



Etnografiando, escribiendo e imaginando

Notas sobre el Santo Daime en el Uruguay¹

Juan Scuro

Doctorando en Antropología Social. PPGAS, Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS), Porto Alegre, Brasil.
juanscuro@gmail.com

Recibido: 27/11/2011 – Aprobado: 28/02/2012

115

RESUMEN

El texto traza un recorrido por diferentes contextos que orbitan en torno a la construcción de una subjetividad daimista. En diálogo con los ejes de la convocatoria de este número del anuario (como lo muestra el título) se propone un tránsito que trae a escena diferentes instancias (y localidades). Las modificaciones en torno a lo religioso en el Uruguay de los últimos veinte años son el escenario al que arriban nuevas narrativas religiosas provenientes del contexto amazónico. De este encuentro emerge la posibilidad de pensar acerca de formas contemporáneas urbanas de establecimiento de vínculos con la naturaleza. La religión Santo Daime (presente en nuestro país a partir de las últimas dos décadas) y sus usos de *Ayahuasca*, frente a ciertas experimentaciones antropológicas, nos enfrentan a desafíos que se intentan textualizar en este artículo.

Palabras Clave: Etnografía, Santo Daime, *Ayahuasca*, Naturaleza-cultura.

ETHNOGRAPHYING, WRITING AND IMAGINING: NOTES ABOUT SAINT DAIME IN URUGUAY

ABSTRACT

The text transits through different contexts orbiting the construction of a daimista subjectivity. The changes about religion in Uruguay in the last twenty years are the scenery for new religious narratives arriving from the Amazonian context. From this encounter, the possibility of

1. Este artículo fue escrito en el momento en que comenzaba a materializarse mi disertación de maestría sobre la transnacionalización del Santo Daime al Uruguay y corregido posteriormente a la conclusión de dicha escritura. Aquí se esbozan algunos puntos tratados en dicha disertación. Varios pasajes de este texto forman parte de dicho trabajo. Para profundizar en la temática ver (Scuro, 2012).

thinking about contemporary urban forms of establishing relations with nature emerges. Santo Daime religion (present in our country from the last two decades) and their use of *Ayahwasca*, face to certain anthropological experimentations, forces us to challenges that we try to make explicit in this article.

Key Words: Ethnography, Santo Daime, *Ayahwasca*, Nature-culture.

Introducción

Veinte años después de “*Writing Culture*” (Clifford y Marcus, 1986) un nuevo proyecto para la antropología es materializado en “Antropologías del mundo”, organizado por Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro (2008). Si el espíritu de “Retóricas de la Antropología” viene a problematizar la cuestión de la representación, el último invita a relativizar los centros, a producir nuevos-otros-centros. Pero mejor, dinamitando centros, propongamos transitar *entre* (Guigou y Tani, 2001; Guigou, 2005). La continuidad del proyecto emancipatorio de antropologías subalternadas, depende, en gran medida, de la posibilidad que ellas mismas encuentren de trazar sus propias escrituras. Las problemáticas en torno de la representación y de la identidad referida a un centro son articuladas por Nicolás Guigou y Ruben Tani al proponer una antropología del entre, es decir, “un nomadismo capaz de fugarse de cualquier centralidad cierta” (Guigou y Tani, 2001). El movimiento propio a esta antropología del entre nos conduce a convergencias y divergencias, a tentativas evocativas que se reconozcan transitando *entre* las producciones de sentido, abandonando la aporía de la identidad. Debéramos encontrar en la práctica etnográfica el descentramiento que posibilita la emergencia del entre.

116

¿Cómo escapar al punto de inflexión de “*Writing Culture*” si lo que queremos es problematizar, justamente, la cuestión de la escritura antropológica? Y de ahí a Marilyn Strathern (1987), la gran ausente del resultado del encuentro en Nuevo México, el camino está trazado. Estas cuestiones ya fueron colocadas en nuestro medio por Nicolás Guigou al pensar sobre el “diseño de la etnografía y la etnografía del diseño” (Guigou, 2006). Texto que abre ese *entre* y permite la emergencia de ¿una? antropología. Se trata de escribir (y leer) “nuestras” antropologías. También se trata de escribir cómo esas antropologías están siendo escritas.

El empirismo malinowskiano que caracterizó a la etnografía moderna se enfrentó a un nuevo contexto preocupado con las formas que imponía la llamada globalización en su forma más reciente, la que se intensifica en los últimos veinte años. Ya no sería posible estudiar *las* aldeas ni *en* las aldeas, se hace necesaria la multilocalidad (Marcus, 1998). O entonces, y volviendo más cerca, problematizar las formas en que nuestras áreas de estudio se enfrentan a nuevas coyunturas globales (Oro y Steil, 1999). La multilocalidad emerge junto con su crítica en el entendimiento de lo local como una producción resultado de fuerzas globales. La multilocalidad está en lo local. Para dar cuenta de ella habrá que recurrir a la imaginación sociológica (Comaroff, 2003).

Llega la loca de la casa para ¿unir? los puntos. ¿La misma imaginación de Frazer para sacar de contexto sus datos y persuadir al lector?, ¿la misma de Malinowski al hacernos creer que su empirismo es más válido que otros métodos? (Strathern, 1987). Si el corto modernismo en antropología se comienza a derrumbar con la pérdida de influencia del estructuralismo, como sugiere Marilyn Strathern (1987), es para dar paso a una nueva forma de utilizar los contextos a partir de los cuales creamos nuestros textos. Escapando a la rígida clasificación de los textos en tanto etnografía

o antropología se vuelve a problematizar el método. Timothy Ingold (2011) vuelve a presentar estos límites (casi tipos ideales) entre la nomotética antropología y la ideográfica etnografía para permitir la práctica etnográfica como un tránsito válido entre estos extremos. Práctica y no método; digamos, aprovechando el empujón ingoldiano, mapear (Ingold, 2002).

Este artículo trae, en primer lugar, una reseña sobre los procesos que van modificando el campo religioso uruguayo, marco en el cual se incorpora una nueva alteridad, en este caso la religión Santo Daime. Luego, singulariza esta alteridad y propone una especificidad en torno a “nuevas” relaciones con la naturaleza que el uso de *ayahuasca*² puede producir entre individuos que habitan centros urbanos.

Otra laicidad: o del nuevo lugar de lo religioso en el Uruguay

La particularidad del laicismo uruguayo parece ser bien conocida. Buena parte de la creación académica del área se ha dedicado a identificar los trazos de un modelo, de un vínculo con lo religioso, original para nuestra región. El foco ha estado principalmente situado en lo que marca nuestra particularidad en la región localizando y visualizando eventos que forman la base de la construcción de nuestro Estado moderno. Existen importantes aportes en este sentido (Caetano y Geymonat, 1997), entre otros. Esfuerzos provenientes de diversas áreas del pensamiento dan cuenta de las relaciones que se han establecido entre religión y Estado en nuestro país, destacándose la “antropologización” del proceso de secularización uruguayo en términos de construcción de una religión civil de nación (Guigou, 2000).

