucho en Brasil. Cada fundación de iglesia o comunidad coincide aproximadamente con una baja en los ciclos del caucho. Surgen y se desarrollan en las inmediaciones de centros urbanos que estaban en pleno crecimiento debido a la emigración rural de los trabajadores locales y la migración nordestina, entre los cuales se incluían los fundadores y las pri-

meras familias que se unieron a las iglesias (Goulart, 1996).

Relatos ofrecidos por los primeros miembros frecuentemente indican una historia de migraciones, austeridades económicas, cambios de trabajo constantes y condiciones de vida sufridas, junto con abuso de alcohol, desestructuración familiar, orfandad, etcétera (por ejemplo, véase Goulart, 1996). Puede pensarse que las primeras personas que se acercaban a las iglesias en busca de curas y otras ayudas también sufrían falta de estabilidad y direccionamiento en sus vidas debido al contexto sociohistórico.

Los tres fundadores ejemplifican estas circunstancias. Los tres eran inmigrantes nordestinos. Llevaron una vida itinerante por varias décadas, cambiando frecuentemente de lugar de residencia y empleo. En algún momento, los tres tuvieron, mediante la bebida, una experiencia mística transformadora en la que tomaron conocimiento de su misión personal. A partir de ese momento, abandonaron su vida itinerante y se dedicaron plenamente a desarrollar su trabajo redentor con ayahuasca.

Mestre Irineu tuvo una serie de visiones de una mujer en la luna que se autoidentificó como la virgen María. Mestre Daniel tuvo una visión de ángeles que bajaban del cielo. Mestre Gabriel comprendió su identidad verdadera y se reconoció con la misión de refundar una antigua obra espiritual (Couto, 2002; Brissac, 2002; Sena Araújo, 1999).

Estos tres eventos no solo cambiaron la vida de los tres fundadores, sino que definieron un punto de inflexión histórico en la forma de usar ayahuasca. En los tres casos, la ayahuasca proporcionó una respuesta personal al usuario sobre sí mismo y su verdad más íntima. Esto pasará a ser el paradigma del uso de ayahuasca en las iglesias.

4.2. Aparición del uso introspectivo

La fundación de iglesias en las que se utiliza ayahuasca es una innovación histórica en el uso de la bebida. Las tres iglesias ofrecen un camino de santificación cristiana accesible mediante el uso considerado correcto de la bebida. En las iglesias, el consumo de ayahuasca pasa a ser un vehículo que puede auxiliar la salvación final del usuario.

Esto representa una diferencia con respecto a su uso en el curanderismo. En el curanderismo, la experiencia visionaria del usuario es usada para identificar fracturas en la moralidad de los otros que participan en el mundo del paciente. En cambio, en las iglesias la experiencia visionaria proporciona *insights* para el desarrollo espiritual individual del propio usuario.

En las iglesias, las visiones proporcionadas por la ayahuasca frecuentemente son interpretadas como una pantalla que revela paisajes intrapsíquicos mostrando luchas, seres, luces y sombras internos del propio usuario (por ejemplo, Couto, 2002; Groisman, 1999). Es decir, la experiencia subjetiva es interpretada como una manifestación de lo que está oculto dentro del propio usuario.

4.3. Influencia del esoterismo

La interpretación de las visiones y experiencias subjetivas como exploraciones psíquicas internas reconfiguraron la salud y la salvación como estados psíquicos o espirituales. Esta transformación parece estar asociada a la influencia de corrientes esoteristas que circulaban en el medio. El esoterismo proporcionó una fuente novedosa de interpretación de la experiencia subjetiva religiosa para los usuarios de ayahuasca. Monteiro explica que ya en el CRF la experiencia visionaria de la ayahuasca había

www.neip.info

sido asimilada a conceptos esoteristas de *irradiación mental* y *proyección astral* (Monteiro, 2002: 375, 392).