Por otra parte, el modelo de laicismo radical que caracterizó al Uruguay de fines del siglo XIX y principios del XX parece estar encontrando ciertas mutaciones desde, al menos, los últimos veinticinco años. Así lo muestran los aportes de estos últimos tiempos, preocupados con observar los cambios al interior del campo religioso uruguayo y el lugar que las diferentes manifestaciones religiosas ocupan en el espacio social de la nación (Bayce, 1992; Caetano, 2004; Da Costa, 2002; Guigou, 2006; Pi Hugarte, 1998).

Ese modelo laico “originario” y mítico, ha sido, al mismo tiempo, productor de una invisibilizada pluralidad religiosa de la que los trabajos publicados en los últimos tiempos van dando cuenta. La lectura de Nicolás Guigou sobre el proceso de secularización uruguayo afirma,

Todo o campo religioso passou, no Uruguai, por uma forte modelização que incluiu a sua privatização. O ‘jacobinismo’ que, não esqueçamos, era produzido a partir de um ‘reformismo de lo alto’ e não continha o grau de violência não simbólica de seu êmulo inicial, impôs-se ao delimitar um âmbito público fortemente laicizado, com uma grande presença da religião civil da nação, e um âmbito no qual os cidadãos podiam, eventualmente, cultivar suas diferenças mais marcadas de índole variada.

2. Diremos, de forma muy esquemática, que se trata del resultado de la cocción de algunas plantas, básicamente una liana (*Banisteriopsis Caapi*) y unas hojas (*Psycotria viridis*). Sin embargo, muchas otras plantas pueden servir de “materias prima” para esta preparación a la cual se le atribuye un origen indígena, entre las poblaciones del Amazonas Occidental. *Ayahuasca* es uno de los nombres que recibe esta preparación, siendo la lista de denominaciones posible bastante extensa en función del grupo que hace uso de ella. La farmacología moderna ha identificado en ella propiedades psicotrópicas siendo que su “principio activo” es el alcaloide N, N-dimetiltriptamina (DMT). Objeto de varias controversias en torno a su estatuto legal internacional la *ayahuasca* (la bebida) ha sido declarada como no requerida por las autoridades internacionales. Sin embargo, su principio activo (DMT) en forma sintética, sí es prohibido.

A laicização uruguaia foi anticatólica, embora não permitisse que as manifestações religiosas não católicas trazidas pela imigração ocupassem instâncias públicas, e desalentou inclusive que as diferenças culturais se magnificassem neste mesmo âmbito (Guigou, 2000:63).

El retorno de la democracia en la década de 1980 posibilita un nuevo contexto en el cual lo religioso pasa a tener un nuevo lugar en la vida pública uruguaya. Un hecho significativo y repetidamente narrado es escogido como punto de inflexión a partir del cual lo religioso pasa a tener una visibilidad que antes no tenía. La instalación y posterior decisión de mantener la denominada “Cruz del Papa” en 1987 en el espacio público montevideano coloca definitivamente a lo religioso en un nuevo lugar (Caetano, 2004). Como afirman Gerardo Caetano y Roger Geymonat,

Al tiempo que ha surgido renovada evidencia sobre una cierta erosión de la tradicional percepción del Uruguay como ‘país laico’ y ‘sociedad secularizada’, se advierten transformaciones relevantes respecto a la valoración y a los ‘usos’ sociales de lo religioso entre los uruguayos. En forma paulatina pero crecientemente visible, comienza a percibirse una cierta modificación del ‘lugar’ asignado a lo religioso (Caetano y Geymonat, 1997:19).

La década de 1990 marca una nueva relación con lo religioso y su lugar en el espacio público. La visualización de estas singularidades se expresa en trabajos realizados sobre la temática religiosa, destacándose en nuestro medio el aporte de Renzo Pi Hugarte (Bayce, 1992; Da Costa, 1999; Oro, 1999; Pi Hugarte, 1993, 1999; Romero, 1993). Han sido varios los aportes que procuran visualizar las singularidades religiosas en nuestro país. La última década trae nueva luz sobre el campo religioso uruguayo (Da Costa, 2002, 2008; Filardo, 2005; Geymonat, 2004; Guigou, 2008; Rovitto, 2006) entre otros. El contexto multiculturalista actual produce, al mismo tiempo que es producido por, la visibilidad de los otros internos, en este sentido, Teresa Porzecanski (2005) trae una interesante reflexión sobre la actual “búsqueda de raíces” en conflicto con *una* identidad nacional.

En este escenario de efervescencia de singularidades, característica de la década de 1990, se incorporan, al conjunto de ofertas religiosas y terapéuticas, una serie de prácticas vinculadas al uso de una sustancia originaria del contexto amazónico y con propiedades psicotrópicas, la *ayahuasca*. Diferentes formas de consumo ritual de *ayahuasca* comienzan a consolidarse desde el inicio de esa década de 1990 formando lo que hoy identificamos como un *campo ayahuasquero uruguayo*.

Se trata de un campo *ayahuasquero* con multiplicidad de prácticas relacionadas al uso de esta bebida. El uso ritual de *ayahuasca* moviliza aparatos de diferentes órdenes, tales como el burocrático (institucionalidad del Estado), el académico³, institucional (no estatal) y “usuarios”; en fin, un conjunto amplio de agentes. Al interior del conjunto de las diversas formas de uso de *ayahuasca* existen, como es de esperar, tensiones y disputas que se manifiesta de diversas formas. Tales formas de distinción se expresan, por ejemplo, mediante interpelaciones entre diferentes grupos respecto a la calidad de la sustancia utilizada, sus componentes, a la utilización de otras “plantas

3. Al mismo tiempo que estas manifestaciones religiosas, terapéuticas, ganan visibilidad, surgen reflexiones de orden académica en torno de las temáticas que orbitan los “cruzamientos” religión-drogas. Un ejemplo de tal interés y producción académica e torno el uso de sustancias psicotrópicas es una publicación de 1997 con los aportes de Rafael Bayce, Gabriel Eira, Juan Fernández y Cristina García. En esa compilación, Rafael Bayce, aunque sin mencionar la presencia de grupos en el Uruguay, introduce el tema del chamanismo y el uso de *ayahuasca*.

de poder⁴ en los diferentes rituales practicados, a comportamientos cotidianos y a otros desplazamientos de responsabilidades de diferentes órdenes. Los desplazamientos de responsabilidades trascienden aspectos tales como “la calidad de la sustancia” (que podríamos definir como estrictamente vinculados a un saber ritual, a la filiación a linajes o fuentes de auténtico conocimiento) y pasan a otros órdenes (extra-rituales), moralizando prácticas ajenas. Al mismo tiempo, existen estrategias de solidaridad mutua que establecen alianzas temporales con el objetivo de alcanzar metas comunes. Ejemplo de ello son algunos encuentros mantenidos entre representantes de diferentes agrupaciones *ayahuasqueras* con la finalidad de movilizar los capitales disponibles para la legitimación del uso ritual de la *ayahuasca* en el Uruguay⁵.