Mestre Irineu y mestre Daniel (y también otros miembros de las iglesias) eran socios del Círculo Esotérico de la Comunión del Pensamiento (Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento). De hecho, mestre Irineu registró su sede de Alto Santo como una filial (*tattwa*) de esa organización entre las décadas de 1950 y 1960 (Porta do Sol, 2010), de la que se desvinculó años más tarde.

La afiliación con el esoterismo posiblemente es parte de un proceso casi imperceptible de transformación de clase que se puede inferir entre los miembros originales. Varios de ellos, incluido mestre Irineu, habían sido negros campesinos analfabetos, hijos o nietos de esclavos, apenas capacitados para el trabajo manual. Con su establecimiento definitivo en zonas en proceso de urbanización, los miembros de las primeras iglesias parecen comenzar a adoptar usos y proyectos del medio cultural urbano. Esto se desprende de algunos indicadores tales como la alfabetización adulta de mestre Irineu, el uso de corbatas y ropa formal en las reuniones y el consumo de literatura religiosa esotérica.

Es posible que esto explique parcialmente el desvanecimiento y la desaparición dentro de las iglesias de algunas prácticas propias de su medio religioso anterior, tales como la incorporación de espíritus y el curanderismo. Por ejemplo, si bien mestre Irineu ejercía acciones típicas de curandero amazónico al comienzo de su misión, como usar silbidos y soplar humo de tabaco (Mendes, s.f.), esto finalmente no fue integrado al repertorio ritual del Santo Daime. De modo similar, si bien mestre Gabriel había sido médium de espíritus y miembro de un *terreiro* afroamazónico antes de tomar ayahuasca por primera vez (Brissac, 2002), estas acciones no aparecen en el repertorio ritual de la UDV. Es decir, además de posibles argumentos teológicos dados por cada iglesia para explicar este desvanecimiento, desde el punto de vista sociológico es posible pensar que ocurrió un «blanqueamiento» (Mac Rae en Labate, 2002: 246-247) de las prácticas religiosas.

La consolidación de la interpretación subjetivada de las visiones parece haber acompañado históricamente este desvanecimiento de prácticas religiosas expresivas. Relatos antiguos indican que los tres fundadores afirmaban la objetividad de las visiones (por ejemplo, las visiones de la virgen o de los ángeles). Sin embargo, con el tiempo se fue afirmando entre los seguidores la interpretación subjetivada.

4.4. Individualización moral

La subjetivación de la experiencia visionaria como una exploración psíquica de sí mismo transforma la bebida en una herramienta para la regeneración moral del usuario. El uso de la bebida se transforma en una práctica religiosa para beneficio del usuario. Así, la ayahuasca es usada para lograr objetivos esotéricos, como el mejoramiento moral del individuo y su evolución espiritual, e igualmente objetivos cristianos, como la confesión íntima y el arrepentimiento de los pecados (Okamoto, 2004; Cemin, 2002; Couto, 2002; Goulart, 2002). Mediante la experiencia religiosa, el individuo consigue comprender o conocer la verdad sobre sí mismo y recibe una orientación sobre cambios que debe introducir. A su vez, las purgas efectuadas por la bebida (vómitos, etcétera) pasan a ser interpretadas como «limpiezas» de los propios pecados y negatividades.

Diversos investigadores han constatado que el modelo de salud y bienestar en el Santo Daime frecuentemente incluye la noción de que el propio enfermo pueda ser responsable de haber contraído o agravado su enfermedad o problema (por ejemplo, véase Pelaez, 2002: 436-437). Aparece una noción de psicosomaticidad de las enfermedades y del sufrimiento, alegando un origen psíquico (espiritual, moral, etcétera) para muchas afecciones. De modo que la culpa o causa del sufrimiento muchas veces debe ser reconocida en el propio enfermo. El *locus* de acción transformativa de la ayahuasca debe ser el *self* del participante. Debe procurarse la armonía de los diversos componentes del *self* (Pelaez, 2002: 436-437).

Los investigadores han descrito que la reconfiguración de la identidad y la representación teleológica de los relatos autobiográficos como relatos de cura y de transformación de la personalidad son habituales en las iglesias de ayahuasca (véanse Labigalini, 1998; Paskoali, 2002; Pelaez, 2002). Por ejemplo, valiéndose de un término utilizado por Winkelman, Mercante (2006) caracteriza el proceso de cura mediado por las visiones, en sus informantes de un centro de La Barquinha, como *psicointegrativa* (*psychointegrative*). Mercante afirma que el paciente progresivamente logra a través de las visiones una integración consciente de sus experiencias y procesos corporales, emocionales, mentales, etcétera, presuntamente disyuntos y no plenamente conscientes en el estado de enfermedad.

Las iglesias construyen una moralidad con pretensión universalista. Las religiones de ayahuasca profesan ser abiertas y ofrecen salvación para todos (Andrade, 2002). La salvación o salud no es un resultado de dinámicas intracomunitarias ni de solidaridad de clase, como entre los curanderos ayahuasqueros (Pantoja y Conceição, 2002; Taussig, 1987), sino que resulta de la capacidad del individuo de reconstruirse a sí mismo como ente habitante de un mundo complejo y socialmente híbrido. Las iglesias colocan al individuo como unidad de salvación y a la santificación como una responsabilidad individual.

4.5. Rituales sobrios

La vocación introspectiva de las iglesias de ayahuasca se percibe también en un orden ritual distinto de la terapia del curandero. En términos generales, las iglesias instituyeron rituales colectivos sobrios y formales en los que se enfatiza la experiencia subjetiva individual con ayahuasca para beneficio del usuario.

Muy por el contrario del «desorden» constatado por Taussig en los rituales del curanderismo amazónico en Colombia (Taussig, 1987), los rituales de las iglesias de ayahuasca se caracterizan por un alto grado de formalismo ceremonial, un repertorio de cantos y comportamientos determinados, vestimentas especiales y otras prescripciones y restricciones.

En el Santo Daime, según mis propias observaciones en Alto Santo, el ritual quincenal conocido como Concentración (*Concentração*), luego de tomada la bebida, consiste fundamentalmente en la lectura de un decreto de mestre Irineu (con recomendaciones morales) y luego un prolongado silencio de una hora o más para meditación. Se finaliza cantando los doce últimos himnos del fundador.

En la UDV el ritual común es prácticamente idéntico en estructura. Según mis propias observaciones de un núcleo en Goiânia, una vez tomada la bebida se hace una lectura de los estatutos y después hay un largo rato de silencio o con música de fondo en el que no hay interacción entre los participantes. Luego, en una segunda parte del ritual puede

www.neip.info

haber un foro en el cual los participantes hacen preguntas a los dirigentes sobre temas relevantes para su evolución espiritual.

La quietud y restricción de movimiento corporal, la restricción de interacción entre los participantes, la escasez de acciones y la simplicidad de la estructura ritual parecen ser intencionales con el objetivo de facilitar la meditación individual.

A su vez, la decoración de los lugares de reunión o sesiones también se destaca por su sobriedad, escasez de decoración y ambiente espartano. Esto es tanto en las iglesias en Alto Santo como en los salones de la UDV.

4.6. Objetivación de las visiones en La Barquinha

Se hace necesaria una aclaración importante para el caso de La Barquinha. Según mi propia investigación etnográfica en iglesias de La Barquinha en Río Branco, los seres y lugares vistos en las visiones realmente existen para los informantes. En la mayor parte de los casos, las visiones son comprendidas como representaciones factuales.

Aun así, registré algunos casos de interpretación metafórica de las visiones. Por ejemplo, cierta vez escuché a una informante explicar que ella había comprendido que las hormigas que vio en una visión representaban a los hermanos de la Iglesia. Vale notar que, aun en este caso, la informante entiende que la visión no refiere a su mundo intrapsíquico, sino que le permitió ver algo sobre sus colegas que le era oculto.