Las prácticas de consumo ritual de *ayahuasca* en el Uruguay no remontan a más de veinte años. Entre los usuarios de *ayahuasca* es posible confirmar las limitaciones del concepto de religión. La categoría “religión” es apropiada de formas diversas dentro del campo *ayahuasquero*, lo cual continúa confirmando su asociación con prácticas institucionalizadas y la exclusión de esa categoría de otros conjuntos de prácticas “menos” institucionalizadas. Las ideas de creencia y espiritualidad sustituyen al oxidado concepto de religión.

Dentro del campo *ayahuasquero* encontramos agrupaciones “más” institucionalizadas que otras, en el sentido de una filiación a una línea espiritual con cierto grado de administración burocrática (cuyo ejemplo podría ser el de la propia iglesia Santo Daime), hasta lo que podríamos imaginar como “institucionalización cero” (aunque esto, claro, no exista) para el caso de rituales practicados por pocas personas en contextos domésticos. En el caso de procesos de institucionalización y filiación, se trata de organismos extranjeros con sedes “matrices” localizadas principalmente en Brasil (como el Santo Daime). Perú también actúa como fuente para agrupaciones *ayahuasqueras* en Uruguay. Recientemente, en el debate nacional sobre temáticas en torno al tema “drogas”, estuvieron representados algunos grupos usuarios de *ayahuasca*.

El Santo Daime forma parte de este campo *ayahuasquero* uruguayo. Presente en el Uruguay desde hace más de quince años, cuenta con una iglesia en el área metropolitana de la capital de nuestro país. En el proceso de fundación de la iglesia daimista no existió exactamente proselitismo, o un proceso migratorio de dimensiones considerables. Lo que existió fue el movimiento de un individuo que conoció esta manifestación religiosa en territorio brasilero y que, después de un período de vivir en aquel país, trajo esta doctrina al Uruguay. Se trata de la trayectoria de Ernesto Singer, que en 1988 dejaba el Uruguay en busca de nuevas experiencias y, pocos años después, se convertía en el dirigente de una iglesia daimista en el Uruguay, la iglesia Céu de Luz. Aunque el estado de Río Grande del Sur haya sido de considerable relevancia en los procesos de expansión de religiones provenientes de Brasil para el Uruguay, ese estado del sur brasilero no fue el lugar pionero que posibilitó la presencia del Santo Daime en el Uruguay. Ciudades como Florianópolis

4. No entraremos en el debate creador de neologismos para las sustancias “modificadoras de la consciencia”. Expresiones como “plantas de poder”, “enteógenos”, “alucinógenos” continúan, a mi modo de ver, sustancializando la experiencia de consumo de “drogas”. No es nuestro interés actual “escoger” un concepto más o menos “adecuado” o “analítico”. Diremos, solamente, que la *ayahuasca* u otras sustancias similares “modificadoras de la consciencia” son sustancias psicotrópicas, es decir, que actúan sobre el sistema nervioso central.

5. Me refiero a un episodio concreto en que fueron articuladas estas conversaciones con el objetivo de unir esfuerzos luego que una carga de *ayahuasca* que llegaba al país con destino a la iglesia daimista fuera detenido en la frontera del Chuy. La detención provocó el pase a la justicia y coloca en debate una serie de problematizaciones que abordamos en (Scuro, 2012)

o Río de Janeiro, y el propio estado de Amazonas tuvieron un mayor protagonismo en el inicio de la iglesia daimista uruguayo. Sin embargo, no pasaría mucho tiempo hasta establecer relaciones con daimistas “gaúchos”.

La religión del Santo Daime y las denominadas religiones *ayahuasqueras* en general, dependen del desarrollo de amplias redes transnacionales por diferentes motivos. Además de los puntos intrínsecos a cualquier manifestación religiosa, las diferentes iglesias de este conjunto religioso dependen (para la continuidad de sus rituales) de la permanente circulación de *ayahuasca*. Sumada a la problemática de los diferentes estatus legales de la referida sustancia en los diferentes países, se vuelve imprescindible la permanente rearticulación de estas redes a fin de garantizar la administración del *sacramento*, como es llamada la *ayahuasca* o Santo Daime entre los daimistas.

Por no haber acompañado de forma suficientemente próxima otras agrupaciones o usos posibles de la *ayahuasca* en el Uruguay, optamos por no mencionar específicamente estos grupos o modalidades de uso en esta presentación de un campo *ayahuasquero* uruguayo. Cabe destacar que preocupaciones académicas actuales están acompañando estas modalidades de uso urbano de *ayahuasca*. Un ejemplo de esto es el trabajo de Ismael Apud (2011). En el caso específico del Santo Daime cabe destacar la monografía realizada sobre el tema por parte de Víctor Sanchez (2006).

Un poderoso aparato narrativo, ecléctico y proveniente de una región del mundo que consigue unir diferentes categorías que, previas al mundo “pos-colonial”, son consideradas marginales, se transforman ahora en un “centro” hacia el cual apuntan no pocas miradas. Se trata de un conjunto de significantes que se articulan produciendo diferentes estrategias narrativas (expansión de la consciencia, conocimiento indígena, desafío a la laicidad de los Estados-nación modernos), que consigue expandirse por el mundo y atravesar fronteras de diversos órdenes

120

Religiones ayahuasqueras

Las religiones se expanden por los territorios y trascienden sus contextos geográficos y culturales de origen. El Santo Daime (y el conjunto de los diversos usos rituales de la bebida *ayahuasca*) también desarrollan sus propios procesos de expansión, salida de un *locus* de origen y llegada a nuevos contextos. De hecho, cada uno de estos “orígenes” es el resultado del encuentro de otros procesos anteriores que devienen en esta nueva forma. El símbolo va desarrollando su propio proceso significativo, mutando, variando, siendo reapropiado, modificado, en fin, resemantizado. Los procesos de expansión y crecimiento de los diferentes segmentos religiosos se adecuan entre, por un lado, el discurso de cada uno de estos “frentes” y, por el otro, la expectativa o el deseo proyectado por quien recibe este discurso. En otras palabras, el discurso más efectivo es aquel que identifica aquello que se quiere “oír” (y ver, y sentir) y lo pone en práctica. El conjunto de las actividades, normas, medios, en definitiva, el resultado de la convivencia de los individuos que forman parte de un grupo humano, contribuyen, en mayor o menor medida, a la legitimación y crecimiento de determinados discursos y no de otros.

Propio al proceso simbólico, a los mecanismos de expansión de narrativas religiosas, los sentidos van siendo re-creados, produciendo así una heterogeneidad y multiplicidad de apropiaciones. Eso podríamos decir del universo de prácticas y sentidos que orbitan en torno a una preparación de origen vegetal producida desde tiempos remotos por varios grupos humanos habitantes de algunas regiones de la selva amazónica.