La objetivación de la visiones registrada en La Barquinha parece reafirmar la hipótesis central de este artículo. La Barquinha es la única de las tres iglesias en la que subsiste un servicio terapéutico semejante al curanderismo, abierto al público general. Al contrario del Santo Daime y de la Unión del Vegetal, no hubo un desvanecimiento del curanderismo, sino que, por el contrario, este se institucionalizó. La Barquinha formalizó el servicio de caridad y cura iniciada por mestre Daniel en una liturgia semanal llamada Obras de Caridad (Obras de Caridade), en la que se atiende gratuitamente a todas las personas que acuden.

O sea, el trabajo de La Barquinha no se restringe al mejoramiento individual del participante, sino que también se orienta a ofrecer ayuda para la resolución de las dificultades enfrentadas por miembros de la sociedad circundante. Llamados *clientes* (*clientes*), no se exige ni se espera su participación en los rituales, apenas pueden consultar con el curador respectivo en el día y la hora indicados. De modo que, al igual que en el curanderismo, los clientes muchas veces no consumen ayahuasca. Esta diferencia es crucial cuando se compara La Barquinha con las otras dos iglesias.

En La Barquinha también hay incorporación de espíritus. Los primeros médiums fueron autorizados por mestre Daniel. Esto pronto se volvió un aspecto inherente a la ritualística de La Barquinha. Analíticamente, se puede pensar que la incorporación de espíritus en médiums es una forma pronunciada de objetivación de una cosmología, dando corporalidad a los seres espirituales. Los médiums interpretan los efectos subjetivos percibidos en sus cuerpos y mentes como la actividad de un espíritu independiente a la cual dan expresión con movimientos y discursos.

De modo paralelo, al contrario de la sobriedad de los salones del Santo Daime y de la UDV, las iglesias de La Barquinha suelen estar cargadas de imágenes e iconografía religiosas, exponiendo en pinturas y estatuas los seres que componen las regiones espirituales y celestiales.

Esto da a pensar que la objetivación de las visiones puede estar relacionada con el

servicio de caridad y ayuda a clientes. Es decir que observamos una objetivación de las visiones y una expresividad de la cosmología mediante iconografía plástica e incorporación de espíritus en contextos de consumo de ayahuasca donde la terapéutica está orientada a atender a miembros del público general. En contraste, observamos rituales sobrios, salones espartanos y un desvanecimiento del curanderismo y la incorporación de espíritus en las iglesias que centran su trabajo en un uso introspectivo de la bebida en beneficio del propio usuario.

5. CONCLUSIÓN

Las iglesias fundadas por Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos y José Gabriel da Costa innovaron en la religiosidad amazónica erigiendo la ayahuasca como herramienta de mejoramiento espiritual del usuario cuando es usada dentro de las liturgias establecidas.

En este artículo he intentado mostrar que ese uso de la bebida está asociado a un cambio socioestructural consecuente con la desarticulación de la industria del caucho y el proceso de urbanización y reorganización social de la región. Con este proceso se fue fortaleciendo una posición en la que se incrementó el valor dado a los propios individuos como responsables de su salud y bienestar.

Dentro de este marco histórico, la función social de la bebida se transformó. En el curanderismo ayahuasquero los curanderos utilizan la ayahuasca para diagnosticar fracturas en la moralidad social de las personas y seres que pueblan el mundo social de los pacientes. En tal contexto, hay una objetivación de las visiones asociadas al consumo de la bebida. Es decir, se considera que los seres y eventos vistos existen objetivamente. Esta interpretación de las visiones también subsiste en La Barquinha, donde se institucionalizó un servicio de atención terapéutica para miembros del público general.