El Santo Daime es una religión ayahuasquera brasilera (Labate, 2004), una religión de origen amazónica que no alcanza un siglo de vida. Lo que sí tiene varios siglos más de existencia es el uso de un psicotrópico, una preparación de varias plantas denominada (entre otros varios nombres) *ayahuasca*. El contacto en las primeras décadas del siglo pasado con estos usos indígenas de la *ayahuasca* por parte de personas provenientes de otras regiones, provocó una adaptación y resignificación en el uso de esta sustancia. Podríamos identificar en Raimundo Irineu Serra, fundador de la doctrina del Santo Daime, un movimiento de resignificación y “cristianización” del uso de esta bebida. Según Christian Frenopoulo, los primeros contactos de Irineu Serra con la bebida, que posteriormente desembocaría en la creación de las llamadas religiones ayahuasqueras brasileras, significaría una ruptura o discontinuidad significativa en el uso de *ayahuasca* que, a partir del uso normalizado por las iglesias, pasaría a privilegiar aspectos de subjetivación moralizantes en vez de objetivación de seres y lugares existentes en las cosmologías de los curanderos que hacen uso de la *ayahuasca* (Frenopoulo, 2011). Irineu Serra, o Mestre Irineu como es conocido entre los daimistas, fue un maranhense nacido hacia finales del siglo XIX que se trasladó, en las primeras décadas del S. XX hacia la región de Acre. Por los años 1930 Irineu Serra comienza a oficializar los rituales en los que se consumía esta bebida y así comienza un proceso de expansión que llegará, en primer lugar, a las grandes ciudades brasileras y posteriormente, hacia las décadas de 1980 y 1990, abandonar los límites del Brasil (Abreu, 1990; Goulart, 2009; Groisman, 1991, 2000; Labate, 2009, 2004; MacRae, 1992; Soares, 1990).

Desde la fundación del Santo Daime liderado por Irineu Serra, se han ido produciendo diversas diversificaciones doctrinarias creando líneas diferentes de una misma tradición (Goulart, 2004). Estas líneas o religiones ayahuasqueras representan disidencias de lo iniciado por Irineu Serra. Una divergencia doctrinaria produjo, en 1945, en la misma capital acreana que diera origen al Santo Daime (Rio Branco) la fundación del “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, mas conocido como “Barquinha”, por el también marañense Daniel Pereira de Mattos. Posteriormente, en 1961, se fundaría, de la mano del bahiano José Gabriel da Costa, la “União do Vegetal”.

Con la muerte de Raimundo Irineu Serra en 1971, y ahora sobre el liderazgo de Sebastián Mota de Melo, se fundaría el Centro Ecléctico Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) que se caracterizaría, entre otras cosas, por su espíritu expansionista. Es esta línea del Santo Daime la que comienza a llegar a los centros urbanos brasileros y posteriormente transnacionalizarse.

La iglesia del Santo Daime presente en el Uruguay responde doctrinariamente a la institucionalidad de la línea expansionista (CEFLURIS) del Santo Daime, con matriz en Céu do Mapiá, comunidad daimista localizada en el estado brasiler de Amazonas.

La búsqueda de “algo más” que llevó a Ernesto Singer a abandonar el Uruguay en 1988 para encontrar respuestas a sus inquietudes existenciales, lo condujeron a Río de Janeiro, donde conoció el Santo Daime. A partir de ese momento Ernesto iría a vivir varios años en la matriz daimista Céu do Mapiá, en Amazonas. En los primeros años de la década de 1990 Ernesto comenzaría a dar a conocer esta doctrina en el Uruguay, primero entre pocos conocidos y luego, dando origen a lo que hoy es una iglesia daimista en el Uruguay cuya personería jurídica la denomina Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves. Dicha personería jurídica, iniciada en 1998 y obtenida finalmente en 2002 fue reconocida por CEFLURIS en 2006 como iglesia perteneciente a dicha institución religiosa, actualmente denominada Iglesia do Culto Eclético de Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU).

A continuación nos detenemos en un aspecto que constituye lo que venimos identificando como trazos de una subjetividad daimista, en este caso, en lo que refiere a las formas de establecimiento de relaciones con la naturaleza percibidas entre los daimistas.

Otra relación con la naturaleza

Un punto que me llamó la atención en el inicio del trabajo etnográfico fue la localización de las iglesias daimistas en las ciudades en las que están presentes. Escapando de los centros de las ciudades, las iglesias daimistas, como sus miembros, prefieren la proximidad con un entorno que privilegia un paisaje de “naturaleza”. Digamos, pensando en nuestras ciudades de origen colonial donde la Catedral marca un centro, las iglesias daimistas se encuentran (en relación a este centro) en la periferia. El propio desplazamiento necesario para llegar al centro daimista ya es un camino de salida de lo urbano en busca de otro paisaje posible, donde elementos de esta “naturaleza” se hacen más presentes. Llegar a una iglesia daimista no es precisamente la tarea más fácil para el transeúnte urbano. Los grandes edificios céntricos escogidos como puntos de congregación por otras denominaciones religiosas son dejados atrás si el camino es iniciado en dirección a una iglesia daimista. No se llega a una iglesia daimista andando por el centro de la ciudad, no se tiene un acceso permanente a ella. Por el contrario, llegar a una iglesia daimista implica un descentramiento, significa iniciar una salida de lo urbano para comenzar a establecer otra relación con el entorno. Las iglesias daimistas visitadas durante nuestro trabajo etnográfico, tanto en Porto Alegre como en Montevideo, ocupan amplios espacios verdes. La excepción es la iglesia de la ciudad de la frontera Rivera-Santana do Livramento, que actualmente ocupa un reducido espacio en el centro de esa ciudad. La iglesia de la frontera es la más reciente y menor de las tres visitadas y la única que todavía no ocupa un amplio espacio verde y cuya arquitectura no mantiene el formato de las iglesias daimistas, es decir, construcciones hexagonales. Sin embargo, las intenciones de Jorge, dirigente de “Céu de São Jorge”, en Santana do Livramento, son obtener rápidamente un terreno donde pueda construir una nueva iglesia más grande que respete la arquitectura de las otras y donde sea posible tener un espacio que la actual no permite. Tanto en la iglesia “Céu de Luz” de Montevideo, como en la iglesia “CHAVE de São Pedro” de Porto Alegre, es posible, para aquellos que llegan, transitar y caminar por amplios espacios verdes, entre árboles y plantas. En ambos lugares es posible apreciar el cielo nocturno con mucha claridad debido a la distancia de la polución lumínica de la ciudad. Después de la puesta de Sol, se siente rápidamente cómo refresca el aire y comienzan a escucharse los cantos de los pequeños animales nocturnos. Los espacios permiten encender fogones, aunque presencié esa práctica únicamente en la iglesia de Porto Alegre y no en la de Montevideo.

El tiempo y el espacio de la ciudad cambian y no caben en el contexto de estas iglesias, donde el comienzo de la noche va marcando, lentamente, el inicio de los *trabajos*⁶. Es un ritmo pautado por desplazamientos a lo largo del espacio, por las conversaciones en pequeños grupos que pueden permanecer distanciados sin perturbarse mutuamente. La temporalidad está ritmada por los preparativos del *trabajo* que, de a poco, va involucrando a los presentes hasta que el sonido de una campana indica el llamado para comenzar a converger en torno al altar de la iglesia. Si el tiempo

6. Término con el cual los daimistas se refieren a sus rituales.

comienza a hacerse más lento, desaparecerá con el clímax de la *miración*⁷, cuando los límites de los cuerpos se fundan en una unidad que acaba con el tiempo y el espacio. La “entrega” a la “fuerza” del Daime permite la fuga, la salida del tiempo y del espacio mundano para acceder a la temporalidad y a la espacialidad de la *verdad*⁸. La fusión del cuerpo en el espacio y el fin de los límites formales de los objetos exteriores, conducen al individuo a formar parte de un Todo que lo incluye, sin ser posible, a partir de ese momento, establecer distinciones de tiempo y espacio. Estas experiencias son posibles a través del uso de *ayahuasca*. La unión con el entorno que la disolución de los límites permite es, talvez, el aspecto más difícil de verbalizar y en relación al cual siempre se concluye en la necesidad de experimentar aquello que se está intentando narrar. La experiencia, en las narrativas daimistas, desborda completamente las capacidades comunicativas del lenguaje.

“¿Cómo haces para contar una *miración*?” preguntó Guillermo, un daimista de Céu de Luz con el cual conversábamos sobre el tema; “me sentía integrado a las flores, al viento...”. El uso progresivo de la *ayahuasca* ejercería una fuerza en el individuo tendiente a la búsqueda de un entorno natural, formas y espacios que permitan establecer relaciones de proximidad con los elementos de la naturaleza. Algunos miembros de la iglesia Céu de Luz de Montevideo han construido sus casas a partir de modelos de construcción diferentes a los hegemónicos en nuestras ciudades. Opciones por construir con ladrillos de barro, montajes geodésicas, son ejemplos de tentativas de desarrollar mecanismos de construcción en armonía con el entorno. Entre los daimistas más jóvenes, la expectativa de conocer la comunidad daimista matriz, Céu do Mapiá, en el Amazonas, aparece como un ideal de peregrinación. En el imaginario de estos seguidores, ese lugar permitiría las mejores condiciones de establecimiento de relaciones con el entorno natural. Muchos de los daimistas que están hace varios años en la doctrina ya conocieron la comunidad de Céu do Mapiá. Otros daimistas, claro, mantienen sus ritmos de vida urbano, de trabajo y cotidiano fuertemente pautado por el ritmo y las relaciones urbanas, pero eso no significa que el interés por el encuentro con un ambiente natural desaparezca.

Se trata de opciones de vida en las que se intenta escapar de un padrón propuesto por el proyecto naturalista de relación con la naturaleza, que la consideraría como separada de lo humano y como objeto de dominación. Por el contrario, herederos de una ontología amerindia “animista”, los daimistas urbanos querrían establecer con la naturaleza relaciones que destaquen la consciencia de pertenecer a un único y mismo mundo vivo, en el cual el ser humano no ocupa un lugar diferenciado, compartiendo, al contrario, una misma Humanidad con el resto de la naturaleza.

A partir del trabajo etnográfico con la comunidad religiosa Santo Daime, fuimos construyendo trazos de una subjetividad daimista a partir de algunos ejes de sentidos. La experiencia del consumo de Santo Daime (*Ayahuasca*) produce una sensibilización

7. Es una “castellanización” del término portugués “miração” con el cual los daimistas se refieren al momento más importante de la experiencia con ayahuasca. Es el momento en el que, según la cosmología daimista analizada por Groisman (1991) se accede al mundo de la verdad. Durante la *miración* el individuo puede experimentar diversas sensaciones que serán luego recordadas en la vida cotidiana como muestras o enseñanzas recibidas por el Daime. Entre otras cosas, los daimistas pueden recibir himnos durante la *miración*. Los himnos son versos musicalizados que componen el conjunto de las enseñanzas doctrinarias de la religión. El conjunto de himnos más importante de la doctrina es el himnario recibido a lo largo de varios años por el fundador Raimundo Irineu Serra. Otros importantes himnarios constituyen el conjunto de las enseñanzas, de una forma que podríamos traducir como los “evangelios” daimistas.

8. Mundo al que se accede a través del uso ritual del sacramento daimista, la ayahuasca o Santo Daime.

de las formas de atención, permite restablecer, resignificar, ciertas relaciones. Una de estas modificaciones en la atención, en lo sensible, que el uso ritual de *ayahuasca* permite, dice respecto a la relación que se establece con la naturaleza. Producto de saberes amerindios milenarios, la preparación y consumo de *ayahuasca* conduce a quien hace uso de ella por varios caminos posibles que son descritos de formas diversas por la etnografía amerindia. El uso de *ayahuasca* fuera del contexto amazónico debe producir también, otros sentidos y caminos posibles. Pero aquí interesa dar cuenta de una suerte de convergencia entre estos usos posibles. Aunque el *setting* sea diferente y la *fuerza* (como es expresado por varios daimistas) no sea la misma tratándose del consumo de *ayahuasca* en contexto amazónico o fuera de él, varios trazos de sentido son adjudicados de formas similares en los diferentes contextos. Esto no significa que la experiencia sea la misma, no se trata de buscar el denominador común. En el caso del Santo Daime, la Doctrina ayuda a conducir (educar) el uso hacia un eje de sentidos posibles. En este sentido, tanto experiencias narradas por daimistas y otros usuarios de *ayahuasca* en contextos urbanos como las narrativas que la etnología amerindia coloca permiten vislumbrar una serie de convergencias de sentido en torno al uso ritual de *ayahuasca* que coloca a quien hace uso de ella, en una forma particular de establecimiento de vínculo con la naturaleza. La posibilidad de escapar de los límites con los cuales percibimos las cosas del mundo, de transitar entre ellos y experimentar la disolución de tales límites y vivenciar la unión en un Todo, nos conduce a pensar en torno a cuestiones que se colocan nuevamente en debate al interior de nuestra disciplina y que acompañan y forman parte de las preocupaciones de la misma desde sus orígenes.

124

Si la multilocalidad está en lo local, la propuesta es la de comprender los usos rituales de una sustancia que proviene de un determinado contexto y en su proceso de expansión y mutación simbólica alcanza grandes centros urbanos proponiendo una construcción de subjetividades diferenciales.