En cambio, en el Santo Daime y la Unión del Vegetal se prioriza una interpretación subjetivada de la experiencia visionaria. Se entiende, generalmente, que los seres y lugares vistos son metáforas y simbolizaciones del mundo intrapsíquico del propio usuario. Con esto, la subjetivación de la interpretación de los efectos transforma la bebida en una herramienta de exploración psíquica que permite al usuario reconocerse interiormente.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Andrade, Afrânio Patrocínio de (2002): «Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 543-567.

Brissac, Sérgio (2002): «José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 525-541.

Cemin, Arneide (2002): «Os rituais do Santo Daime: "sistemas de montagens simbólicas"», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 275-310.

Couto, Fernando de La Rocque (2002): «Santo Daime: rito da ordem», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 339-365.

De Rios, Marlene D. (1972): *Visionary Vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*, Prospect Heights: Waveland Press.

Goulart, Sandra (1996): *As raízes culturais do Santo Daime*, tesis de maestría, Departamento de Antropología, Universidad de San Pablo.

— (2002): «O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo, (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 313-337.

Groisman, Alberto (1999): *Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*, Florianópolis: Editora da ufsc.

Gow, Peter (1994): «River People: Shamanism and History in Western Amazonia», en Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds.): *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 90-113.

Labate, Beatriz C. (2002): «A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras» en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 229-271.

— (2010): «As religões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas», en *Revista Ponto Urbe*, año 4, 7.ª ed., dic. 2010, ‹http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/124-as-religioes-ayahuasqueiras-patrimonio-cultural-acre-e-fronteiras-geograficas-›.

Labigalini, Eliséu (1998): *The use of ayahuasca in a religious context for former alcohol-dependents*, tesis de maestría, ufsp.

Luna, Luis Eduardo (1986): *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Luz, Pedro (2002): «O uso ameríndio do caapi», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 35-65.

Mac Rae, Edward (1992): «Mestre Irineu e o uso da ayahuasca», en *Revista do centenário do Mestre Raimundo Irineu Serra*, Río de Janeiro: Editora Beija Flor.

Mendes, Luiz (s./f.): *Luiz Mendes do Nascimento*, en ‹http://www.mestreirineu.org/luiz.htm.› (18 de setiembre de 2010).

Mercante, Marcelo Simão (2006): *Images of healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system*, tesis doctoral, Saybrook Graduate School and Research Center.

Metzner, Ralph (1999): «Introduction: Amazonian Vine of Visions», en Ralph Metzner (ed.): *Ayahuasca: Human Consciousness and the Spirits of Nature*, Nueva York: Thunder's Mouth Press, pp. 1-45.

Monteiro da Silva, Clodomir (2002): «O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercados de Letras, pp. 367-397.

Okamoto, Leandro (2004): *Marachimbé chegou foi para apurar: Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*, tesis de maestría, Pontifícia Universidad Católica de San Pablo.

Pantoja Franco, Mariana Ciavatta y Osmildo Silva da Conceição (2002): «Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 199-225.

Paskoali, Vanessa (2002): *A cura enquanto processo identitário na Barquinha: o sagrado no cotidiano*, tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de San Pablo.

Pelaez, Maria Cristina (2002): «Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as posibilidades terapêuticas da bebida ritual», en Beatriz C. Labate y Wladimyr Sena Araújo (eds.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, pp. 427-445.

Porta do Sol - Centro de Estudos Xamânicos da Expansão da Consciência (2010): *Mestre Irineu*, en ‹http://www.portadosol.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=34&Itemid=49&lang=pt› (18 de setiembre de 2010).

Sena Araújo, Wladimyr (1999): *Navegando sobre as ondas do Daime: História, cosmologia e ritual da Barquinha*, Campinas: Editora da Unicamp.

Souza, Carlos Alberto Alves de (2002): *História do Acre: Novos temas, nova abordagem*, Río Branco: Editor Carlos Alberto Alves de Souza.

Taussig, Michael (1987): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: The University of Chicago Press.