Diferentes perspectivas

En el inicio de la década de 1970 Gregory Bateson estaba preocupado en dinamitar ciertas dicotomías que dificultan la aprehensión del mundo. La mente, para Bateson, es una mente no limitada al espacio físico del cerebro. La mente humana forma parte de un todo que se extiende más allá del cerebro. Es en la relación con el ambiente, con el entorno, que se producen los hechos y no simplemente al interior del cerebro. Se trata de una mente más amplia, una especie de entidad comparable con Dios, un sistema social total dentro del cual se producen las relaciones. En Bateson los fenómenos son apariencias, son procesamiento de diferencias que pasan del territorio al mapa. Estas diferencias producen efectos, digamos, efectos de realidad, siempre apariencias (Bateson, 1987).

El aporte de Bateson se sentirá en la educación de la atención de Timothy Ingold (2010). A la ecología de la mente de Bateson, Ingold (2002) le agrega la idea de una ecología de la vida. Dispuesto a romper definitivamente con la dicotomía naturaleza/cultura, el antropólogo británico propone la idea de un organismo sinérgico y dinámico. Haciendo una crítica al estructuralismo y al multiculturalismo por colocar al sujeto fuera del mundo, Ingold trae, en esta perspectiva fenomenológica, al sujeto *dentro* del mundo, *en* el mundo. Ingold está proponiendo una poética del hábitat. La crítica al multiculturalismo que Ingold realiza apunta al hecho de creer, el multiculturalismo,

en una forma de razón universal que, separada en bloques culturales percibirían la “realidad”, “la misma cosa” de formas diferentes.

Ingold propone otro modelo queriendo romper con lo anterior para partir de una visión que no comienza con seres separados, con entidades autónomas y sí con un todo, una reunión del organismo con el ambiente en una unidad indivisible. De esta forma, el ambiente se convierte en una entidad, un proceso en tiempo real, modificándose y modificándonos constantemente.

La crítica de Ingold al estructuralismo y al culturalismo semiótico apunta a su origen en el pensamiento de Saussure. La distinción significante/significado que coloca el lingüista conducirá a estas formas de percepción de las que Ingold toma distancia. Timothy Ingold trae un pensamiento que remite al que Foucault identifica como característico del Siglo XVI, previo a la teoría del signo (Foucault, 1968). Ingold trae una visión monista.

Por otra parte, Philippe Descola (2005) nos ayuda a pensar en torno al proceso de “división” que las sociedades occidentales (y occidentalizadas) modernas habrían creado en relación a las formas de percibir “la naturaleza”. Como muestra el autor, la naturalización de la distinción entre naturaleza y cultura no es más que un proceso histórico particular de ciertas sociedades que produjeron (al mismo tiempo en que fueron producidas por) una mirada singular (específica) sobre la naturaleza. Descola privilegia algunos acontecimientos específicos de la “historia occidental” a partir del siglo XVI. El surgimiento de esa cosmología moderna fue resultado de un complejo proceso en el cual intervinieron la modificación en la sensibilidad estética, la expansión de los límites del mundo, el progreso de las artes mecánicas, el pasaje de un conocimiento basado en la interpretación de semejanzas para una ciencia universal del orden y de la medida, la construcción de una Física matemática, de una Historia natural, todo esto en el contexto de una teoría del signo emergente (Descola, 2005). Así, fue construido un mundo hecho para ser aprehendido por el ser humano, pero como objeto; es decir, el ser humano debía permanecer “fuera” de ese mundo, creando dualismos que, aunque pensados como universales, no son más que procesos históricos particulares.

Una aproximación a otras formas de pensar estas relaciones con la “naturaleza” viene de la mano del pensamiento de Eduardo Viveiros de Castro. El etnólogo brasileño trae aportes para comprender ciertos trazos de las cosmologías amerindias que evidenciarían singularidades ontológicas en las cuales el lugar, el significado, la relación con la “naturaleza” es “otro” si comparados a lo descrito por Descola como “nuestra” propia ontología naturalista.

El “perspectivismo amerindio” (Viveiros de Castro, 2002) enfatiza la imposibilidad de pensar las cosmologías amerindias a partir de la distinción naturaleza-cultura. Por el contrario, en vez de existir una continuidad física y una discontinuidad metafísica (característica de “nuestra” cosmología) entre lo humano y la naturaleza, para el perspectivismo propuesto por Viveiros de Castro, lo que existe es una continuidad metafísica (animismo) y una discontinuidad física que permite las múltiples perspectivas. En otras palabras, en vez de proponer un multiculturalismo que preconizaría una unicidad de la naturaleza observada por una multiplicidad de culturas, el etnólogo propone un multinaturalismo que enfatiza la existencia en el tiempo mítico de una condición original común entre humanos y animales compartiendo una misma Humanidad que, posteriormente, produciría seres de naturalezas diferentes. Esto equivale a decir que, en vez de *una* naturaleza vista por varias culturas (multiculturalismo), se trata de *una* cultura vista por muchas naturalezas (multinaturalismo). Viveiros de Castro prefiere

argumentar su teoría recurriendo a lógicas “simétricas” a través de las cuales es posible pensar, por ejemplo, que en las cosmologías amerindias, los animales son “ex-humanos” y no los humanos “ex-animales”, como es visto en “nuestra” propia cosmología. Partiendo de ese origen común mítico amerindio, la teoría de Viveiros de Castro indica que, para los amerindios, existe la posibilidad del perspectivismo, es decir, de adoptar naturalezas diferentes, o sea, subjetividades diferentes (puntos de vista) a través de las cuales es posible adquirir conocimiento. Otra simetría: si nuestra cosmología valora un conocimiento basado en la objetivación, los amerindios, por el contrario, valorarían la subjetivación (la capacidad de adoptar puntos de vista diferentes) como mecanismo de conocimiento.

Quien posee ese poder transespecífico es, según Viveiros de Castro, el chamán. Aunque las perspectivas deban permanecer separadas, “apenas os xamãs podem fazê-las comunicar, e isso sob condições específicas e controladas” (Viveiros de Castro, 2002:378). O entonces, como describe Luna,

O Xamã, com frequência, se transforma simbolicamente (termo externo que na realidade não cobre a experiência subjetiva do xamã, para quem tal transformação pode ser real) em um animal, se cobre com sua pele ou usa uma máscara que o representa, executa danças ou sons que imitam seus movimentos ou comportamento. (...)

No xamanismo do Alto Amazonas, com frequência esta transformação se leva a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância. A ayahuasca facilitaria a percepção multissensorial de ‘energias’ intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes (Luna, 2009:195).

126 El mito amerindio productor de una cosmología que tiene a la *ayahuasca* como agente coercitivo de destacada importancia, relata, entonces, un tiempo pre-subjetivo e pre-objetivo.

O discurso mitológico e as visões alucinógenas retraçam o processo da criação de modos opostos, ainda que complementares. Os mitos acentuam o processo de diferenciação introduzido através da ruptura da criação primordial. Ao longo de seqüências, é retratado como o ‘mundo-no-começo-das-coisas’ tornou-se o mundo fragmentado de ordens antagônicas que hoje encontramos. Nas visões alucinógenas, ao contrário, através da dissolução da ordem da percepção cotidiana, ocorre uma indiferenciação do mundo atual em derredor. Com o efeito progressivo da droga, a separação entre as coisas é abolida e substituída pela visão, determinada sinestésicamente, de um mundo pré-formal (...)

a unidade dos sentidos e a unidade da criação primordial estão inter-relacionadas. A holística baseia-se na indiferenciação tanto em termos de motivo quanto de percepção. Todavía ela deve ser controlada pois os homens do tempo atual não podem esquecer que, em última instância, ela conduz à dissolução e à morte (Keifenheim, 2009:123-124).

Tanto los aportes de Descola como los de Viveiros de Castro constituyen guías importantes para profundizar en la problematización de una subjetividad daimista. Ambos autores están pensando en torno a las formas de establecimiento de relaciones con la naturaleza. Sin embargo, ciertos trazos de sus propuestas hacen pensar en una especie de sustancialización “nosotros/ellos” que puede dificultar la comprensión de un tipo de subjetividad como la que estamos proponiendo; un *entre*, un nomadismo simbólico que no permite ser nominado dentro de estas ontologías.

Por otro lado, los aportes de Timothy Ingold sobre estas temáticas contribuyen a la reflexión sobre los mecanismos a través de los cuales puede imaginarse una forma de

estar en el mundo particular que las prácticas daimistas permiten. Los aspectos evolutivos del aprendizaje espiritual daimista señalados por Groisman (1991), reverberan, en nuestra perspectiva, con una “educación de la atención” (Ingold, 2010) en la cual el Santo Daime (la *ayahuasca*) asume, a través de las *miraciones*, el papel de *mostrar*, literalmente, enseñanzas o formas de sensibilidad que serán recordadas y “copiadas” en la vida cotidiana. Timothy Ingold da a la “educación de la atención” un valor relevante como mecanismo de transmisión de conocimientos a través de las generaciones.

Resulta de gran importancia comprender el significado de las *miraciones* como reveladoras de enseñanzas transmitidas por el Santo Daime. La “entrega” necesaria para producir una *miración* debe ser entendida como clímax de la experiencia religiosa donde es posible la transmisión de los “secretos” y conocimientos propios a la doctrina del Santo Daime. El propio mito fundador de esta religión está centrado en estas experiencias místicas vividas por el fundador Irineu Serra. Con el tiempo se han ido produciendo otras *miraciones*, marcos de la doctrina que dan forma a los “evangelios”, los *hinnarios*.

Timothy Ingold (2010) destaca a la “educación de la atención” como forma de desarrollo de habilidades y técnicas sensoriales que permiten formas particularizadas de actuar en el mundo. Esta educación de la atención se produce, en gran medida, por la copia y, para eso, precisa ser *mostrado* aquello a ser copiado. El uso introspectivo de la *ayahuasca* producido a partir del surgimiento de las iglesias *ayahuasqueras* (Frenopoulo, 2011) desarrolla estrategias de atención y sensibilización en los individuos que hacen uso de ella, introduciendo al individuo *dentro* del ambiente, siendo afectado permanentemente por el entorno de la misma forma que “o movimiento do practicante habilidoso responde contínua e fluentemente a perturbaciones do ambiente percibido” (Ingold, 2010:18). Si el conocimiento, para Ingold, está basado en habilidades, el proceso de desarrollo espiritual daimista consiste, en parte, en la habilidad de los practicantes para percibir y copiar las enseñanzas que circulan por la doctrina y que pueden ser *vistos* por el adepto en cada repetición del ritual.

En definitiva, si como sugiere Ingold, “a contribuição dada por cada geração às suas successoras se revela como uma educação da atenção” (Ingold, 2010:19), proponemos identificar el uso de *ayahuasca* en el Santo Daime como una forma de “educar la atención”.

Los “trazos” de subjetividad propuestos no pretenden ser una forma totalizante atribuyente de estabilidad simbólica. Por el contrario, los “trazos”, vistos, por ejemplo, como “educación de la atención” consideran la forma de individualización del significado del símbolo como “pluralidade de identificações individuais” (Carvalho, 2000:4).

Consideraciones finales

El texto privilegió un aspecto que hemos identificado a lo largo de nuestra investigación en torno a la religión Santo Daime que se amplía en lo que observamos como surgimiento de un campo *ayahuasquero* uruguayo. El énfasis de este artículo estuvo colocado en particularizar un tipo de relación con la naturaleza que identificamos en nuestro trabajo etnográfico como uno de los aspectos constituyentes de una subjetividad daimista. Otros aspectos de esta subjetividad, que identificamos como “la muerte de sí” y demás elementos que constituyen nuestras elaboraciones en torno al mundo *ayahuasquero* y sus especificidades en el Uruguay fueron abordados y pueden ser profundizados en (Scuro, 2012).

Este artículo inició esbozando algunas modificaciones observadas en el campo religioso uruguayo que, según vimos, estarían determinando una mayor visibilidad de las diversidades religiosas en nuestro país. Ese es el escenario al que arriban estas diversas prácticas en torno al uso de una sustancia psicotrópica proveniente del contexto amazónico, la *ayahuasca*. El texto, aunque identifica un campo *ayahuasquero* uruguayo del cual forman parte diversos grupos usuarios de esta sustancia, privilegió nuestro trabajo etnográfico junto a la comunidad daimista uruguaya, comunidad relacionada a la iglesia Céu de Luz, dirigida por Ernesto Singer.

Una vez presentadas las modificaciones que investigadores de lo religioso en nuestro país han identificado en este campo, se dio paso a la presentación de un conjunto de prácticas que se integran al universo de ofertas religiosas, modificando (y siendo resultado de las mismas modificaciones) dicho campo religioso. Si el objetivo del texto fue privilegiar uno de los aspectos que singulariza a los adeptos al Santo Daime en el Uruguay, es decir, las posibilidades de establecer “otras” formas de relacionamientos con la naturaleza, fue necesario, para dicho abordaje, traer al lector una serie de problematizaciones que una porción de antropólogos contemporáneos viene debatiendo hace varios años; justamente, las formas de interacción con el ambiente y las percepciones de la naturaleza. Con el espíritu de articular los diversos esfuerzos intelectuales ocupados en pensar estas cuestiones, se hizo una libre lectura de parte del trabajo de algunos antropólogos contemporáneos que nos invitan a observar formas posibles de estar en el mundo que, supuestamente “inspiradas” en la autocomplaciente alteridad radical occidental (el indio) se integran, en este caso sobre una narrativa religiosa, al conjunto de una nación “moderna”.

La articulación entre el descrito contexto nacional (“mítico” y “actual”), junto a la singularización etnográfica en torno al Santo Daime, textualizado en un posible diálogo con cierta porción de la teoría antropológica contemporánea preocupada con los temas en cuestión, intentó provocar una heterogeneización al interior del Estado-nación Uruguay como contrapunto al fundante proceso integrador del anteuúltimo pasaje de siglo.

128

Bibliografía

- Abreu, Regina, 1990. “A doutrina do Santo Daime”. En: Landim, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião.
- Apud, Ismael, 2011. “Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno”. Trabajo presentado en las XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina. ACSRM, Punta del Este.
- Bateson, Gregory, 1987. “Form, substance and difference”. En: *Steps to an ecology of mind*, San Francisco, Chandler Publications.
- Bayce, Rafael, 1992. “Uruguay hoy: La explicable explosión de religiones y sectas”. En: *Cuadernos de Marcha*, Tercera Época, VII, n°68.
- Bayce, Rafael, et al, 1997. *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia*, Montevideo, Multiplicidades.
- Caetano, Gerardo, 2004. “La instalación pública de la llamada ‘Cruz del Papa’ y los perfiles de un debate distinto”. En: Geymonat, Roger (Comp.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, La Gotera.
- Caetano, Gerardo y Geymonat, Roger, 1997. *La secularización uruguaya (1859-1919)*, Montevideo, Santillana.

- Carvalho, José Jorge, 2000. *A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica*, Brasília, Serie Antropologia. 285. UnB.
- Clifford, James. y Marcus, George. (Orgs.), 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, California, University of California Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John, 2003. Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. En: *Ethnography*. Vol. 4, nº2.
- Csordas, Thomas, 2008. *Corpo, Significado, Cura*, Porto Alegre, UFRGS.
- Da Costa, Néstor, 2008. (Coord.). *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, Santillana.
- Da Costa, Néstor, 2004. “Lo religioso en la sociedad uruguaya”. En: Geymonat, Roger (Comp.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, La Gotera.
- _____. 2002. “Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo”. Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de Deusto.
- _____. 1999. A situação religiosa no Uruguai. En: Oro, Ari y Steil, Carlos (Orgs.). *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes.
- Descola, Philippe, 2005. ‘Le grand partage’. En: Descola, Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Filardo, Verónica (Coord.), 2005. *Religiones alternativas en el Uruguay*, Montevideo, UdelaR, FCS.
- Foucault, Michel, 1968. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Frenopoulo, Christian, 2011. “Uso introspectivo de la *ayahuasca*: surgimiento de las iglesias”. En: *Trama*. nº3.
- Geymonat, Roger (Comp.), 2004. *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, La Gotera.
- Goulart, Sandra, 2009. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”. En: Labate, Beatriz y Sena, Araujo (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, São Paulo, Mercado de Letras.
- _____. 2004. “Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, UNICAMP.
- Guigou, Nicolás, 2008. “Religião e Produção do Outro: mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias Russas no Uruguai”. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Federal de Río Grande del Sul, Porto Alegre
- _____. 2006. “Diseño de la etnografía y etnografía del diseño”. En: *Revista de Antropología Experimental*. nº6.
- _____. 2006. “Religião e Política no Uruguay”. En: Oro, Ari (Org.). *Religião e Política no Cone Sul*, São Paulo, Attar.
- _____. 2005. *El pensamiento domesticado: Gilles Deleuze y la antropología*. Disponible en: antropologia.com.br/colu/colu19.htm
- _____. 2000. *A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai*, Montevideo, La Gotera.
- Guigou, Nicolás y Tani, Ruben, 2001. “Por una antropología del entre”. En: *Henciclopedia*. Disponible en: henciclopedia.org.uy/autores/Tani/AntropoEntre.htm
- Groisman, Alberto, 2000. “Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting”. Tesis de doctorado en Antropología, University of London.
- _____. 1991. “Eu venho da floresta. Ecletismo e praxis xamânica daimista no ‘Céu de Mapiá’”. Disertación de Maestria, Florianópolis, UFSC.
- Ingold, Timothy, 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London - New York, Routledge.

- _____. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. En: *Educação*. V.33, nº1, Porto Alegre.
- _____. 2002. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and Skill*, London - New York, Routledge.
- Keifenheim, Barbara, 2009. “Nixi Pae como participação sensível no principio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawa no leste do Peru”. En: Labate, Beatriz y Araujo, Wladimir (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, Mercado de letras.
- Labate, Beatriz, 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, Campinas, Mercado de Letras.
- Labate, Beatriz y Sena, Araujo (Orgs.), 2009. *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, Mercado de Letras.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo (Eds.), 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*; Popayán, The Wenner-Gren Foundation, Ciesas, Enviñon.
- Luna, Luis Eduardo, 2009. “Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural”. En: Labate Beatriz y Araújo, Wladimir (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas, Mercado de letras.
- MacRae, Edward, 1992. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*, São Paulo, Brasiliense.
- Marcus, George, 1998. *Ethnography through thick and thin*, Princeton, Princeton University Press.
- Oro, Ari, 1999. *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do prata*, Petrópolis, Vozes.
- _____. 1998. “Entre lo religioso y lo político: el ‘consulado de la umbanda del cono sur’ con sede en Montevideo”. En: Pi Hugarte, Renzo (Coord.). *Los cultos de posesión en Uruguay*, Montevideo, EBO.
- Oro, Ari y Steil, Carlos (Orgs.), 1999. *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes.
- Pi Hugarte, Renzo, 1999. “Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai”. En: Oro, Ari y Steil, Carlos (Orgs.). *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes
- _____. 1998. “La cultura uruguaya actual y los cultos de posesión”. En: Pi Hugarte, Renzo (Coord.). *Los cultos de posesión en Uruguay*, Montevideo, EBO.
- _____. 1993. “Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay”. En: Fonseca, Claudia (Org.). *Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina*, Porto Alegre, UFRGS.
- Porzecanski, Teresa, 2005. “Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya: neoindigenismo y ejemplaridad”. En: Caetano, Gerardo (Org). *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*, Montevideo, Taurus.
- Romero, Sonia, 1993. “Lugares de producción de sentido en la frontera Rivera-Livramento”. En: Fonseca, Claudia (Org.). *Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina*, Porto Alegre, UFRGS
- Rovitto, Yamila. 2006 “A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas”. Disertación de maestrado, PPGAS, Universidad Federal de Rio Grande del Sur.
- Sanchez, Víctor. 2006 “Colonos del Astral – La Iglesia del Santo Daime – CEFLURIS en el Uruguay”. Monografía final de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE. Universidad de la República, Montevideo.
- Scuro, Juan, 2012. “No Uruguai também há Santo Daime. Etnografía de um processo de transnacionalização religiosa”. Disertación de Maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre.

- Soares, Luiz Eduardo, 1990. “O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa”. En: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*, Cadernos do ISER nº23, Rio de Janeiro.
- Strathern, Marilyn, 1987. “Out of context. The persuasive fictions of anthropology”. En: *Current Anthropology*. Vol. 28, nº3.
- Taussig, Michael, 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*, São Paulo, Paz e Terra.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. En: Viveiros de Castro, Eduardo. *A inscostância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaify.