

**Instituto de Desarrollo Económico y Social / Instituto de Altos
Estudios Sociales / Universidad de San Martín.**

Tesis de Maestría en Antropología Social

**Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos
del Santo Daime en Argentina.**

Alumno: Lic. Víctor Hugo Lavazza.

Director: Dr. Pablo Wright.

Noviembre

2007

Agradecimientos

Agradezco, en primer lugar, al Dr. Pablo Wright, mi director de tesis que, a fuerza de sugerencias y atentas lecturas, ha posibilitado que consiguiese lograr el emprendimiento de este trabajo.

También agradezco al Dr. Rubens Bayardo quien aceptó un informe de mi autoría sobre el Santo Daime en el contexto de su seminario. De igual modo a la Profesora Beatriz Kalinsky por el mismo motivo.

A quien también le debo especial mención es a la Dra. Ana Rosato quien me dirigió en la tesis de licenciatura sobre el mismo tema.

En general debo valiosas ideas a todos los profesores de la Maestría y a los compañeros de cohorte.

Una dedicación especial a la amabilidad y consideración con que fui tratado por toda la hermandad perteneciente al CEFLURIS.

Agradezco, por último, la generosa paciencia del personal administrativo del IDES y del IDAES/UNSAM.

Este trabajo no hubiese podido realizarlo sin el apoyo afectivo y moral de mi madre, María Cardoso Ortigueira y de mi hermana, Lic. Gabriela Viviana Lavazza.

Como es de rigor los defectos que el trabajo pueda contener son de mi exclusiva responsabilidad.

A la memoria de mi padre Rubén Oscar Lavazza (1939-2004).

Índice

Agradecimientos	2
Índice	4
Parte I	5
Capítulo 1. Introducción	6
Capítulo 2. Presentación del caso	14
Parte II	28
Capítulo 3. Comunidad. ‘Energía’ y ‘trabajo espiritual’	29
-Impresiones del primer contacto	31
-Comunidad y espiritualidad	46
-La ‘energía’ en el espacio de la comunidad	56
-Síntesis	63
Capítulo 4. Modelo. ‘Seres’ y ‘aparelhos’	64
-Lo pensable	70
-Cuerpo y ‘aparelho’	78
-Esbozo doctrinal	81
-Los ‘seres’ y la ‘Nova Jerusalém’	86
-Síntesis	97
Capítulo 5. Experiencia. ‘Puerta de entrada’ y ‘comunidad de pensamiento’	99
-La imaginación social en el culto urbano	103
-La ‘misión’ local ser ‘la puerta’	114
-La comunidad re-pensada	128
-Síntesis	134

Parte III	136
Capítulo 6. Comentarios finales	137
Mapas	143
Glosario y calendario ritual	145
Referencias bibliográficas	148
-Nota bibliográfica acerca del caso específico	149
-Bibliografía citada	150

Parte I

Capítulo 1

Introducción

El culto¹ del Santo Daime es un conjunto de grupos de carácter religioso que tienen como núcleo de toda su actividad un enteógeno² denominado por los aborígenes de la amazonia centro-occidental de diversas maneras, p.e. ayahuasca (quichuas), caapi (campas), natem (ashuar), mirí (cashinauá) y otras según el grupo. Se trata de una infusión elaborada en base a una liana (*banisteriopsis caapi*), y las hojas de un arbusto (*psychotria viridis*). En el contexto del culto se la denomina ‘Daime’ porque en sus cantos de llamada o himnos cantados durante los rituales aparece repetidas veces la fórmula ‘Daime’ (*dai-me amor, dai-me força, etc...*) que proviene del verbo ‘dar’ formulado como un pedido a la divinidad. Como doctrina, el mencionado culto fue iniciado por Raimundo Irineu Serra³ que hizo confluir distintas corrientes esotérico-religiosas que desembocaron en una práctica extendida, en su comienzo, en Río Branco, estado de Acre en el Brasil, diseminándose luego por todo el país e incluso allende sus fronteras.

El objeto de este trabajo es indagar en aspectos organizacionales y simbólicos del culto del Santo Daime haciendo énfasis en el desarrollo de uno de sus grupos periféricos, en Argentina. El móvil general está suscitado por el siguiente interrogante ¿Cuáles son los elementos simbólicos y de organización que llevan a que el culto pueda tener un arraigo fuera del lugar de donde es originaria la infusión y el desarrollo del culto en torno a ella? ¿Qué circunstancias y propuestas hacen posible que un grupo religioso de estas características arraigue en nuestro medio? Lo que va a consignarse en la etnografía misma puede leerse, en parte, como el modo en que este tipo de procesos se da en la

¹ Cuando utilizo el término ‘culto’ adopto la significación que Emile Durkheim hace del concepto (1982: 56): “Un culto, en efecto, no es un conjunto de precauciones rituales que se pretende que el hombre adopte en determinadas circunstancias; es un sistema de ritos, fiestas, ceremonias diversas, que presentan todos ellos la característica de que se reproducen periódicamente. Responden a la necesidad que siente el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos de tiempo regulares, el lazo que les une a los seres sagrados de los que depende.” El sentido que le doy en este trabajo también incluiría aspectos de la ‘doctrina’ que no concibo como exclusivamente vinculadas a la cosmología, sino a las prescripciones derivadas de ésta que actúan en instancias rituales y no rituales, que operan directamente sobre la conducta cotidiana.

² Se trata de un término empleado por R. Gordon Wasson y establece la siguiente descripción ‘Enteógeno, neol.: “Dios dentro de nosotros’, sustancias vegetales que cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina; en el pasado solían ser denominados ‘alucinógenos’, ‘psíquedélicos’, ‘psicomiméticos’, etc. términos que pueden ser objetados seriamente...”(1983: 8).

³ Para una breve descripción biográfica del fundador ver el próximo capítulo en la ‘Presentación del caso’.

periferia del culto, en base a qué tipos de condicionamientos y cuáles sucesos y consideraciones específicas –tanto etnográficas como teóricas- son las que posibilitan que el grupo tenga continuidad. Pero dada la complejidad de estos procesos, que tienen varias dimensiones (extensión temporal, desplazamientos espaciales y diferencias sociales y simbólicas), mi estrategia de trabajo para discutir la cuestión ha sido reflexionar sobre la experiencia de campo misma en un grupo con estas características, es decir, a la sección local argentina.

En este sentido, la etnografía consiste en el relevamiento del culto del Santo Daime en Argentina, en donde ciertas categorías acerca de la idea de comunidad son formadoras de un consenso. Dicho sistema está generado por la intervención de un modelo de organización provisto por el centro amazónico del culto situado en un poblado denominado Céu do Mapiá. Éste se extiende sobre múltiples espacios, lugares y prácticas, en la experiencia de las personas, desde el momento en que evocan desde allí sus concepciones acerca de cuál es el ideal de funcionamiento del grupo en su conjunto⁴.

Ahora bien, el hecho de que desde mi punto de vista haya visualizado una comunidad se debe en parte a que, en ese momento, recién comenzaba a incorporarme a este mundo aunque veremos que esto era también una síntesis buscada por quienes participaban de este ámbito cultural. Del mismo modo, que en cierto punto haya podido considerar que se trataba de un modelo y que poseía una lógica, una dinámica propia, era posible porque mi conocimiento sobre el grupo se incrementaba. Sin embargo, estos momentos que suscitaron distintas situaciones etnográficas se deben a que el mismo sufría modificaciones por su evolución interna, independientemente del posicionamiento etnográfico, lo que me permitió entender, como mencioné al comienzo, esta situación como distinguible en etapas, al mismo tiempo que la visión que las personas del grupo tenían de sí mismas también cambiaba.

En cierto punto, este hecho de diferenciar por etapas siguiendo el criterio de los cambios producidos sobre la persona del investigador fue relevado por Colin Turnbull (1990). En su propia experiencia de campo entre los ndembu, distingue el proceso en el que se vio envuelto en el transcurso de su investigación como ‘experiencia subjetiva’, ‘experiencia objetiva’ y la ‘experiencia total del campo’. Sin embargo, no hace observación alguna sobre los cambios producidos en las personas que eran sujeto del

⁴ Cuando también existe como producto de la interacción a lo largo del tiempo y que es un aspecto procesual que condiciona todo el movimiento.

escrutinio antropológico en el transcurso del tiempo, lo que en este caso es también relevado y forma parte de la totalidad aludida. Este tema será retomado como tópico en los capítulos de la etnografía y en la discusión sobre la ‘experiencia’ o el modo en que considero que puede verse este concepto a partir del caso estudiado.

En definitiva, es interesante constatar que esos diferentes momentos pueden ser comprendidos desde conceptos provenientes de la teoría antropológica: como lo señala Edmund R. Leach (1976), toda determinación que realizamos sobre los hechos concretos de la vida siempre es una simplificación que no se corresponde con la realidad cruda y que, en cierto modo, cuando ordenamos nuestros datos o los interpretamos, de ello resulta una suerte de ficción. Pero el intento de proceder de esta manera es una forma de encontrarle sentido a lo que estamos observando, oyendo y experimentando a través de un tamiz en el cual, como antropólogos, nos socializamos y es desde ese punto de vista que pretendí encontrar significación a través del relato etnográfico.

Como mencioné al comienzo, mi manera de percibir los hechos fue variando y esto lo interpreto como producto de la interacción con las personas con quienes me encontraba y, al mismo tiempo, por otro tipo de relaciones que formulo como ‘entre ellos mismos’. Dado que las circunstancias de la investigación, después de un período de tiempo pasado con el grupo de Buenos Aires que trabajaba con el Santo Daime, me permitieron continuar mi trabajo de campo en Brasil, en el centro espiritual del culto, mi visión acerca de qué era lo que estaba sucediendo con el culto en Argentina varió enormemente. Sumado a esto, el proceso social en que se veían envueltos los participantes argentinos del culto, del que hablaré extensamente en la etnografía, produjo cambios importantes en el grupo local mientras yo estaba en el centro mencionado, en el estado de Amazonas. A mi regreso, tuve la posibilidad de tener encuentros más aislados con las personas del grupo local que habían variado mucho el tipo de organización relevado en un comienzo, al menos en apariencia. Sumado a esto, se había acumulado historia entre ellos a través de toda la ‘experiencia’ vivida mientras estuve en Brasil, no sólo entendida como situación objetiva sino también como una interpretación nativa de los sucesos que la conforman. Lo destacable de esto es que tuve la posibilidad de realizar esta parte del trabajo por el hecho de haber estado en el centro durante dos años con personalidades importantes en el contexto del culto; esto era percibido por los agentes locales del culto de un modo notablemente diferente a cómo me veían en la primera etapa de la investigación.

Este análisis parte del supuesto de que la interacción y el proceso social son constantemente modificados por la suma de experiencias y los subsecuentes aprendizajes que se suceden en ciertos contextos y bajo ciertas circunstancias, que podríamos denominar culturales. A estas podemos entenderlas como una red de relaciones de sentidos que se ponen constantemente en juego a través de instancias intersubjetivas que construyen y re-construyen, sobre la base de algunas coincidencias programáticas, nuevos contenidos significativos sobre un fundamento común de experiencia o lo que Hans Georg Gadamer (1988) denomina 'formación'. Este aspecto puede ser entendido como la construcción de cierta manera de verse como personas en un nuevo espectro cosmológico que se incorpora, a través de formas particulares de socialización y siguiendo un modelo ideal que condiciona, en cierto sentido, toda la acción.

En mi propia práctica de investigación esta forma de entender las cosas resulta un acercamiento a aquello que sucedió: ya he mencionado que mi percepción, consideración y comprensión sobre los crudos hechos varió en la medida en que mi conocimiento sobre el grupo se fue incrementando, del mismo modo que adquirí nuevos y más sofisticados instrumentos de análisis y de interpretación. Es en el doble juego de esta causalidad recíproca, es decir, entre las circunstancias de mi propia formación y, en ese decurso, del proceso de formación del grupo que puedo interpretar, a considerable distancia, mi experiencia etnográfica entre los miembros del culto de Santo Daime.

Esto me permitió distinguir el trabajo en etapas y darle a la descripción de los hechos un orden y un sentido: no es posible dar una significación a la experiencia sin antes tomar en consideración la serie de intersecciones desde donde ésta dio lugar. No intento establecer el origen de una práctica sino la serie de circunstancias a partir de las cuales se empieza a construir una red de relaciones de significación que, con posterioridad a esa serie de intersecciones, se comprende como el inicio de la red y al mismo tiempo el núcleo de la experiencia. Desde aquí empiezo a reconstruir la historia particular y la etnografía del caso. De modo que esta forma de proceder también se dirige a evitar naturalizarla (Hammersley y Atkinson, 1994).

Pero este tipo de reflexión no está dirigida sólo por el interés específico que pueda generarse a partir del caso, es decir, el caso como un sujeto/objeto en sí mismo, sino que el trabajo está conducido, también por otro tipo de preocupaciones que lo sustentan. Por ejemplo, la determinación de algunos criterios clasificatorios que forman parte del lenguaje de los neófitos y que resultan de importancia para entender algunas cuestiones

referidas al lenguaje utilizado para reconvenir –la doctrina y el culto- en un modo de vida.

El problema planteado es, entonces, cómo se produce este proceso concretamente en uno de estos puntos periféricos situado en el ámbito local. Esto acarrea la dificultad adicional referida al modo en que esto se realiza puesto que el desarrollo enunciado supone un elemento temporal, otro espacial (sucede en distintos lugares) y, por último, un aspecto social, en donde se pueden establecer prácticas y relaciones simbólicas diferenciadas.

Mi hipótesis fue que, reflexionando sobre el modo distintivo que suponen estas condiciones sobre mi inserción en el campo y una vez realizado el mismo, era posible acceder a la comprensión de la lógica descrita a partir de distinguir etapas consignadas bajo características predominantes del trabajo de campo. Primero por la situación, se trataba de lugares diferentes, y por las cuestiones que podían ser relevadas en tanto que las relaciones eran distintas, éstas son; ‘comunidad’, ‘modelo’ y ‘experiencia’⁵. Mi primera hipótesis subsidiaria fue que estas etapas, que también son conceptos-problema provistos por la teoría antropológica, eran elementos que esclarecían el proceso al que hemos hecho referencia.

Como esto se inscribe en lo mencionado más arriba, es decir que estoy reflexionando desde una instancia posterior, puedo decir que se ha producido en la vertiente local del grupo un cambio en la organización y en la forma en que conciben el mundo respecto de la modalidad precedente y en relación al centro del mismo, que también es la guía doctrinal y simbólica a partir de donde se intercambian principios. Este tipo de variaciones respecto de lo que se postula desde el centro del culto, a pesar de encontrarse en el contexto general del proceso, al mismo tiempo reproduce la secuencia desde su situación local. Esto es lo que intenté comprender en este trabajo.

Entonces, para desarrollar este problema en la etnografía, fue planteada una segunda hipótesis subsidiaria que es la siguiente: que el modo en que se intercambian e incorporan los valores que traen consigo los agentes locales con los valores que se expanden desde el centro religioso, produjo los contextos cambiantes inscriptos en las distintas etapas del proceso etnográfico y las diferencias implicadas en la organización de los agentes. Al mismo tiempo estas condiciones generaron las diferencias conceptuales y de estrategias de investigación.

⁵ La justificación de estas diferencias es tema de la totalidad del trabajo por lo que me remito a la lectura de la etnografía.

A continuación voy a esbozar un resumen de las distintas secciones del trabajo en donde consignaré algunas de sus características.

La Parte I consta de lo que acabo de consignar como 'Introducción' y del capítulo dos 'Presentación del caso' sobre generalidades sobre culto, surgimiento, desarrollo, funcionamiento y rituales.

La Parte II se corresponde con el corpus del trabajo y se divide en tres partes:

El capítulo 3 es la descripción de la comunidad en dos sentidos, sobre lo que desde mi propia subjetividad veía como comunidad y las inferencias de Víctor Turner (1995) acerca de qué es lo que tiene que suceder para que podamos hablar de la idea de '*communitas*' o de una 'anti-estructura'⁶ si tomamos a ésta como tal desde el punto de vista de la sociedad encapsulante y estructurada.

En el capítulo 4, trato de repensar desde mi conocimiento cómo es el culto por mi trabajo en Amazonas y cómo la modalidad de organización del 'centro' condiciona, en cierta medida, el devenir de los grupos periféricos. Me refiero a las modalidades de interacción concreta que hacen que esto suceda del modo que lo describo y que tiene incidencia para comprender tanto el capítulo 3 como el capítulo 4. Esta parte del trabajo es una descripción de lo que sucede en el centro del culto en Amazonas desde el punto de vista cosmológico y social, pero orientada a establecer qué tipo de lazos y las influencias ejercidas sobre los grupos mencionados; es decir sobre el modo en que lo postulado desde el núcleo doctrinario actúa sobre la periferia del culto.

En el capítulo 5, y teniendo en cuenta lo desarrollado en el capítulo anterior, retomo las consideraciones del capítulo 3 desde las experiencias relatadas por los actores sobre lo que sucedió en el decurso del tiempo, que también es distinguido en momentos del grupo pensado como iglesia, es decir, desde un comienzo en el campo hasta un destino posterior en la ciudad.

En la Parte III, como conclusión del caso analizado, planteo que las personas generan su propia historia desde perspectivas de acción condicionadas por el 'modelo', pero que al mismo tiempo resuelven con miradas locales algunas de las paradojas planteadas por la

⁶ El sentido que Víctor Turner (1995: 131) le da a este término se relaciona con una organización en donde los roles están definidos en base a cierta jerarquía. Para este autor esta 'forma' social correspondería a una 'estructura' entonces el primero -la anti-estructura- describe la ausencia de este tipo de relaciones. La concepción que Turner tiene del término 'estructura' no es el mismo que Claude Lévi-Strauss (1984) menta cuando se refiere a él en tanto que lo piensa en relación a un sistema de oposiciones a nivel del significado y que devela una relación de carácter simbólico.

concepción del ideal doctrinario del culto respecto de su propia organización interna, y cómo la misma fue modificada por la experiencia.

Capítulo 2

Presentación del caso⁷

Resumen

Este capítulo hace referencia a algunas generalidades sobre el culto del Santo Daime. Se trata de un conjunto de iglesias con cualidades distintivas que se desarrollaron en los estados amazónicos de Acre y Amazonas en la República Federativa del Brasil. Una de las cuales, la denominada bajo la sigla CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) es la que vamos a analizar. Su sede central se sitúa en el *igarapé*⁸ Mapiá ubicado en el distrito de Pauini, estado de Amazonas (ver mapas 1 y 2). Esta corriente religiosa se conforma a partir de disciplinas espirituales que provienen de mundos culturales diferentes hecho que será indicado en el transcurso del trabajo.

.....

Una de las cualidades de las que hicimos referencia en el precedente resumen y en la introducción, y la que le da una característica singular, es que el culto utiliza para efectuar sus rituales un enteógeno, conocido entre los shamanes aborígenes de la amazonia central como ayahuasca, mirí, yagé y otros nombres⁹. De aquí proviene la primer fuente de donde abreva la combinación que mencionamos que se sitúa en un tipo de actividad relacionada con el mundo shamánico de diferentes tribus como los Cashinawá, Campa, Tukanos, etc. Esta influencia está dada a través de la actividad de shamanes semi-urbanos que desempeñaban su actividad como curanderos en los primeros años del siglo XX en las inmediaciones de Río Branco, capital del estado amazónico de Acre y en la frontera con el Perú. La segunda influencia, que es de gran extensión cultural en el Brasil, es la de los cultos de origen afro. No tenemos

⁷ Esta sección está escrita a partir de mi propio trabajo de campo y en base a la bibliografía especializada que aparece en la sección 'referencias bibliográficas' como 'nota bibliográfica acerca del caso específico'.

⁸ Igarapé significa en portugués 'riacho' o 'arroyo'.

⁹ Para una descripción etnobotánica todavía es útil el trabajo de R. E. Schultes y A. Hoffman (1993); en cuanto al contexto general del uso ritual de plantas psicoactivas puede verse el texto de Furst (1992). En cuanto a la dispersión del uso de ayahuasca incluyo los estados de Acre y Amazonas en Brasil y las regiones amazónicas de Bolivia, Colombia y Perú.

información precisa de cómo se da esta integración en este caso y en este período (entre 1929-30), básicamente entre la Umbanda aunque en este periodo no revistió gran importancia en el culto del Santo Daime, pero dada la difusión que tiene la primera en este país, suponemos que debe haber sido a partir de los diferentes ‘terreiros’ y templos que practican la actividad en esta región. La última influencia es del cristianismo y del catolicismo popular en particular. El culto tiene un iniciador concreto, cuyo nombre era Raimundo Irineu Serra. Este hombre se trasladó del nordeste brasileño hacia el centro del país debido a la denominada ‘fiebre del caucho’¹⁰, formando parte del desplazamiento migratorio interno en el Brasil a principios de siglo, dada la escasez de oportunidades laborales que tenía en su región de origen. En esta actividad tomó contacto con el medio selvático convirtiéndose en un gran conocedor de la *floresta*. Formó también parte de la gendarmería de su país y sus condiciones de vida mejoraron. En este punto también tomó conocimiento de las doctrinas esotéricas de una orden Rosacruz, dando como resultado, en primera instancia, el Círculo de Regeneración y Fe, hecho que tuvo gran influencia en la posterior organización del culto que él mismo crearía.

Pero continuando con la historia sucede que, como mencionamos, en la región existían numerosos curanderos que utilizaban la ayahuasca para ejercer su actividad, hasta tal punto que tomó contacto con ellos y comenzó a conocer sus secretos, especialmente a propósito de su elaboración¹¹. Se trata de una bebida hecha a partir de dos plantas: una liana, el *jagube*¹² -*banisteriopsis caapi* o *b. Inebrians*- y con las hojas de un arbusto, la *rainha*¹³ -*psychotrya viridis*- . Para elaborarla se mezclan ambas plantas con agua y se hierva el material hasta conseguir la infusión. Como resultado se obtiene un poderoso brebaje con efectos psicotrópicos y abreactivos¹⁴, que producen visiones con su ingesta. Es utilizado por quienes saben de su elaboración –en el contexto shamánico- para comunicarse con los espíritus que se cree dominan la mencionada actividad según el

¹⁰ Tulio Halperin Donghi (1983: 310-311) fecha este fenómeno entre los años 1899-1910.

¹¹ LA bibliografía habla de que Raimundo Irineu Serra trabajó como seringuero en la amazonia peruana y es allí adonde aprendió a elaborar la bebida de un chamán de origen Campa cuyo nombre era Crescencio Pizango.

¹² Jagube quiere decir ‘liana’ en portugués.

¹³ Es el nombre vulgar que se le da a la *chacrona* , significa ‘reina’ en portugués.

¹⁴ Lévi-Strauss (1984 : 179) Este fenómeno es utilizado por el autor para explicar la eficacia simbólica en el contexto de las curas shamánicas, y lo describe del siguiente modo: “...los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace. Esta experiencia vivida recibe en psicoanálisis, el nombre de ‘abreación’”.

caso. Cuando Irineu Serra hubo aprendido lo suficiente de la utilización shamánica de la infusión comenzó a realizar sesiones individuales de ingesta de la bebida hasta que, él mismo les contó a sus seguidores, se le apareció en esas sesiones una mujer que al principio se identificó como ‘Clara’, que luego iba a ser relacionada con la Luna y, más tarde, sería reconocida como la *Rainha da Floresta* (Reina de la Selva) y luego como *Nossa Senhora da Conceição* (Nuestra Señora de la Concepción).

Fue en esas sesiones, se dice, que Irineu Serra en estado extático producido por la bebida, recibió las bases de lo que sería el culto y que consiste en una fusión de las tres tradiciones mencionadas, y las que fueron a su vez entrelazadas con algunos aspectos de la disciplina militar y de las doctrinas rosacruces. De ellos extrajo, por ejemplo, las premisas que guían la hermandad, constituidas por los términos de ‘armonía’, ‘amor’, ‘verdad’ y ‘justicia’. Al cabo de recibir las primeras instrucciones de lo que iba a ser la doctrina, empezó a recibir, del mismo modo, cantos shamánicos del Astral¹⁵ y que conformarían las instrucciones que deben cantarse en el transcurso de los rituales. En el contexto cultural los cantos, o ícaros, pasarían a denominarse himnos y la ayahuasca vino a tomar el nombre de *Daime*, porque en las instrucciones en forma de cantos aparecían llamadas a los seres espirituales que empleaban expresiones como *dai-me amor* o *dai-me força* y otras por el estilo que utilizan el verbo ‘dar’¹⁶.

Al mismo tiempo, por provenir del ámbito de lo Divino y por producir este contacto con lo numinoso, la bebida fue denominada por él como *Santo Daime*. Después de recibir los primeros himnos, Raimundo Irineu Serra comenzó a ser reconocido por algunas personas como poseedor de un conocimiento revelado en tanto que también ejercía como *curador*. Así fue teniendo numerosos seguidores, tras lo cual comenzaron a

¹⁵ En el contexto del culto se dice que las instrucciones provienen del mundo sobrenatural, por eso son ‘recibidas’ de ese mundo y no inventadas; son del ‘Astral’ porque todo lo sobrenatural se lo indica como viniendo de las fuerzas espirituales que se ubican en esta instancia designándolas con ese término. Por ‘sobrenatural’ estamos significando lo que Otto (1965) indica como ‘numinoso’. Swanton se aproxima al lenguaje de este último autor pero relaciona lo sobrenatural con un aspecto social, se trata de ‘...un campo de potencialidades y propósitos del cual los hechos naturales sólo son concreciones o expresiones, así como los comportamientos o artefactos humanos son expresiones de las potencialidades y propósitos de los hombres que los producen.’ (1980: 215).

¹⁶ Por ejemplo el himno no. 41 del himnario de Raimundo Irineu Serra: ‘*Vou chamar a Estrela D’água / Para vir me iluminar / Para vir me iluminar / Para vir me iluminar // Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor // Dá licença eu entrar / Dá licença eu entrar / Nas profundezas do mar / Nas profundezas do mar // Foi meu Pai quem me mandou / Foi meu Pai quem me mandou / Conhecer todos primores / Conhecer todos primores // Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor / Daí-me força e daí-me amor // A minha Mãe que me ensinou / A minha Mãe que me ensinou / Conhecer todos primores / Conhecer todos primores // Com amor no coração / Para cantar com os meus irmãos / Para cantar com os meus irmãos / Para cantar com os meus irmãos.*’ Existen numerosos himnos de diferentes personas que emplean la misma fórmula utilizando la expresión ‘Dai-me’.

practicar los rituales que se supone había recibido del mundo sobrenatural. Los tres rituales más importantes que se efectuaban en esta instancia del desarrollo del culto son, incluso hoy día, el *feitio* donde se elabora la bebida, la *concentração* y el *hinnario*¹⁷.

Todo este proceso puede ubicárselo entre los años que van de 1920 a 1950. A esta etapa de formación del culto la denomino de unificación y es donde se consolidan los aspectos doctrinales y esotéricos entre un grupo más o menos reducido de personas. Esta etapa es bastante extensa ya que Raimundo Irineu Serra no recibe todos sus himnos de una vez sino que éste proceso continúa hasta su muerte en 1971; en total su himnario consta de ciento treinta y dos himnos. No obstante, de los años '50 en adelante, el culto formado mostró un gran crecimiento al punto que tuvo una gran popularidad entre la población de Río Branco constituyendo así una iglesia. Debemos tener en cuenta que la colonia¹⁸ de las inmediaciones de la iglesia que Raimundo Irineu Serra denominó *Alto Santo* en la actualidad es un barrio consolidado de la ciudad¹⁹. La creación de esta iglesia trajo aparejada, también el crecimiento en el número de practicantes del culto, que fue posible porque la infusión era un elemento cultural importante que, sumado a la práctica de un culto sistemático, arraigó bien en la percepción de la gente de la región y de esta ciudad específicamente. Así no sólo participaba gente de la ciudad misma sino que también se incorporó a la práctica población campesina. De todos modos esta actividad tuvo un principio de persecución de las autoridades, pero como Raimundo Irineu Serra tenía contactos establecidos de su época como gendarme, pudo conciliar a tal punto que los políticos del lugar, en época de elecciones, querían posar junto a él dado que tenía prestigio entre la población. Esto se relaciona con su actividad como *curador* y porque también, entre otras cosas, organizaba grupos de hombres para abrir los caminos de la selva, que en ese entonces eran muy difíciles de mantener.

En cuanto a la organización de la iglesia, además de establecer la forma de los rituales, también exigía conducta entre sus integrantes, al punto que, al comienzo a los neófitos

¹⁷ Hay otros rituales como la 'oração' y los 'terços', los 'trabalhos de cura' que incluye p.e. 'estrelas', 'trabalhos de cruces', 'trabalhos de São Miguel', y la 'Santa Missa'. También se realizan lo que se denomina, según el manual de normas rituales, 'rituales sociales' como el 'fardamento' donde se instituye al feligrés como neófito oficial del culto, el casamiento y el bautismo. Todos estos rituales pertenecen a la línea CEFLURIS del culto (Normas de ritual, 1997).

¹⁸ Se le denomina 'colonia' a una extensión de tierra, como un lote o campo, que es utilizado preferentemente para tareas agrícolas.

¹⁹ Los medios de transporte públicos que pasan por allí desde el centro tienen un cartel que dice 'Alto Santo'. Esto es así pues con el crecimiento de la ciudad las colonias que eran más extensas y ubicados en el límite selvático fueron loteándose y convirtiéndose en barrios suburbanos.

se los distinguía según el nivel de aprendizaje alcanzado por la utilización de un cierto número de *estrelas*²⁰. Si, por ejemplo, A tenía más experiencia que B, entonces A tenía dos estrellas y B una. Como esto traía problemas y discusiones acerca de quién merecía usar tal cantidad de *estrelas* en virtud de tales criterios, Raimundo Irineu Serra suprimió esta práctica, de clara influencia militar, porque lo que quería era que todos se consideraran hermanos entre sí. Todas las fuentes mencionan que Irineu Serra consideraba a todos los neófitos en un plano de igualdad.

Pero esto no sucedía en la práctica. Hubo unas cinco personas que se consideraba como poseedoras de un conocimiento similar aunque no equivalente al de Raimundo Irineu Serra y que son quienes lo acompañaron desde los comienzos del culto siendo sus más estrechos colaboradores, es decir, recibieron un himnario del Astral pero fallecieron antes que Raimundo Irineu Serra. Ellos eran María Damião, Antônio Gomes, Guilherme Germano, João Pereira y, sumado a ellos aunque su himnario se canta por separado, João Pedro. A los himnarios de Irineu Serra, como a los de estos seguidores, se los considera ‘oficiales’ y se los canta en ocasiones rituales bien establecidas. Pero también había colaboradores más jóvenes que también se disputaban la preeminencia sobre otros de la misma iglesia. Este tipo de disputas tuvo su eclosión a la muerte de Raimundo Irineu Serra, que comenzó a ser llamado *Mestre Irineu*, *Mestre Imperio* o identificado con la equívoca palabra ‘*Juramidam*’²¹, que aparece recurrentemente en los himnos. Así se lo llama *Nosso Mestre Imperio Juramidam*, constituyéndose de este modo en el Padre de la Doctrina de Juramidam y a quien se le reconoce como un iluminado o un santo para quienes cultivan este culto en sus distintas vertientes actuales. Hasta aquí podemos considerar que se trató de una etapa de ‘expansión’ de la Iglesia dado que se dio a conocer dentro de los límites de su área de influencia.

Pero tras el fallecimiento del Mestre Irineu, que era el indudable factor de integración de la iglesia por entonces, ésta se dividió en distintas facciones o líneas espirituales. En Alto Santo quedó en la comandancia²² de la antigua iglesia, Leóncio Gomes, tío de la

²⁰ Es un prendedor que utilizan los neófitos, emblema de la iniciación: consiste en una estrella con una luna y una paloma que se ubican en el centro de la misma. En la época del Mestre Irineu la estrella era de cinco puntas pero a partir de la escisión del CEFURIS, estos le sumaron otra por lo que la estrella tiene seis puntas.

²¹ Se trata de una palabra propia del culto, un neologismo recibido del Astral, que se identifica con el Mestre Irineu, pero también se interpreta como queriendo indicar al pueblo de Dios.

²² Este término se refiere a la persona que preside los rituales aunque tiene otros atributos como aceptar a los neófitos como iniciados, o sobre la elaboración del Daime y otras cuestiones relativas a la administración general de la Iglesia correspondiente. Cuando alguien abarca los mencionados atributos se dice que es el ‘comandante’ de una iglesia.

esposa del Mestre Irineu, Peregrina Gomes Serra, que en la actualidad es quien lleva adelante la jefatura de esta línea. Otra línea formada fue la de Francisco Fernandes Filho, 'Tetê', al fallecimiento de éste, quedó Luiz Mêndes como guía espiritual de la misma. Otra línea fue la liderada por Sebastián Mota de Melo que, luego de fallecer, pasó a ser guiada espiritualmente por su hijo Alfredo Gregorio de Melo²³. Lo que nos interesa aquí es la línea liderada primero por Sebastián Mota de Melo y luego por su hijo ya que es allí donde realicé mi trabajo de campo. Esta línea fue denominada por sus integrantes CEFLURIS que significa 'Centro de Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra'. Como se observa desde su mismo nombre, reconocen en el *Mestre Irineu* su referente máximo.

Debemos tener en cuenta que antes del fallecimiento del *Mestre*, Sebastián Mota era reconocido por una serie de seguidores, familias de campesinos caboclos como él mismo, como poseedor de un himnario digno de ser cantado bajo la fuerza del Santo Daime. Así cuando ocurrió el mencionado deceso, inmediatamente, dadas las discusiones internas en la iglesia de Alto Santo, decidió independizarse junto con aquellas familias que lo reconocían como continuador de la línea del *Mestre* y formar una iglesia propia en la denominada Colonia 5000, ubicada en las afueras de Río Branco. Sebastián Mota de Melo tenía cualidades carismáticas propias, y las personas que se constituyeron en esta línea consideraban que recibía las enseñanzas del Astral del mismo modo que el *Mestre*, y por eso era muy apreciado por su congregación.

Esta facción tuvo otro tipo de fricciones con las autoridades, producidas en este caso por la afluencia de jóvenes que llegaban hasta allí de las ciudades populosas de Brasil, siguiendo las premisas *hippies* de búsqueda de nuevos ideales en los años setenta y porque Sebastián Mota era muy abierto a recibir gente de otros lugares. Siguiendo una práctica del culto, Sebastián era denominado *Padrinho*, término utilizado para quienes son considerados como abiertos hacia las enseñanzas del Astral. Antes de que fuera nominado como *Mestre*, a Irineu le decían *Padrinho Irineu*, de modo que en este sentido también se sigue una tradición; o sea es considerado como tal, aquél que reúne ciertas características espirituales como tener un himnario, realizar curaciones, tener visiones extáticas, incorporar entidades del panteón daimista o ser sujeto de glosolalia.

²³ También se abrieron otras líneas de trabajo espiritual, entre ellas la 'União Vegetal' que es totalmente independiente de cualquier línea del Santo Daime (por ejemplo a la bebida la denominan 'Hoasca' o 'vegetal'), y la 'Barquinha' que designa a la bebida como Daime pero que no realizan los rituales como lo hacen los de la iglesias de Santo Daime que estoy describiendo que respetan, en lo básico, el legado del Mestre Irineu.

Pues bien, debido a las características que venimos mencionando, decíamos antes que *Padrinho* Sebastián comenzó a recibir gente proveniente de muchas ciudades del país, por lo que el culto tomó estado público. Dadas las características de la práctica, aún siendo parte del corpus *folk* de la región amazónica, era lo suficientemente extraña como para llamar la atención de las autoridades a nivel estatal ahora que ejercía influencia sobre jóvenes ciudadanos.

A raíz de esto se convocó al CONFEN (Confederación Nacional de Entorpecentes) que es la entidad brasileña que se ocupa de cuestiones relativas al control de estupefacientes, creando un comité formado por catedráticos de distintas disciplinas. Este comité llegó a la conclusión de que se trataba de una práctica arraigada en la región por lo que se consideró que el uso ritual que le daban al Santo Daime podía ser considerado como fuertemente sustentado por características culturales, y no se trataba de un caso que estaría fuera de la ley del Estado. En síntesis, la práctica pasó a ser no legalizada totalmente sino tolerada en los límites impuestos por sus diferentes doctrinas²⁴. Dada la repercusión que esto tuvo en ciertos círculos intelectuales de la sociedad brasileña y siendo los vehículos de este impacto muchos de los académicos que participaron en ese comité evaluador, la doctrina del Santo Daime se hizo aún más conocida por lo que empezó a practicarse en las ciudades mismas. A esta instancia la considero como la etapa de 'fragmentación' y 'difusión' del culto.

En este punto *Padrinho* Sebastián consideró que la práctica misma tenía que ser realizada en su sentido propio fuera de la ciudad y que debían internarse en la selva para construir la *Nova Jerusalém*, ingresando de este modo en un discurso milenarista sugerido por lo que él mismo recibía como enseñanzas o misión desde el Astral. Este viraje se hizo durante el proceso que describo por cuanto la curiosidad pública por este segmento del culto continuó incrementándose.

Algunas personas allegadas a *Padrinho* se quedarían en Colonia 5000 cercana a Río Branco, recibiendo el flujo de personas de aquí en más incesante, y otras irían con él a abrir en medio de la selva, primero un *seringal*²⁵ en Rio do Ouro y en el *igarapé* Trena, afluente del Río Edimarí. Una vez que se hubieron instalado en este sitio se reclamaron

²⁴ Recordemos que hay otras vertientes de trabajo espiritual que utilizan la infusión como eje de sus prácticas, como se indicó en la nota no. 21.

²⁵ Se denomina así a una extensión de tierra donde se instala un poblado y donde se realizan cultivos y se cría ganado, nombre proviene de que en estos lugares se forman senderos por donde se encuentra la *seringa* que es el árbol de donde se extrae la savia del caucho. Cuando se agota la productividad de la especie de donde se extrae la *seringa*, el área que antiguamente se utilizaba para este tipo de extracción continúa denominándose 'seringal' aunque se practique otro tipo de actividad o la extracción mencionada sea totalmente complementaria de la actividad de subsistencia total.

las tierras que estaban ocupando y abandonaron por completo el lugar para instalarse en otro más alejado aún de Río Branco, sito en el estado de Amazonas, distrito de Pauini. Se internaron en el *igarapé* Mapiá, afluente del Purús, en medio de la selva virgen, a unos 270 kilómetros de Boca do Acre, pequeña ciudad al borde del alto Purús. El poblado construido en este lugar sería denominado Céu do Mapiá y sería considerado la *Nova Jerusalém*. Aquí se podrían establecer las relaciones igualitarias buscadas y en un comienzo así fue, en tanto que todos trabajaban sobre los recursos de la selva de manera comunitaria con el objetivo de recibir a los hermanos que habían quedado asegurando el punto en Acre, y a todos los que se esperaba que llegarían de fuera una vez consolidados aquí.

Ya hemos señalado que esta línea del culto, en tanto, había empezado a desarrollarse en las ciudades. Esto sucedió de manera efectiva una vez que ciertas personas aprendieron algunos rudimentos de la doctrina que luego fueron incorporando con más detalle, básicamente el aprendizaje de los himnarios y la pericia en el insumo del Santo Daime para realizar los rituales. Las ciudades a que me refiero en su inicio fueron Río de Janeiro, Brasilia, San Pablo y Florianópolis. De aquí en adelante hubo una incorporación más intensa de estas personas en los aspectos doctrinales hasta que formaron en cada localización un nutrido grupo de seguidores que tomaron como perspectiva de vida las cosas del culto. Al mismo tiempo, esto era lo suficientemente exótico y atrayente como para que, a través del flujo turístico de estas ciudades, especialmente en las dos iglesias formadas en Río de Janeiro, gente de otras ciudades de Brasil y del exterior tomaran contacto con el culto sin tener que trasladarse a su centro en el estado de Amazonas.

En las ciudades la práctica del culto no se daba en un contexto de purismo doctrinal sino que se permitía el ingreso a personas que estaban dentro de algún círculo de conocimientos esotéricos, por ejemplo las distintas prácticas subsumidas bajo el rótulo de *new age*, como del shamanismo urbano, el espiritismo kardecista, la umbanda, u otras similares de manera predominante aunque también se encontraban casos provenientes del catolicismo y del judaísmo. Además el nivel de apertura hacia el mundo de esta línea del culto permitía que se posibilite la creación de nuevos centros de manera no problemática. Al principio esto se hacía a partir de personas que vivían en lugares más o menos alejados de estos centros pero dentro de Brasil. Luego empezó a difundirse a algunos centros fuera de ese país, creándose varios puntos en distintos sitios. Es decir, aprendían los rudimentos en estas iglesias ya de por sí periféricas,

abasteciéndose de Santo Daime en ellas y realizaban la práctica en su lugar de origen, siguiendo las premisas del culto en la medida de lo aprendido. Esto se complementaba con las disciplinas a las que hicimos referencia que tienen un círculo de adeptos en las grandes orbes y en este movimiento se ubica el caso argentino que analizaremos más adelante en el trabajo.

Con el incremento de esta característica, y por el fallecimiento de *Padrinho* Sebastián en 1990, comenzó a formarse una corriente de neófitos de las ya consideradas iglesias periféricas del culto de la ciudad al centro, primero de manera tibia y luego de forma más sistemática. Puesto que los practicantes avanzados de estos puntos periféricos querían conocer este centro, se constituyó una modalidad de visitas durante los festivales de junio y diciembre²⁶, abriéndose así la posibilidad de poder permanecer con las familias tradicionales. Sucede que Alfredo Gregorio de Melo, hijo de *Padrinho* Sebastián, tiene una modalidad de trabajo que lo lleva a realizar visitas a todas las iglesias formadas para promover y enseñar la doctrina, al mismo tiempo sienta las bases para que otros conocedores de la misma, que denominamos como personalidades tradicionales dentro de esta línea del culto, hagan lo propio, de modo que se pueda mantener una comunicación fluida entre estos grupos y la administración del centro. Por lo que es considerado él mismo, me refiero a Alfredo Gregorio, un *Padrinho*.

La distribución de tareas para con las iglesias periféricas se vincula con el modo en que se organizan las relaciones en la comunidad de Céu do Mapiá, considerada la *Nova Jerusalém*. En este centro las familias tradicionales trabajaron codo a codo con *Padrinho* Sebastián y las cabezas de familia son consideradas por la comandancia espiritual del culto como iguales. Es decir, *Padrinho* Alfredo es considerado y se ve a sí mismo como un *primus inter pares* en relación a estas personas. Estas familias tienen como criterio de vida el esfuerzo de lograr lo más acabadamente posible la auto-subsistencia, reduciendo al mínimo las necesidades materiales que tengan que adquirirse en el exterior, léase en la ciudad más próxima, como gasolina para los motores, algunas herramientas y ciertos alimentos. Pero en general, el grueso de la subsistencia se obtiene de los recursos propios de la selva, a través del trabajo de tala y quema, rozados, mediante diversas faenas agrícolas –como el cultivo y una ganadería incipiente– y caza, pesca y recolección. Esto no es sencillo de lograr por cuanto se debe tener un conocimiento muy agudo de los secretos de la selva. Quienes están instalados allí y

²⁶ Ver el 'Clendario Ritual al final del trabajo, básicamente en estos períodos se realizan una intensificación en el número de rituales.

persisten en la consecución de esta tarea son considerados *Padrinhos*; además de que muchos de ellos tienen un himnario recibido de las fuerzas astrales, conocen cómo elaborar el Santo Daime, saben los himnos oficiales a la perfección y tienen un profundo conocimiento de los múltiples aspectos de la doctrina del culto.

En este centro espiritual el ritual denominado ‘himenario’²⁷ (*hinário* en portugués) se organiza en torno a estos aspectos, y consiste en el cantado y danzado de los himnos en torno a una estructura hexagonal donde hay filas en donde se distribuyen los neófitos para realizar esta *performance*: los más tradicionales y prestigiosos se colocan en un lugar cercano a los líderes, mientras que los más nuevos se ubican en las filas de atrás durante el transcurso del mismo. Para ser más específicos, el ritual consiste en hacer los rezos iniciales, consagrar el Santo Daime realizando su ingestión, luego la gente se dirige a las filas para bailar y cantar. El ordenamiento de los neófitos dentro de este esquema es el siguiente: ya dijimos que el modo en que se realiza el rito, en su sentido espacial sigue una forma hexagonal (en las iglesias más pequeñas se sigue una forma rectangular) y las personas se ubican allí según el sexo, la edad y la experiencia. Si partimos desde donde se instala para bailar quien preside el ritual, en la fila de hombres, continúan la secuencia en los lados subsiguientes del hexágono de manera sucesiva, los hombres novatos, los mozos, las mujeres, mujeres novatas y las mozas que es donde se cierra el hexágono, es decir que estas últimas bailan al lado de los hombres. Cada sector tiene varias filas conformadas según la gente que esté participando. Por ejemplo, en la primera fila bailan quienes tienen más prestigio y en general son dos personas, en la fila de atrás son tres, en la otra cinco y así va aumentando la cantidad de personas que participan en cada sector según se vayan alejando del centro del hexágono donde hay una mesa en forma de estrella de seis puntas, en cuyo centro se encuentra la Cruz de Caravaca²⁸ rodeada de un Rosario. El esquema de los lugares para la danza ritual, en el centro de Céu do Mapiá, es como se grafica a continuación:

²⁷ Ver calendario ritual en el cuadro al final del trabajo. Este calendario no incluye los rituales de *concentração* que se realizan periódicamente todos los días 15 y 30 de cada mes. Otros rituales que ya se han mencionado según las Normas del Ritual tienen una concurrencia aleatoria, es decir, no tienen fechas fijas sino que se realizan según las necesidades de cada iglesia.

²⁸ La cruz de Caravaca tiene como característica que posee dos traveseros en vez de uno, esto significaría la segunda venida de Cristo a la Tierra.

Gráfico I. De las posiciones de los neófitos en el ritual del *Hinário*

Los himnarios pueden durar de ocho a diez horas, según la extensión del mismo, éstos pueden variar entre 130 y 150 himnos de manera aproximada. Durante el transcurso del himnario se consume Santo Daime, es obligatorio hacer por lo menos dos ingestas, una al principio y otra al comienzo de la segunda parte del ritual, ya que éste tiene un descanso aproximadamente en la mitad del mismo. Además del presidente de la sesión hay otras funciones que se cumplen durante el himnario, como el despachante de Santo Daime, los músicos, los fiscales de salón, que se encargan de que todo se realice con corrección durante el ritual, los fiscales de *terreiro* que se ocupan de atender a las personas que salen a tomar un descanso, los asistentes del salón de *atendimentos* quienes tienen la función de asistir a las personas que estén pasando un momento de ‘apuro’ por los efectos del enteógeno.

Con esta síntesis se observa que se trata de un ritual complejo y que la mayor parte de las veces quienes recién llegan allí tienen un cuadro de desorientación respecto de lo que sucede, por cuanto es muy importante para el neófito tener alguien que lo controle de manera específica y haga su seguimiento.

En cuanto a la dinámica social del ritual, las personas pertenecientes a las distintas familias tienen su lugar y se conocen muy bien entre ellos; en ese sentido el ritual está orientado a reafirmar la condición de comunidad. Por ejemplo, en el momento de descanso, las personas se van a agrupar en torno a las familias tradicionales de las que

hemos hablado²⁹; por eso los neófitos que llegan al principio no conocen a nadie para que los orienten, pero rápidamente encuentran un modo de relacionarse con algunos de los considerados *Padrinhos*. Formar este tipo de relaciones es también buscado por las familias tradicionales porque implica un reconocimiento de la estatura espiritual de las mismas. Entonces, cuando el neófito de la periferia regresa a su propia iglesia, seguirá manteniendo contacto con los miembros que ha conocido en Céu do Mapiá, por lo que aquellos le darán asistencia espiritual durante viajes posteriores o bien yendo a estas iglesias periféricas para enseñar aspectos de la doctrina en general, arreglar formas de entrega de Santo Daime y cuestiones similares. Este tipo de relaciones son de gran importancia porque generan diferencias de posiciones entre los neófitos avanzados, lo que puede concluir en la división de grupos que quieran cultivar otro tipo de corrientes esotéricas que acompañen a la doctrina del Santo Daime, o que se decidan a independizarse de quienes presiden un grupo dado.

En el proceso de socialización de los neófitos interviene también el '*feitio*' que es el ritual donde se elabora el Santo Daime. Dado que lo que estamos presentando aquí es una síntesis para introducir el caso, lo que nos interesa entender de este ritual es que exige la participación de una cantidad nutrida de personas y que allí es donde se va a hacer la infusión. Este ritual es importante porque se obtiene, como resultado, el sacramento-bebida con el que se van a realizar todos los rituales, o sea el Santo Daime. Nos basta saber que aquí también los neófitos noveles van a participar del ritual del *feitio* con el adicional de que, asistiendo al mismo, se procurarán las cantidades de Santo Daime utilizadas en todos los templos para hacer los rituales propios del culto en el contexto de las iglesias periféricas. En esta distribución también participa la administración del culto, dado que existe cierto control de las cantidades de Santo Daime que llegan a cada iglesia, llevado por un neófito determinado o bien enviado por encargo. Todos los neófitos de las iglesias también deben enviar ayuda monetaria bajo la forma de aportes en cuotas que son utilizados para realizar todo este tipo de movimientos del Santo Daime y para facilitar los viajes de las personas experimentadas a las iglesias periféricas. Estas son algunas de las características principales del

²⁹ Es aquí donde se encuentran los *Padrinhos* y *Madrinhas* que pueden efectuar el mencionado seguimiento espiritual dentro del culto de una manera adecuada según los principales lineamientos de la doctrina.

funcionamiento del segmento central del culto. Otra área problemática son los modos en que lo que aquí denominamos ‘periferia’ se conecta con todo su movimiento³⁰.

Sucede que en la periferia el devenir de los grupos tiene un desarrollo similar. Si tomamos en cuenta la secuencia ‘unificación’, ‘expansión’ y ‘fragmentación’, puede interpretarse tal como lo hacen Emile Durkheim y Marcel Mauss (1971) cuando hablan de la relación que existe entre la formación de categorías y sistema social. Después de iniciado un proceso dado donde se esté formando un sistema según la lógica de una ‘doble contingencia’ (Luhmann, 1998), en donde se establecen las bases de la acción, se produce un proceso que se diversifica donde los subsistemas se dividen manteniendo un eje doctrinal, que es un modo de clasificar, generador de categorías que hacen que el sistema se multiplique. Durkheim y Mauss (ibid.) llevan este proceso al límite ya que entienden que puede generarse una diferenciación total³¹. En este sentido, existe otro desarrollo buscado por esta línea del culto, CEFLURIS, similar al que describe Evans-Pritchard (1977) respecto de los Nuer: me refiero al proceso de fisión-fusión de linajes del que hemos hablado cuando nos referimos a la dinámica del ritual –el himnario– que encierra el modo en que está organizada la comunidad de Mapiá. Los lugares en donde viven y las relaciones normales en este contexto, son fragmentarias pero durante el ritual principalmente se manifiesta como un bloque único, al mismo tiempo que también se ve la estructura de mosaico de la misma comunidad.

En este sentido, los neófitos viajeros se acoplan a este movimiento cuasi-faccional sin comprender muy bien la totalidad de lo que allí sucede. Por esto pueden producirse divisiones en la periferia aunque, al mantener la conexión con el círculo comunitario del centro en Amazonas a través de sus personalidades, en general las nuevas iglesias formadas no pierden su identidad cultural. Estos procesos de segmentación impiden que en las iglesias se constituya una jerarquía fuerte que pueda competir con el centro del culto por lo que siempre se encuentra la totalidad del sistema oscilando entre una forma jerárquica y una forma comunitaria al modo que Edmund R. Leach (1976) explica en su trabajo sobre el sistema político Kachin. Es decir, se mantienen en grupos con una jerarquía incipiente por medio de estas fisiones implicadas en la segmentación, dado que si se recurriera a la máxima diferenciación, se constituirían como iglesias independientes. Un caso de ello es la misma división del CEFLURIS respecto de la

³⁰ Lo que sigue forma parte de las conclusiones de mi tesis de licenciatura citada en ‘nota bibliográfica acerca del caso específico’.

³¹ Hay casos de este tipo de escisiones dentro del culto como en cierto sentido hemos presentado aquí cuando el tronco principal se partió en diferentes líneas.

iglesia de Alto Santo, que referimos anteriormente, o bien de otros casos desprendidos de esta línea misma³². Esta oscilación, y el mantenimiento en la ideología del grupo de una estructura comunal hacia la cual debe tender, impide que las fuerzas centrífugas prevalezcan sobre las centrípetas, manteniendo de este modo cierta identidad y unidad doctrinales, lo que constituye un ‘modelo para’ y un ‘modelo de’ la acción (Geertz, 1987) a pesar de la multiplicación de grupos que practican el culto.

Hasta aquí hemos presentado algunos aspectos generales del culto. En este sentido la ‘presentación del caso’ es indicativa del trabajo: el modo en que está escrita la etnografía supone que las generalidades expuestas aquí deben tenerse presentes al emprender su lectura. Por ejemplo, lo que se desarrolló respecto de la elaboración del enteógeno, de los rituales, de algunas personalidades importantes del culto o de la dinámica general del culto, representa una base a partir de la que se desarrollan algunos tópicos del trabajo. No obstante, algunas de las cuestiones mencionadas serán retomadas cuando el contexto lo requiera pero, en general, se darán por supuestas en el trasfondo de la interpretación del caso específico.

³² Como, por ejemplo, el caso de una iglesia de Rio de Janeiro, la de Marco Imperial.

Parte II

Capítulo 3

Comunidad. ‘Trabajo espiritual’ y ‘energía’

Resumen

En este capítulo trataremos la noción de comunidad así como dos categorías muy utilizadas por los practicantes del culto, ‘trabajo espiritual’ y ‘energía’, que se vinculan con la constitución de la misma como una *communitas* tal como la define Víctor Turner en su sentido ‘existencial’ y generándose luego en una de tipo ‘normativa’. Aquí se analiza el cambio del culto de la ciudad a los suburbios de Buenos Aires, donde intentan consolidar un grupo con las características mencionadas al comienzo. Como se trata de los primeros pasos de la investigación, reproduzco algunas sorprendentes características de funcionamiento siguiendo la metodología de la ‘primera impresión’.

.....

Teniendo en cuenta lo mencionado acerca de que el culto ya tenía cierto desarrollo temporal en la Argentina, el intento en esta instancia del trabajo fue recrear el momento de mayor incertidumbre del etnógrafo y, a partir de allí, inferir el proceso por el que puede pasar cualquier neófito que ingresa por primera vez en los asuntos doctrinales del culto del Santo Daime en un lugar periférico como era un lugar que se encontraba en las afueras de Buenos Aires. De modo que mi intención primaria fue conducida por las dificultades de comprender³³ y aprehender el objeto de lo tratado y, en segundo lugar, el inicio del proceso. Para lo primero un trabajo de Michael Agar (1996: 124) se aproxima a lo que quiero decir con esta afirmación:

³³ En general vamos a entender los términos ‘comprensión’ e ‘interpretación’ al modo en que Martín Heidegger lo hace (1986: 160-179). Mientras que el ‘comprender’ es un término que indica el modo en que intervenimos en el caso y es también una forma de conclusión, la ‘interpretación’ –o el interpretar– viene a ser el proceso a través del cual se llega a la comprensión del caso y es, de manera análoga, influenciada por el primer concepto. La relación entre éstos y el explicar – la explicación– en este trabajo la pienso como un paso más detallado dirigido a ensanchar la interpretación (ver también Georg Henrik von Wright, 1979).

“Gadamer dedica buena parte de su Verdad y Método al proceso de resolución. Señala que la resolución modifica la tradición en la cual se origina. Una tradición tiene un límite, el confín de los puntos de vista, llamado ‘horizonte’. La resolución tiene lugar cuando el horizonte de las diferentes tradiciones resulta ‘fundido’, es decir, cuando este horizonte se modifica y se extiende de modo que la quiebra desaparece como problema ‘Esto siempre involucra el logro de una universalidad más elevada, que supera no sólo nuestra universalidad particular, sino también la del otro’”.

Pues bien, aquí las categorías nativas y las provistas por la teoría antropológica aparecen como formando parte de la argumentación, se explican entre sí, aunque también puedo distinguir entre las dimensiones emic (perspectiva interior al sistema) y etic (estudio de la conducta desde fuera del sistema) en el sentido en que Kenneth L. Pike (1972: 233-248) le da a estas categorías analíticas. Esto es así porque el carácter mismo del trabajo requirió un esfuerzo de este tipo. Tanto las personas que participan del culto como desde la perspectiva de la investigación utilizaban los términos clave de manera intercalada, de modo que así aparecen a lo largo del trabajo.

En cuanto a lo segundo, al inicio, me refiero a lo que Michel Foucault denomina *procedencia* y *emergencia*. El primer término se vincula a las disposiciones corporales en la formación del individuo y se trata de

“...percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas... los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros ...”, (pero también de la) “articulación del cuerpo y de la historia” (1980: 13 y 15).

Dicha especificación también es trabajada por Louis Dumont (1987) aunque en vez de que el proceso estudiado conduzca desde el ‘individuo fuera del mundo’ al ‘individuo en el mundo’, se da la consideración contraria. El sentido que le doy a ello es que hay un proceso de transformación desde el momento en que irrumpen en el horizonte acontecimientos singulares que irán siendo explicitados en el trabajo: las personas cambian y el modo también. En cuanto al segundo término, *emergencia*, Foucault dice que es el punto de surgimiento:

“Es el principio y la ley singular de una aparición. Del mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final” (1980: 15).

El comienzo presentado aquí está indicado por el punto en que dio lugar la investigación pero, como es lógico, el devenir de las situaciones ya tenía su constancia, que fue revelándose en el proceso e implicó cierta socialización. Este hecho se manifiesta en la etnografía en la medida en que fue abierto por la experiencia. Pero el inicio de la experiencia que dio origen a la investigación fue como señalo a continuación³⁴. El primer contacto que tuve con las personas del culto fue durante un ritual en las afueras de Buenos Aires que es la manera en que cualquier persona que llega en calidad de neófito hace su ingreso al culto. Allí me limité a observar cómo se hacía el canto, la danza, los rezos, las pronunciaciones y algunos preparativos de la ceremonia. Mi primera impresión fue la de un conjunto de personas que realizaban actos particulares que de ningún modo comprendía muy bien. Pero me atendían con presteza, aún cuando no les pedía nada, me ofrecían una taza de té, un incienso durante la realización del ritual.

Impresiones del primer contacto

Es importante decir que antes de llegar aquí tuve que encontrarme con una persona en la ciudad para una entrevista informativa en donde también me pidió algunos datos personales. Durante esa entrevista me dijo que ‘los rituales se realizan en la comunidad que queda en el campo’, lo que trataba de decirme es que este lugar era un campo en el sentido literal de una extensión de tierra de cincuenta hectáreas. Pero debemos retener la relación comunidad-campo porque, a poco de haber ingresado a este mundo del culto, comprendí que cuando ellos hacían referencia al ‘campo’ situaban espacialmente el significado de la comunidad. En esta misma entrevista acordé que podía ir a realizar un ritual y me indicó día y hora en que pasarían a buscarme puesto que el campo se encontraba a varios kilómetros de la ruta. Por ser la primera vez, harían el esfuerzo de pasar por mí desde donde me dejaba el micro. No es que conmigo hubiesen hecho una excepción sino que se trataba de una práctica habitual, hasta tal punto que, en ocasiones, el ingresante era llevado directamente desde la ciudad por algún feligrés más avanzado que poseyera un medio de transporte. Esto se debe a que el lugar tenía una localización

³⁴ El trabajo de campo fue realizado entre los años 1993-94 la primera etapa, la segunda etapa entre los años 1995 hasta comienzos del 1997 y luego de manera esporádica entre 1998 hasta el 2001.

complicada y, teniendo en cuenta que todos los que llegaban eran potenciales hermanos de la doctrina, se tomaban muchas precauciones para tener una buena impresión desde el principio.

Una vez dicho esto vuelvo a ese primer contacto, con la gente en este campo, ocasión en la que se realizaba un ritual que después me enteré llamaban ‘himnario’. En ese momento según mi observación se trataba de personas que se trataban de igual a igual aunque era notable que había funciones. Si uno va a participar de un ritual es de esperar que esto suceda, es decir que haya gente que se ocupe de distintos aspectos del mismo, pero como se trataba de algo bien diferente de los rituales tal como los conocía, especialmente a los católicos, era bastante difícil distinguir precisamente eso³⁵, las funciones. Lo que veía era que todos se trataban con naturalidad por lo que no notaba una diferenciación marcada hacia alguna persona porque estuviera en algún lugar específico³⁶ efectuando alguna *performance* dada en el ritual. Dicha situación se debía en parte porque quienes eran los encargados oficiales de llevar adelante los rituales estaban visitando el centro del culto. Por ello habían dejado a cargo de realizar los denominados ‘festivales de junio’ a una persona de confianza, situación que no estaba carente de problemas y de significación. Pero en ese momento desde mi estado de primerizo no estaba enterado de ninguna de esas cosas; cuestiones como estas y sus consecuencias las comprendería más adelante. Pero también esto se debía a que se trataba de mi primer encuentro con esta gente y porque estaba en una instancia de socialización inicial. Esto era así porque mi conocimiento acerca de este grupo en este punto fue que usaban una infusión, Santo Daime, para hacer sus rituales y vivían en comunidad. Respecto de la bebida es más conocida como ayahuasca que utilizan shamanes de numerosas tribus indígenas de la región amazónica; y que se trataba de un culto en donde se combinaban tradiciones diferentes³⁷. Otros pormenores cosmológicos o sociales los conocía de manera primaria, por ejemplo en referencia a lo que era la organización del grupo por lo que, en cierto sentido, intentaba estar atento a todo pues no tenía mi conciencia focalizada en alguna cuestión particular. Esto es destacable

³⁵ En el capítulo 4 veremos que esto no se fue tornando evidente hasta que llegué al punto que aquí considero como formando parte de la segunda etapa de la investigación. Si bien conseguí entender algunos aspectos del ritual, como argumentaremos en esta primera parte de la etnografía, este conocimiento sensible acerca de la correcta realización del ritual es significativo porque ello supone un estado avanzado en los conocimientos doctrinales y de ningún modo es de fácil acceso a quien recién ingresa al culto.

³⁶ Esto era más bien por circunstancias especiales por las que estaba pasando el grupo, por cuestiones relativas a la ‘primera impresión’ y por características específicas del segmento argentino del culto.

³⁷ Ver capítulo 2.

porque en este mismo capítulo de la etnografía veremos que las personas ingresaban en la práctica del culto con distintas expectativas y *backgrounds* espirituales-esotéricos diferentes. Es decir que era poco aleatorio en cuanto a las perspectivas religioso-espirituales de cada persona en el momento que estamos describiendo: todos los que llegaban a esta práctica habían tenido alguna experiencia en el desarrollo de alguna disciplina esotérica. Pero en referencia a esto voy a explayarme después de presentar el momento de ingreso y para justificar ciertas diferencias establecidas entre los neófitos respecto de los conocimientos espirituales y de su trayectoria dentro de este culto además de la incorporación de la doctrina que lo conforma.

Ahora es pertinente explicar desde el comienzo este primer encuentro: cuando llegué al lugar varias personas estaban en la casa que era el casco del campo; todas usaban las vestimentas características en el ritual del himnario³⁸. Se acercaba la hora de comenzar el ritual y estaban casi todos juntos intercambiando palabras. Para mí, en ese momento, no era notable una cuestión jerárquica, no hacían diferencias entre quienes cumplirían alguna función en la organización del himnario y los que participarían en él haciendo los rituales, o sea, el *trabalho espiritual*. Un fragmento de mis notas ejemplifica cómo era el tono del trato a los recién llegados:

Estábamos en esa casa, bastante confortable, sentados en un sillón algunos y otros recostados sobre almohadones de pluma, todos ellos vestidos para la ocasión, de traje y vestidos blancos rodeados de imágenes de budas y cruces de Caravaca, cristales, un decorado de tapices colgados con lo que diría son motivos ‘orientales’, con inciensos encendidos por doquier y tomando unos sorbos de té cuando una mujer se acercó a mí y me preguntó, ‘qué expectativas tenés sobre el Santo Daime’ a lo que contesté que por ser mis primeras armas no sabía muy bien qué era lo que tenía que esperar, ‘a mí me colmó la vida, yo anduve por muchos caminos espirituales pero aquí me quedé’. Mientras tanto había otras conversaciones pero evidentemente yo era el único que no estaba vestido como ellos y era allí el recién-llegado por lo que estaban pendientes de lo que decía, al menos de quienes estaban más cerca de mí, hasta que una persona llamó algunos para que hicieran los preparativos a quienes no volví a ver hasta que llegó el momento de entrar a la iglesia. Allí había personas que había visto antes haciendo algunos arreglos, encendiendo velas, defumando incienso, y otras a las que no había visto y que también estaban allí como en fila, hasta que comenzaron los rezos...

...Una vez terminado el ritual, por la mañana, volvieron todos a la casa en donde predominaban los comentarios de cómo había sido el trabajo, mientras que se compartían unos bocados de bizcocho y unas tazas de té, en realidad muchos de los comentarios eran un poco ininteligibles de qué era de lo que estaban hablando,

³⁸ Ver el capítulo 2 en la ‘Presentación del caso’.

algunos se acercaron a mí para preguntarme cómo me sentía y cómo la había pasado, a ese tipo de preguntas respondía que 'bien', una de ellas me dijo que hacía falta que practicara el bailado...

... A poco algunos de ellos se retiraron a sus cuartos en lugares ubicados en distintos sectores del campo. En tanto que fui convidado a recorrer algunos lugares del campo y fuimos con 'Marcos'³⁹ a la casa de uno de los fieles que se encontraba atravesando un frondoso bosque de eucaliptos y éste estaba evidentemente muy satisfecho con el transcurso de lo que se había hecho 'qué Daime maravilloso' nos dijo 'cuando abre el Daime es lo mejor que nos puede pasar a todos, cómo te sentiste', me preguntó, yo en realidad estaba bien, tratando de entender lo que había pasado en ese himnario y tratando de recordar todo para hacer las notas, por lo que le dije que estaba bien. Al cabo creo que terminé saludando a todos y todos me preguntaban si me sentía bien y de lo bueno que era el haber compartido todo aquello conmigo y que esperaban que continuara así, después de todo ello me dirigí a la ruta para partir. Esto lo hice solo siguiendo las indicaciones que me dieron, por lo que veía casi todos se quedaron allí...

He obviado las anotaciones específicas del ritual porque esto no lo hube comprendido hasta que participé de los mismos repetidas veces, por lo que mis primeras observaciones eran muy deficientes al respecto⁴⁰. Pero aquí es interesante señalar un incidente que se mostró relevante cuando conseguí establecer lazos más significativos con los neófitos del culto y logré comprender qué era lo que había sucedido allí. En el segundo himnario que participé todo fue aproximadamente igual, sin embargo el ritual fue un tanto diferente. Para señalar esta diferencia los himnarios consisten, dicho de una manera sintética, en realizar el cantado y bailado de un conjunto de himnos recibidos del Astral por determinadas personas que son consideradas como maestros de la doctrina. Este ritual continúa hasta que se completa la totalidad de los cantos de que se compone el himnario y esto consiste en una *performance* de entre ocho a diez horas con un intermedio. En el segundo trabajo espiritual de este tipo en el que participé el ritual fue suspendido por el que encabezaba la realización de los rituales en ausencia de quienes, en efecto, comandaban las actividades del culto en ese periodo. Al cabo de haber cantado unos veinte himnos, se cerró el ritual, y todos se retiraron a la casa del casco del campo a tomar té y a conversar, aunque delante de mí no se refirieron a lo sucedido. Este incidente deberemos retenerlo pues se tornará de importancia para

³⁹ Nombre ficticio. En todos los casos que requiera un nombre de ficción lo indicaré mediante el intercalado de comillas. De no mediar las comillas el nombre será verdadero, por ejemplo *Mestre Irineu* o *Padrinho* Sebastián son verdaderos, así como otros nombres que no tengan la distinción mencionada.

⁴⁰ No es el tema de este trabajo desarrollarlo sino cómo se intercambian conocimientos y la formación de la experiencia del grupo en lo que podríamos denominar como específicamente al *mundo de la vida*. Por otro lado la cuestión sobre el ritual de los himnarios lo he desarrollado en mi tesis de licenciatura. Baste decir que en este sentido en el centro del culto éste está estrechamente ligado a lo que es la cotidianidad mas aquí se tomaba una actitud más formal.

entender algunos conflictos dentro de la comunidad. En esta ocasión me convidaron a quedarme hasta el amanecer y me cedieron un lugar para dormir. Aun cuando nadie estaba muy dispuesto a hablar del asunto pude obtener un testimonio que después se reveló insuficiente aunque en ese momento tomé nota y me conformé con esa versión de los hechos. Transcribo una parte de mis notas:

Como en el himnario anterior todo comenzó con unos rezos que parecen ser de rigor y, una vez consagrado el Santo Daime todos se dirigieron a las filas a cantar y bailar, a mi me ubican al final de la fila porque aún ni tengo la vestimenta adecuada ni sé bailar apropiadamente. De pronto me hallaba debatiéndome en la faena de bailar y aprender el cantado de los himnos con un himnario que me habían facilitado y de repente el comandante paró el transcurso del ritual dos himnos después que volvieron de una reunión que habían realizado fuera de la iglesia, cosa que realizaron deteniendo el himnario. Yo me quedé esperando dentro de la iglesia acompañado por uno de los fieles. Al detener el himnario por segunda vez esta persona (quien comandaba el ritual) se dirigió a todos diciendo aproximadamente lo siguiente ‘vamos a cerrar el himnario porque la corriente está pesada, no hay armonía, no hay amor, y así no podemos seguir siendo que estamos en un trabajo espiritual’; a continuación se realizaron los rezos con los que se finalizan los rituales...

... Preguntando por lo que había sucedido alguien me explicó que esto se debió a la falta de confianza del comandante quien había comenzado por el himno número dos del himnario de Alfredo Gregorio y que cuando ‘bajó la fuerza’ del Santo Daime éste se asustó reafirmando lo que éste pensaba que podía suceder, esto es, que no sabía si iba a poder terminar con el trabajo, por eso había comenzado por el himno dos...

Aunque no se trataba de una situación normal todos parecían estar bien, y así era, sólo que había comentarios de que el ritual debía haber seguido, es decir, quedó incompleto. Esta situación fue generada en principio por algunos desacuerdos respecto del ritual entre quien había quedado como encargado de los rituales y aquellos que se suponían sabían más. De modo que haber empezado por el segundo himno suponía que quizás el ritual no iba a poder hacerse, hecho que influyó en una mala predisposición de los fieles en general y de las personas a las que me refiero en particular. Este hecho y otros que se le sumaron tendrían su eclosión más adelante y sobre ellos hablaremos más adelante. Al tercer himnario que asistí pude ir un poco más temprano; a estas alturas ya sabía llegar bien al lugar y noté que realizaban algunas tareas de mantenimiento del sitio y que allí había gente viviendo de forma casi permanente. Los que dirigían de manera oficial los rituales, quienes también eran dueños del campo, se encontraban en el centro

del culto realizando el festival de junio⁴¹, que era el mismo del que estábamos participando aquí, en Buenos Aires, lapso en el cual hice mi ingreso a las actividades del culto.

En este punto es donde pude comenzar a hablar con un poco más de detalle con algunas personas e incluso una de ellas, un ‘hermano’ a quien todos respetaban, me recibió y me preguntó cómo estaba mi seguimiento y si me sentía bien con los rituales y el idioma portugués. También se interesó si me llevaba bien con el Santo Daime, a lo que respondí que estaba todo muy bien aunque encontraba dificultades con el ‘bailado’. Por ello se ofreció a explicarme cómo era esta parte de la *performance* del rito sorprendido de que nadie me lo hubiera explicado antes. Esta fue una oportunidad de entablar una relación más estrecha con esta persona la que fue muy favorable para mí porque se trataba de alguien que ya había estado en dos oportunidades en Mapiá; en ese momento me hizo algunos comentarios de cómo era este lugar y de lo que se hacía allí. Este modo de proceder luego confirmé que era común, es decir que quienes tenían un mayor conocimiento de aspectos doctrinales, transmitían de manera casi personal a quienes sabían menos. En esta oportunidad esta persona, además de mostrarme cómo era el bailado (la danza ritual), me habló de aspectos de la vida en Céu do Mapiá a través de algunas anécdotas.

Debemos tener en cuenta un tema importante referida a esto último: estas personas se hallaban aquí porque estaban interesadas en hacer trabajo espiritual porque tenían una concepción mística de la vida⁴². Es decir, era claro que aquí no estaban implicados en ninguna otra cuestión que no fuera el cultivo de la doctrina de este culto o de otras disciplinas espirituales de las cuales ellos tenían conocimientos diversos y en diferentes grados. Algunas parecían conocer en profundidad ciertos temas de carácter religioso-esotérico y trataban de hacer sus investigaciones sobre las bases del culto. Esta es una de las razones por las que se habían propuesto, en determinado momento, intentar formar un contexto comunitario, y dado que algunos presupuestos doctrinarios propios del culto conducen a que ello sea visto como una necesidad inherente a la práctica correcta del mismo⁴³. Lo que venimos diciendo se irá develando en la medida que avance en la etnografía. Aquí estoy tomando el término ‘esotérico’ como Franz Boas lo hace cuando dice que se trata de “...el significado simbólico de ritos complejos y los

⁴¹ Ver capítulo 2.

⁴² En este sentido estoy pensando en lo que dice R. Otto en relación con lo ‘numinoso’ y su experiencia. Trataremos este tema al final del capítulo 4 de la etnografía referido al ‘Modelo’.

⁴³ Ver la nota no. 1 pag. 4 referida al término ‘culto’.

puntos de vista filosóficos sobre la naturaleza que los mismos revelan...” (1993: 41).

También dota a la ‘doctrina esotérica’ de dos características:

“La primera es que en el fondo de cada doctrina parece haber cierto patrón de pensamiento que es aplicado a todo el dominio del conocimiento y que proporciona a toda la doctrina su carácter esencial... La segunda característica es que, a pesar esta sistematización del conocimiento, quedan muchas ideas que no están coordinadas con el sistema general y que pueden estar en desacuerdo con el mismo” (ibid.: 43).

Boas diferencia entre doctrinas esotéricas y exotéricas, las primeras son las que pueden haberse originado dentro de un grupo social y, según mi interpretación, son las exégesis de las personas que tienen los secretos de las cosmologías; las segundas son las que trascendieron y fueron conocidas o se dieron “...a conocer a la comunidad...”(ibid. 41) y es la apropiación que hace la sociedad de ellas. Sobre la observación de Boas de que la doctrina esotérica puede haberse desenvuelto en la sociedad para ser apropiada por un grupo selecto también podemos decir que, en contexto, podría ser interpretada de este modo, en este caso, si entendemos que en el lugar donde se originó y desarrolló el Santo Daime es un culto popular, mientras que cuando se trasladó a las ciudades lo hizo como una doctrina cultivada por las elites. Veremos que en este trabajo en ciertos contextos podremos hablar de exoteria. Ya que aquello que estamos desarrollando correspondería a una suerte de doctrina extraña, puesto que aquí se daba una interpretación respecto de algunos postulados que se reciclan en la periferia del culto, y que son extraídos de la doctrina a partir de lo que piensan quienes lo formaron y lo mantienen en el centro. No obstante, lo que estamos relatando aquí es lo esotérico desde la mirada de quienes se consideraban como conocedores de los valores que se expanden desde el centro y que se transmitían a los neófitos más noveles.

Por ello todas las anécdotas a las que hago referencia, todas tenían un objetivo pedagógico con una orientación mística. En principio tenían como objetivo mostrar algún aspecto de la doctrina y reafirmar que quien está contando tenía más experiencia por haber hecho tal ritual o por conocer a tal persona dentro del culto. En una ocasión, ‘Sergio’ me refirió lo siguiente:

‘...Allá, en Mapiá, todos tienen mucha paciencia, porque se supone que todos deben tenerla porque saben que el que va allí por primera vez no sabe nada. Entonces hacés cosas de las que después te das cuenta que no te decían nada por eso, aunque después todo, como enseñan los himnos, se va angostando. Yo por

ejemplo, cuando fui la primera vez me puse a lavar ropa en una especie de dique que hay allí, resulta que esto es muy apreciado por todos porque eso antes no estaba ahí y les costó un Perú construirlo para tenerlo como criadero de peces. Resulta que va un desconocido que se pone a derramar jabón en esa obra y... bueno... después me di cuenta que había estado ridículo sino mal, porque allá todo cuesta, da un trabajo bárbaro... Pero como saben que sos nuevo y todavía te resta mucho por aprender esperan que aprendas a ver ese tipo de errores por tu cuenta según lo que hayas captado en tu *roteiro*...'

Esta anécdota, aunque parezca trivial tenía un sentido espiritual, ya que lo que intentaba decirme era que si tenía algunos errores, en referencia al trato o a la correcta realización del ritual, no debía preocuparme pues todos habían pasado por el mismo tipo de situaciones. Lo mejor era tener paciencia hacia todo lo que se presentara puesto que 'el camino del Daime está lleno de pruebas que uno tiene que superar incluyendo, y esto es lo más importante, el trato con los hermanos'.

Poco tiempo después tomé cuenta que 'Sergio', junto con una mujer 'Anabel', se arrogaban el derecho de ser los verdaderos comandantes espirituales de la sección argentina del culto. Esto planteaba inconvenientes con varios hermanos, aunque otros lo consideraban justo, y tuvo un desenlace a corto plazo relativamente diplomático tiempo después que llegaron quienes eran los comandantes efectivos en ese periodo y que, como mencioné, a mi llegada se encontraban de viaje.

A la llegada de 'Gerardo', 'Viviana' y 'Natalia' los comandantes en ejercicio desde el centro del culto, algunas consideraciones que parecían un poco difusas para mí se tornaron más diáfanas. En primer lugar, tuve una reunión con 'Gerardo' quien era considerado el *Padrinho* de esta iglesia denominada *Céu do Prata*, ya que en su ausencia con anterioridad me había entrevistado con otras, 'Etelvine' y 'Marcos'. El motivo era para presentarme aunque en ese momento me manifestó cuáles eran los objetivos que movían todo ese emprendimiento espiritual según su concepción. En esa ocasión le comenté que mis intenciones se relacionaban con la antropología y que deseaba realizar investigaciones en ese sentido. A esto me respondió que le parecía apropiado e interesante, pero tendría que 'seguir ciertas reglas referidas al ritual y a la doctrina si es tu deseo participar con nosotros de esta jornada...', también me dijo que no perseguían otros intereses que no fueran los puramente espirituales, acompañados por el uso ritual del Santo Daime, para lo cual se tenía la obligación de participar en los mismos rituales y en todas las '...actividades de formación espiritual propuesta por esta iglesia', que en principio consistían en el aprendizaje de los himnos y algunas doctrinas

esotéricas. Esto sucedió conmigo y consecuentemente fui oficialmente aceptado como practicante novel, es decir como ‘hermano’ no *fardado*⁴⁴.

El conjunto de actividades no se circunscribía sólo a este aspecto sino que había otro, que podríamos denominar como ‘social’, que era pertenecer a la comunidad. Esto no lo hacían todos ya que había fieles que vivían allí y otros que volvían a la ciudad luego de las ceremonias.

Para sintetizar lo que venimos sentando hasta ahora, me interesa destacar tres puntos que eran importantes en ese momento como otros que iremos develando en este capítulo:

1. el tratamiento de potencialidad de hermandad con que se trataba a las personas que ingresan;
2. la idea de comunidad en su sentido espacial (situada en el campo);
3. la inmediatez del ritual: quienes ingresan lo hacen para hacer los rituales.

Es importante retener estos tres puntos ya que mi planteo es que podemos entender esta etapa del grupo, a pesar de ciertos conflictos, como *communitas*.

Pero antes de entrar en este tema es pertinente señalar otros tópicos a tener en cuenta, para ello voy a situarme un poco más adelante en el tiempo de mi trabajo de campo. Habiendo participado en varios rituales ya era considerado por ellos como un neófito, ya que también me había iniciado, es decir *fardado*, y conocía a todos los que participaban del culto activamente en ese momento en Buenos Aires. Poco a poco fui quedándome más tiempo luego de los rituales y al cabo de unos dos meses ya me encontraba participando de todas las actividades de la comunidad del campo. Había ganado la confianza también del comandante y nadie tenía problemas en que estuviera allí y que me acoplara a estas actividades que eran tanto las referidas a lo esotérico como a las propias del campo y su mantenimiento que, en ese contexto, también tenían un carácter de adscripción, en el sentido de que eran consideradas como parte integral de la formación del neófito. Al estar allí se ‘...podían percibir todas la energías positivas y negativas en tanto que el *aparelho*⁴⁵ no era expuesto a la inercia de la ciudad’. Entonces si se permanecía allí, la combinación de ambos aspectos, el trabajo espiritual y

⁴⁴ Se denomina *fardado* a aquellas personas que ya han sido iniciadas oficialmente mediante un rito específico para tal ocasión. Según el reglamento realizando tres himnarios (ver en ‘presentación del caso’) el aspirante ya puede pedir dicha iniciación.

⁴⁵ La noción de *aparelho* será explicitada en el capítulo 4, pero un esclarecimiento mínimo, como para que el lector tenga una guía, es que tiene que ver con cierto tipo de actividad corporal.

material, eran tenidos en gran estima al tomar en consideración el seguimiento de los caminos de la doctrina.

Teniendo en cuenta esto, y dado que había demostrado interés en todos estos detalles, fui considerado como dentro del trabajo espiritual, lo que me permitía estar en el campo de manera permanente. Esto es importante porque no todos los feligreses que participaban asiduamente de los rituales eran miembros de la comunidad: tenían algún trabajo en la ciudad, o no tenían la anuencia del comandante o por alguna otra razón. Pero lo destacable es que esto era entendido como ‘...la falta de compromiso de los hermanos para con la doctrina’. Esto puede explicarse con un breve ejemplo. Una práctica diaria en el campo era hacer la oración, rito que se construye con unos rezos iniciales y posteriormente por la ejecución de un conjunto de himnos pautados por el culto, especialmente extraídos de los himnarios de Sebastián Mota y de Alfredo Gregorio. El objetivo de este rito diario es mantener la ‘comunidad de pensamiento’. El himno número nueve⁴⁶, en su última estrofa dice lo siguiente: *a) Recebe todos que chegar / b) faz o que eu te mandar / c) não deixa fazer o que eles querem / d) espera até o dia que eu chegar*. En esa etapa del grupo en el campo esto era interpretado del siguiente modo: a) todos aquellos que pretendan empezar a interesarse por el culto deben ser recibidos, b) orden que indica realizar tanto el punto ‘a’ como el punto siguiente ‘b’, c) una vez que las personas consideradas neófitos ingresan al culto, se les debe enseñar la correcta realización de los rituales y las bases de la doctrina, d) referencia a la disciplina supuesta en ‘c’ y también a la autorrealización espiritual.

Esta forma de interpretación no es arbitraria, extraigo estos elementos en relación con algunas actitudes que se presentaron en el terreno, por ejemplo cuando llegaba un neófito al campo que supuestamente no se conducía como era debido según los criterios que en ese momento el grupo consideraba como válidamente doctrinarios, los más avanzados decían tarareando el canto respecto de esas personas ‘*recebe todos que chegar*’ con profunda resignación, y a continuación ‘*não deixa fazer o que eles querem*’. Con esta actitud planteaban la posibilidad de que, tal vez, enseñando y explicando el punto con paciencia, el hermano quizás aprendiera aquella enseñanza que era entendida como adecuada frente a la actitud reprochable, pero nunca se expresaba de

⁴⁶ El texto completo del himno, que pertenece a Sebastián Mota de Melo, es el siguiente: ‘*Não creias nos mestres que te aparecem / e nem con eles no caminho queira andar / creia somente em teu Jesus / que Ele é que tem para te dar // Meu Mestre aqui a vos eu peço / para vos me guiar / me guie no caminho da Santa Luz / não deixa ninguem me atacar // Segue sempre o teu caminho / deixa quem quiser falar / recebe a tua luz de cristal / te firma e te compõe em seu lugar // Recebe todos que chegar / faz o que Eu te mandar / não deixa fazer o que eles querem / espera até o dia que Eu chegar*’.

forma manifiesta. En cuanto a las frases explícitamente performativas del himno en ‘b’ y ‘d’, éstas eran tomadas cuando se pronunciaban fuera del contexto ritual, como quien daba una indicación a un hermano sobre una supuesta falta, como si alguien le diera un orden a otra persona, por ejemplo, ‘ve y toma aquel objeto’ y acto seguido ‘haz lo que yo te mando’. Esto es, que la afirmación se encuentra explícitamente personalizada y dirigida de una persona a otra, y entonces la conclusión sería ‘bien si no haces lo que te dije entonces verás cuando termine de hacer esta tarea, y cuando me desocupe tendrás lo tuyo’. Este tipo de interpretaciones sobre los himnos eran las más corrientes en esta instancia del grupo, aunque veremos a partir del capítulo 4 que si bien esto podía entenderse así, los nativos, me refiero a las familias tradicionales sostenedoras de la práctica en Céu do Mapiá, hallaban que semejante uso de los himnos se debía a una comprensión escasa o corta de entendimiento, producto de cierto nivel de aprendizaje. Aunque, a los requerimientos realizados de un hermano a otro, también podía responderse utilizando este mismo procedimiento de parafrasear un himno. Por ejemplo, habiendo sido recriminada una persona por algo que había sucedido éste le respondió con un himno del *Padrinho* Sebastián que es de la primera estrofa del número cuarenta y cinco: ‘*Aquí entram todos / entra o sujo e o rasgado / na casa do meu Pai / só entram os limpos e sem pecado*’⁴⁷. Con esto quería dar a entender que las críticas recibidas resultaban peregrinas puesto que, en la situación en que se encontraban todos los hermanos, no había nadie que pudiese hablar con total autoridad en la medida que el proceso de limpieza, como le decían ellos, resultaba igual para todos. Lo dicho anteriormente puede equipararse con la parábola bíblica de ‘quien está libre de pecados que arroje la primera piedra’, o al menos así es como entendí el episodio en aquel momento. Esto también tenía un contexto en el que se desarrollaba el diálogo entre las personas que discutían acerca de actitudes determinadas. Así, al responder de esta manera, la persona en realidad estaba diciendo que el estudio que estaba realizando lo conducía por los mismos caminos en los que todos estaban inmersos y lo que le estaba siendo indicado valía tanto para uno como para otro. Al contestar del modo señalado, quería decir que no aceptaba esa suerte de recriminación y, a través del himno, estaba mostrando que el nivel de aprendizaje adquirido le permitía reaccionar de esa manera

⁴⁷ El himno en su totalidad es como sigue: ‘*Aquí entram todos / entra o sujo e o rasgado / na Casa do meu Pai / só entram os limpos e sem pecado // É preciso apanhar / apanhar para obedecer / que culto sem castigo / ninguém sabe o que vai fazer // Aqui é muito sério / quem quiser que venha ver / depois que estiver dentro / é que vai se arrepender // A força é do meu Pai / Ele bem vem avisando / quem tiver os seus pecados / agüente firme para ir se limpando*’.

poniendo entre paréntesis lo que el otro hermano le sugería y, por consiguiente, cuestionando su autoridad para que hiciera eso. Esto sucedió así porque, aunque era más nuevo en la historia del grupo argentino, ya tenía un aprendizaje y socialización suficientes como para responder a ciertas premisas que evaluaba como adecuadas para actuar de determinado modo y a partir también del conocimiento propio previo a su ingreso en la doctrina del Santo Daime.

Ahora bien ¿por qué había personas más indicadas que otras para hacer estas evaluaciones acerca de los hermanos, principalmente de los que vivían en la ciudad?; ¿cómo demarcaban las diferencias entre ellos, entre los más avanzados y, entre éstos últimos y los menos comprometidos, aún pensando que se trataba de una forma igualitaria de relacionarse, es decir pensando ‘somos todos hermanos de la doctrina’?

Debemos tener en cuenta que aquí estamos tomando como ejemplo una estrofa de uno de los himnos pero en suma hay cientos de ellos⁴⁸ y todos son conocidos por los neófitos en diferente medida, por cuanto cada una de las acciones de los hermanos podía estar sujeta a la interpretación de alguno de estos himnos. O sea que quien tenía un mayor conocimiento de su contenido poseía una mayor amplitud de criterio para hacer encajar cierto tipo de conductas en alguna enseñanza derivada de ellos a esto lo denomino *conocimiento de la doctrina*. Este mejor conocimiento estaba dado por la incorporación de la literalidad de los himnos, por lo menos al comienzo del aprendizaje del neófito. Esto se lograba tanto en los rituales, donde éstos se cantan, en los ensayos que se hacían periódicamente y en la escucha de los mismos a través de grabadores.

Esto último en la comunidad se hacía de manera permanente acompañando casi cualquier actividad, por lo que para quienes vivían aquí el aprendizaje de los himnos tenía un carácter más intensivo. Por supuesto que había personas que tenían un mayor conocimiento del significado de los himnos, lo que implicaba como mínimo saber la música y la asociación que ésta tiene con la letra de los himnos. Aunque esto último era lo más difícil ya que implicaba haber tomado ciertos compromisos, tener largas

⁴⁸ Sólo los himnarios considerados oficiales, en la línea CEFLURIS, los de Raimundo Irineu Serra, Sebastián Mota de Melo, Md. Rita, Alfredo Gregorio Mota y de los denominados ‘finados’ (Maria Damião, Antonio Gomes, Guilherme Germano y João Pereira) superan los seiscientos himnos. Si tenemos en cuenta que casi todos los *Padrinhos, Madrinhas* y Comandantes del culto tienen himnarios, algunos de ellos tan extensos como los ‘oficiales’ y que numerosa cantidad de neófitos también poseen himnos, la cantidad de ellos puede ser asombrosa (sólo en la iglesia argentina el número llegaba a unos trescientos). Aquí no estoy tomando en cuenta otras líneas de Santo Daime en las que sus líderes también poseen himnarios. Los que son comunes a todas las iglesias de Santo Daime son los de Raimundo Irineu Serra y los del conjunto denominado como de ‘finados’ aunque después cada líder y sus seguidores inmediatos tiene el suyo propio.

conversaciones entre los neófitos, socializarse en la doctrina y haber llegado al centro del culto para tener una mayor perspectiva de lo que éstos significan. El aprendizaje de los himnos tampoco era cuestión sencilla ya que son en portugués, el neófito corriente del medio local tenía dificultades con la fonética del cantado. Por otra parte, como los himnos provienen del Astral éstos deben cantarse tal cual son con todas las acentuaciones y silencios del caso, lo que requiere un entrenamiento muy intenso y detallado de cada palabra y de cómo su combinación exacta con la música, además del acompañamiento de la danza que también implica un cierto entrenamiento para que, al llegar el momento de cantarlos no haya divergencias de voces ni de movimientos durante el ritual.

Este aprendizaje de los himnos se acompañaba, en el contexto comunitario del campo, con otras actividades. Por ejemplo, el estudio de literatura esotérica que se realizaba de manera individual y de actividades manuales que eran las mismas para todos los que vivían allí. En la medida que, en los inicios de la experiencia no había un desarrollo agrícola marcado, al principio las actividades diferían de un día a otro: en ocasiones se dedicaba tiempo al mantenimiento del campo, como limpieza y arreglo de los habitáculos o desmalezamiento, que en general no eran muy intensas, y también tareas de construcción y reparación de viviendas e iglesia cuando había más gente que lo acostumbrado. Cuando se hubo consolidado un emprendimiento agrícola, después de varios intentos, el tiempo se ocupaba prácticamente en su totalidad a esa actividad. Todo esto influía en la percepción que tenían los hermanos entre sí dentro del campo y en relación a quienes venían desde la ciudad sólo para realizar los rituales o para quedarse algunos días. Esto es, quienes se quedaban allí compartiendo el devenir de la vida diaria se consideraban a sí mismos como formando parte de una *elite* que conocía las cosas del mundo en su sentido cosmológico: lo que allí sucedía era el centro de lo que podía acontecer de extraordinario, nada podía sorprender de las noticias venidas de afuera, salvo algo sucedido en Céu do Mapiá y otras iglesias periféricas en menor medida. Uno de los mayores sucesos que podían acontecer era tener noticia de que *Padrinho* Alfredo (líder del culto en la línea CEFLURIS) o algún hermano de los considerados como ‘mayores’ recibieran un himno nuevo o de viajes de los mismos a Céu do Mapiá, porque éstos requerían de un estudio y examen concienzudo de la comunidad en general.

Si bien había una decisión más o menos individual de cada persona para realizar este viaje, era condición casi insoslayable tener alguna experiencia en la comunidad. En el

período al que me refiero aquí, antes de trasladarme al centro en Amazonas, sólo unas seis personas lo hicieron, dos de ellos fueron indiscutibles ('Sergio' y 'Anabel') por su experiencia espiritual. Una tercera por razones de salud quería ir allí para realizar su 'cura' más efectivamente y una cuarta a quien se le otorgó el permiso porque 'Sergio' uno de los hermanos, ya estaba allí y existía cierta cobertura para que esta persona viajara a realizar el festival de verano tras lo cual regresó. Una quinta era un poco más discutida, pero en principio se le permitió ir para quedarse acompañando a los hermanos que estaban consolidando el sitio argentino. Respecto de la última había un acuerdo entre quienes comandaban y los hermanos mayores acerca de que hacía mucho tiempo que estaba en el trabajo espiritual y '...va poder encarar el duro trabajo que significa estar en Mapiá'. Es decir, para poder viajar a Céu do Mapiá era necesario tener un alto grado de participación y un largo tiempo de actuación en los rituales. Además, precisaban la autorización de los comandantes que se suponía regían la dirección de la comunidad porque eran quienes más sabían y habían logrado más contactos dentro del centro. Esto daba a la vida en el campo importancia en el contexto del culto en la Argentina, ya que debemos tener en cuenta que las personas que participaban de este medio tienen como el Santo Daime y casi todo lo que hacían estaba dirigido a poder trabajar espiritualmente bajo estas condiciones⁴⁹. El comandante en ese entonces, 'Gerardo', me refirió lo siguiente:

'...Para hacer un viaje espiritual como es ir a la *floresta*, a Mapiá, es necesario tener idea de lo que es la espiritualidad, porque aquello es impresionante, las cosas se suceden a una velocidad impresionante, y la corriente no te da ni tiempo para respirar. Nosotros cada vez que vamos nos llega una tras otra y aunque tenemos nuestras *peias* con la gente también tenemos nuestras recompensas, que es tomar Daime, tenés el *feitio*... Este año estuvimos con *Madrinha* Rita, un encuentro que fue fuertísimo, ahí le comentamos algunos problemas que teníamos en la comunidad y nos alentó para seguir adelante, que todo era así, que eran pruebas que debíamos superar...'

O sea que el trabajo debía ser duro para que algún hermano pudiera llegar ahí porque si luego había algún problema quienes respondían por esto eran los encargados que habían permitido el viaje. En este sentido las cosas planteadas de modo que sólo quienes estaban allí en el día a día podían tener cierta consideración al respecto y esto era un

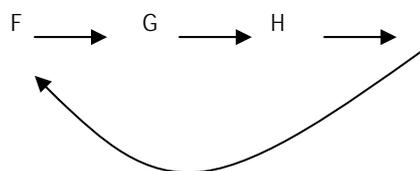
⁴⁹ Esto como cuestión ideal y en este momento específico del culto. Es decir, la gente que participaba de los rituales asiduamente tenían sin duda alguna como prioridad formarse en la doctrina del culto y creían fervientemente en todo lo que les sucedía como siendo parte del camino espiritual trazado por dicha doctrina aunque no vivieran en la comunidad.

consenso del que participaban todas las personas que se consideraban como dentro de este camino.

Tenemos entonces un conjunto de prescripciones que generaban la manera de considerarse los hermanos entre sí, sintetizados en la participación en los rituales, el aprendizaje de los himnos, la socialización en los relatos de vida y la concreción de las actividades en la comunidad.

Sin embargo todos los que asistían a los rituales eran considerados hermanos aunque no vivieran de manera permanente en el campo como partícipes de la comunidad. Es decir, todos formaban parte de la iglesia pero no de la comunidad tanto en el sentido empírico como en el formulado en términos de la espiritualidad. De todos modos, esto no los hacía carecer de confianza entre ellos ni de formar el halo de hermandad. Esta actitud se derivaba, en parte, de cómo los neófitos hacen su ingreso, o sea que todos ellos ya al ingresar estaban dentro de un círculo de amistades y relacionados con lo esotérico por el cual difícilmente podemos decir que alguien que ingresara a la práctica del Santo Daime estuviese fuera de alguna 'espiritualidad' y que su ingreso se produjera de manera caprichosa. En efecto, las personas ingresaban al culto, al menos cuando transcurrió esta etapa de mi trabajo de campo, siguiendo la siguiente lógica: por ejemplo 'A' tiene un amigo 'B' al que le ha comentado algo sobre el tema, entonces 'B' le dice a 'A' que está interesado entonces este último arregla las cosas como para que la persona pueda empezar a realizar los rituales. Quizá la cadena pueda extenderse y quienes están en el medio no participen pero sí alguien que está en un extremo:

Diagrama 1. Progresión de ingreso al trabajo espiritual.



La explicación del diagrama 1 sería que 'F' le comenta a 'G' que le dice a 'H' y éste le explica a 'I', entonces este último está interesado y es quien termina conversando con 'F' para poder ingresar al culto. Entonces 'I' pasará por un proceso similar al descrito al principio de la etnografía.

El proceso de ingreso tal como lo presentamos también explica que prácticamente todos los miembros estuviesen en algún grado inmersas en una multitud de disciplinas

esotéricas ya que, en cierto sentido, estaban muy vinculadas en cuanto a la formulación de lo que podría llamarse el ‘principio esotérico’ que implica un conocimiento de arcanos que sólo se develan en un proceso de iniciación. En este punto la cuestión es que, si bien las personas que ingresaban al culto tenían alguna experiencia en el plano esotérico, no lo tenían en lo que se refiere a los presupuestos doctrinarios particulares de este culto. Ello es otro de los tópicos que hacen que los neófitos fueran tratados con el mayor de los cuidados, porque nadie era ingenuo en lo que a la espiritualidad se refiere, si entendemos por esto algún tipo de preparación religiosa con contenidos esotéricos que suponen un aprendizaje de tipo teórico en algún grado. Este tipo de saber era recibido en el seno del grupo generalmente con agrado porque se suponía acrecentaba los conocimientos de diferentes disciplinas aunque esto estaba limitado obviamente por los principios de la doctrina daimista.

Comunidad y espiritualidad

De modo que la espiritualidad, lo espiritual o el trabajo espiritual en ese momento eran categorías que en esta comunidad tenían que ver con los límites impuestos por quienes guiaban al grupo, y también, como dijimos anteriormente, ninguna persona era ingenua respecto de este tipo de trabajo, por cuanto existía algún tipo de continuidad. Debemos recordar que, en general todos los que estaban allí se enfrentaban a una doctrina nueva que permitía que otros conjuntos de saberes que, en principio no eran intrínsecos a la doctrina daimista, fueran incorporados.

Lo que sí es bastante novedoso respecto de otras formas de saber de este tipo es que en los rituales, además, se consagraba Santo Daime, cuyos efectos están contenidos en su cosmología presente en los himnos. En el momento de la ingesta del Daime, en la *miração*⁵⁰, solo se aceptaba esta doctrina. Entonces la forma de actuar en ese momento tanto por quienes se estaban encargando de conducir el ritual como por quienes estaban pasando por el trance místico, estaba pautado por los procedimientos dictados por la doctrina.

⁵⁰ *Miração* significa aproximadamente ‘estar en la luz’ y se dice para indicar que alguien que ha hecho la ingesta de Santo Daime y está en estado extático bajo efectos del mismo.

Otros criterios, que provienen de las tradiciones esotéricas conocidas por los nuevos miembros quedaban por cuenta y riesgo de los que las desarrollaban. De modo que la espiritualidad en este círculo de conocimientos estaba relacionada con re-conocer los límites personales respecto de esta relación entre el saber alcanzado que se poseía a partir del consumo del Santo Daime, y la capacidad para sostener su cosmología y poder asociarla con los conocimientos previos que también eran parte de lo que los individuos buscaban para la formación de la persona. No es que el desenvolvimiento de una disciplina alternativa conjuntamente con la del Santo Daime estuviera proscrita por el culto, por el contrario había una apertura en ese sentido. Sólo que estaba en la capacidad de cada grupo de personas saber mantener el estudio y la combinación de estos conocimientos en su nivel adecuado.

La espiritualidad, en el caso del culto daimista, se mide en primer lugar por la posesión de un himnario; en segundo término, por saber conducirse y comportarse de acuerdo con ciertos criterios dentro de la *miração*. El trabajo espiritual es también la denominación que se le da al ritual: se lo denomina *trabalho*, y a mi modo de ver está estrechamente vinculado con la concepción de espiritualidad daimista. Es decir, que el trabajo espiritual en donde se realiza la conexión con el mundo del Astral viene a establecer un nexo entre las características señaladas más arriba, sobre el camino que se ha recorrido dentro de esta línea de intercambios esotéricos, el momento en que éstos se aplican y donde hacen su manifestación concreta. En términos de Boas, esto desemboca en una exoteria marcada respecto de los postulados más estrictos de la doctrina.

La forma de hacer esto es lo que entraba en debate en relación con su adecuación a los presupuestos doctrinales. Pero todo el proceso no ocurría de un día para otro. Entonces al comienzo, eran más dados a este intercambio doctrinal pero esto parecía deberse a que los neófitos no sabían demasiado acerca de la doctrina daimista. En la medida en que el aprendizaje dentro del culto se fue consolidando por parte de algunos hermanos, este círculo se fue estrechando respecto de los modos de la realización del ritual y de comportarse dentro mismo en la comunidad.

Las consideraciones precedentes nos llevan a formular dos tópicos más que hacen a la caracterización de esta etapa de la investigación:

4. El carácter igualitario de este proceder, con la excepción de que 'hay algunos hermanos que tienen mayor conocimiento de diversos aspectos de la doctrina';

5. la existencia de criterios⁵¹ para distinguir un mayor o menor compromiso con el camino espiritual del culto.

Quisiera retomar un aspecto del comienzo de este trabajo para delimitar esta forma de asociarse del grupo como una *communitas* tal como la piensa Víctor Turner aunque con algunas salvedades. Cuando empecé a estudiar este grupo, tal como lo planteé al principio, éste se encontraba en una situación especial: quienes normalmente comandaban los trabajos espirituales, dos mujeres y un hombre, ‘Gerardo’, ‘Viviana’ y ‘Natalia’ se encontraban en el centro religioso de Céu do Mapiá. Allí estuvieron aproximadamente veinte días, por lo que mi primer contacto fue con otros ‘hermanos mayores’, como así se designaban entre ellos. En ese momento existía una situación problemática: había dos hermanos ‘Sergio’ y ‘Anabel’, que eran considerados por muchos como los ‘verdaderos hermanos mayores’ de todo el grupo argentino, y mayoritariamente eran reconocidos como quienes debían comandar los trabajos espirituales allí. En un principio ya había ciertos conflictos entre ellos porque estos últimos se consideraban con mayor conocimiento por haber pasado varios meses trabajando en el centro mencionado y porque eran poseedores de ciertas características carismáticas. Así, ‘Sergio’ tenía un himnario apreciado por todos, mientras que ‘Anabel’ poseía conocimientos en materia musical. Los conflictos se incrementaron porque, en su ausencia ellos dejaron en la comandancia a ‘Ignacio’ que era considerado por todos como muy voluntarioso pero sin condiciones para este cargo. En parte ésta era una de las razones del episodio relatado anteriormente sobre el ritual que no tuvo continuidad: en el momento en que se habían retirado al bosque a ‘...deliberar bajo los auspicios de Santa María...’, según me relató ‘Isabel’. Tiempo después, que ya era considerado alguien de mayor confianza y porque la cuestión había quedado en el tintero y fue una situación lo suficientemente extraña como para que perdurara en la memoria de todos allí, intenté indagar sobre lo sucedido en aquél episodio. Decía que ‘Isabel’, al ser requerida por mi para que diera su interpretación del hecho, me dijo que,

‘... le pedimos a la Santa María que nos iluminara en el himnario pero las cosas ya habían venido torcidas porque a varios hermanos no les había agradado el transcurso del hinmario anterior y ‘Anabel’(quien *puxaba*, quien iniciaba los cantos del himnario) no estaba dispuesta a prestar demasiada ayuda porque además, los chicos, (los comandantes) debían haber dejado a otras personas a cargo que son quienes, además estaban sosteniendo varias situaciones en el campo

⁵¹ Como veremos en el cuarto y quinto capítulos, dichos criterios han cambiado un tanto pero aun son válidos.

y había un cruce de energías que no benefició a nadie, pero, eso ya pasó y nadie se acuerda. Lo importante es que seguimos con el camino espiritual y no hubo mucha perturbación al respecto. En fin por algo quienes estuvieron errados no vienen más. Yo no quiero hacer inferencias extrañas pero acá todo te dice algo. Cuando las cosas empiezan a estar *atrapalhadas* es que algo torcido hay. Si está todo *direitinho* no tiene por qué suceder ningún inconveniente...'

A esto me refiero con el segundo cuestionamiento que realicé más arriba. Es decir, hay criterios que entran en consideración para realizar este tipo de evaluaciones porque ¿en referencia a qué se podía hablar de algo errado en ese contexto? Esto, en parte, se debía a que en la consideración de la gente, el prestigio de ciertos hermanos jugaba un rol importante a la hora de percibir algo como desviado de cierto estado de cosas que debieran haber sucedido. Implícita en esta afirmación había una fuerte valoración acerca de la actuación cumplida por quien había quedado a cargo en ese entonces. Esa valoración era que los hermanos que disputaban el control por el padrinazgo de esta iglesia deberían haber estado al frente en ausencia de los comandantes que se encontraban en Céu do Mapiá. Lo que se pensaba era lo siguiente: dado que 'Sergio' y 'Anabel' habían estado en Céu do Mapiá y tenían buenas relaciones con casi todos los hermanos, que ambos poseían himnario, y demostraron gran conocimiento de la espiritualidad y que tenían los canales abiertos a la música, en tanto que son altamente conocedores de los himnos en general (más incluso que los comandantes de ese entonces) no se veía la razón para que ellos pudiesen sobrellevar el festival o cualquier otro ritual en vez de otros menos preparados para eso.

El primer interrogante se basa en el hecho de que en el horizonte de todos estaba como posibilidad, ir al centro del culto y formar, como señalé anteriormente, una 'comunidad de pensamiento'⁵², hecho que se pensaba problemático si se estaba viviendo en la ciudad. Según ellos vivir en el campo, como me dijeron en diversas ocasiones, 'nos acerca más a la naturaleza y nos aleja más de la ilusión' y, por otro lado, 'nos prepara para la vida en la comunidad real de la selva', situando, de este modo, la comunidad de Céu do Mapiá, espacial y cosmológicamente –por ser el centro religioso.

En tanto no se siguiera esta premisa, de la vida natural como eje fundamental para el trabajo espiritual y no se respetara a quienes enseñaban la doctrina de forma correcta, entonces esto se entendía como alejado de los criterios doctrinales centrales del culto. Pero este nivel de comprensión no llegaba a todos de la misma manera y esto era un

⁵² Ver capítulo 5.

factor altamente determinante para la visión de conjunto sobre la función y rol de la comunidad en la Argentina. Si bien todos estaban de acuerdo en que el ‘verdadero trabajo’ se encontraba en la selva, no se veían todos los hermanos a sí mismos como pertenecientes a aquella comunidad. Sí había un consenso respecto de la formación de una comunidad. Pero más bien querían emular, por ejemplo, la de Florianópolis en donde habían conseguido, por lo menos en este momento de la historia, cierto nivel de autonomía, construyendo una *casinha de feitio* para hacer Santo Daime allí, y sus integrantes hacían visitas periódicas aunque luego regresaban a seguir el trabajo en esta ciudad. También tenían como proyecto tratar de conseguir tierra en la selva misionera por lo que habían hecho varios viajes para inspeccionar el lugar. Entre otras cosas para ver si había *jagube* (unas de las plantas que se utilizan para elaborar el Santo Daime), de la que hallaron una variedad, *banisteriopsis inebrians*⁵³.

Se tenían en mente varios proyectos pero lo que existía era el campo y lo habían conseguido después de debatir sobre la posibilidad de trasladar el culto de la ciudad a un lugar más ligado a la naturaleza. Es decir, no habían llegado aquí por la voluntad de una sola persona sino después de una serie de discusiones colectivas. La discusión acerca de quienes debían comandar el lugar, o sea, ser los *Padrinhos* de la iglesia, se resolvía por el tipo de contactos que habían tenido los comandantes efectivos en ese momento. En palabras de ‘Gerardo’,

‘Nosotros (incluía a su mujer) conocimos a *Padrinho* Sebastián en Río de Janeiro antes de hacer la *passagem*⁵⁴. Para nosotros fue *fortísimo* como tarea espiritual, lo percibimos en seguida. Nosotros no venimos de la nada, yo siempre cultivé las disciplinas orientales y recibí el Tao, teníamos un taller de artes, yo todavía investigo todo lo que sea la perspectiva de la pintura japonesa y lo tomo en el sentido de ‘la espiritualidad zen’, que es donde hacíamos los trabajos antes en donde se les abrió las puertas a todo el mundo, ahí es donde empezó todo de una manera organizada. Por otro lado siempre tuvimos contactos con Alex y claramente me dijo que nosotros teníamos que hacernos cargo de una iglesia argentina, después de que vino acá nosotros quedamos como quienes debíamos hacernos cargo. Además el ligue fue inmediato, él también trabaja con el contacto entre las disciplinas orientales con la doctrina del Daime, por eso me *ofereció* el himno que abre mi himnario⁵⁵. Fue una energía increíble, eso abrió la

⁵³ En la zona amazónica donde se encuentra el centro del culto es más común hallar *banisteriopsis caapi*. De hecho lo habitual es que se elabore Santo Daime con esta variedad de liana, pero también se halla la otra especie, y cuando la encuentran en estado salvaje, también la utilizan.

⁵⁴ Se refiere al deceso o fallecimiento.

⁵⁵ El himno al que se refiere se encuentra en el himnario de Alex Polari, se denomina ‘Aliança’ y dice: ‘*Oxala, Shiva, Juramidam / Nessa noite vão se reunir / para firmar essa Aliança / eterna para os tempos que hão de vir // Eu sinto un perfume desta flor / Jesus Cristo é meu Mestre Imperador / o Oriente veio para Ocidente / e foi nele que tudo se encontrou // Eu saúdo aos Budas e Orixás / e a Gloria deles todos*

fuerza para que yo pudiera recibir himnos, a partir de allí es que empecé a recibir mi misión que es hacer una Iglesia Madre aquí (en Argentina) para abastecer de Daime a todos los puntos que se abran y darles soporte espiritual. Imagina que aquí somos los que sabemos los himnos y los que seguimos el calendario en los días indicados como debe ser.’

Finalmente el regreso de los comandantes, se decidió de mutuo acuerdo que las personas en disputa irían a Céu do Mapiá a preparar el ‘punto’ (lugar de estadía) para los hermanos que estuvieran en condiciones de ir a instalarse, cuestión que en teoría era lo que se pretendía para con la totalidad de los hermanos. La lógica era la siguiente, por una parte en los himnos aparecen, repetidas veces, referencias acerca de que la cura espiritual debe y únicamente podía ser efectuada en la *floresta*. Esto, al mismo tiempo, se funda en la idea milenarista⁵⁶ sobre el ‘fin de los tiempos’ que propuso el líder fundador de esta línea del culto. En efecto planteaba que en un tiempo cercano habría de acontecer un cambio radical en el mundo y sólo los habitantes de la comunidad de Céu do Mapiá -entendida como la *Nova Jerusalém*- estarían preparados para este cambio. Entonces ‘...todos los hermanos de esta comunidad debemos, en algún momento, reunirnos juntos en nuestro punto de Céu do Mapiá tal como lo han hecho los de otras iglesias’. ‘Anabel’ refirió agregando a lo anterior que,

‘...porque allá es distinto, imagina que la Iglesia de Mauá y la de Florianópolis tienen sus padrinos allí y están preparando el punto para que se puedan trasladar todos. Además el aprendizaje de los himnos es otra cosa, además que los himnarios son impresionantes, está Regina... ahí se estudian los himnos como son y todo es bastante diferente, las *murtirãos* son de verdad teniendo en cuenta que lo que está ahí es de todos... todo el mundo trabaja ahí y sabés para qué estás trabajando. Trabajás para la doctrina y no tenés que estar discutiendo que va a pasar con el lugar, si esto va a desaparecer cuando se le ocurra a alguien o si no, o si el trabajo que hacés es para una persona o para la comunidad. Aquí todo me parece muy confuso porque me parece que la cuestión espiritual está muy dejada de lado. El trabajo en el mundo espiritual es muy embromado porque le estás entregando el *aparelho* a una persona, ... el *aparelho* tiene que ser libre porque si no de qué trabajo espiritual me hablan? , a mi me parece que si no se tiene en cuenta eso la situación se vuelve muy difícil porque yo no veo la cuestión de la comunidad como es allá, por el hecho de que allá están los padrinos que sostienen la barra. Aquí me parece que a veces la cosa queda en un vacío tal que se torna totalmente insoportable, una energía horrible, porque veo que los rituales se hacen diferente. En Mapiá las cosas no son así...’

dou louvor / no Himalaia, nos Andes, na Floresta / se escuta o rufar de mil tambor // Oxalá, Shiva, Juramidam / São João foi quem me revelou / e o Mestre no final dos tempos / no Santo Daime todos tres unificou’.

⁵⁶ Esta cuestión será desarrollada en el capítulo 4.

Todas estas disquisiciones de ninguna manera se hacían a hurtadillas sino que se hablaba abiertamente de ello a menos que fuese un miembro muy novel. Aun siéndolo, a poco de ingresar, ya se podía comprender de manera básica de qué se hablaba. Esto se debe a que en general quienes podían comprender lo que se decía debían tener algún grado de socialización en la medida la incorporación de una serie de conocimientos y problemáticas. Nadie podía tener una opinión acerca de si existían divergencias en el ritual si no se sabía como eran en su sentido ideal los rituales, hecho que en realidad no se hacía hasta que el neófito viajara al centro y permaneciera allí el suficiente tiempo. Esta modalidad de impugnación no era nada trivial y se dirigía fundamentalmente a desacreditar a quienes se suponía estaban al tope de esta carrera espiritual, en tanto que quienes la hacían, en teoría, poseían más conocimientos sobre el tema.

En este caso no importa si en realidad las críticas eran correctas o no, cosa que estoy en condiciones de relativizar⁵⁷; lo importante aquí es que el nivel de discusión se situaba en el punto de la espiritualidad como grado alcanzado en el conocimiento de la doctrina y de si los rituales seguían la normativa estricta del centro del culto. Estas evaluaciones se realizaban en base al nivel alcanzado por los hermanos dentro del trabajo espiritual, o sea que no todos eran capaces de decir algo en referencia a este tipo de tópicos ni todos estaban enterados de que la mencionada situación sucediera de este modo. De esto extraemos dos ideas, como lo venimos haciendo, para caracterizar esta instancia de la investigación:

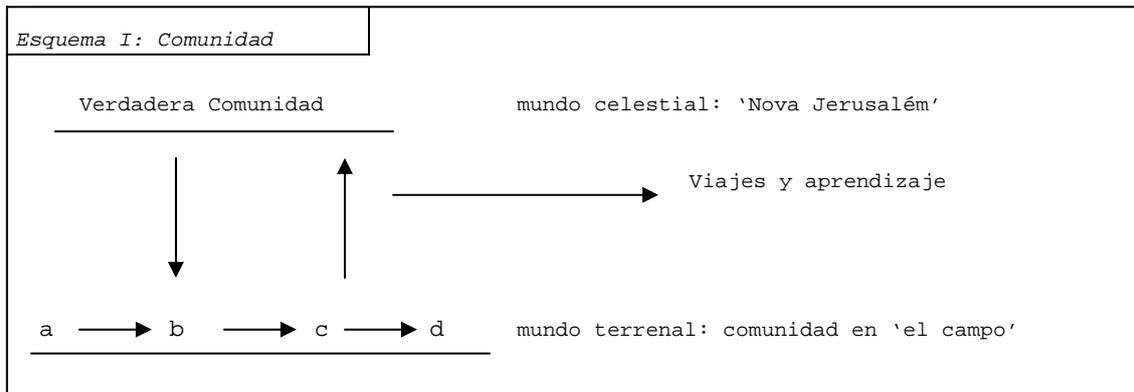
6. La potencialidad y alcance de la sabiduría fraternal en el sentido de que va a ‘ser para todos en algún momento’ y que ‘todo el mundo puede aprender’ (que es una especificación del punto ‘1’); y
7. que era necesaria la comunidad para la formación espiritual y la cura que permitiría a los neófitos pasar a etapas superiores de aprendizaje para poder desenvolverse en la

⁵⁷ Aquí puedo adelantar que allí no había algo a lo que pudiésemos denominar ‘purismo’ respecto de lo ‘ideal’ doctrinal y ritual, pero esto estaba salvaguardado por el contexto total de la vida en el centro religioso. Es decir, lo que algunas personas presentaban que era lo que debía hacerse porque eso se hacía de tal manera en Céu do Mapiá estaba basado sobre supuestos provistos sobre condiciones que no eran las prevalecientes en el centro del culto. Para dar un ejemplo simple, si bien había un horario de comienzo de los rituales no todos lo respetaban, en el centro la llegada a la iglesia era variable, mas esto no estaba desconectado de lo que sucedía allí porque sí había personas que empezaban todo a tiempo esperando que el resto de los fieles llegara. Esto por ejemplo no se podía hacer en la comunidad argentina, primero porque la cantidad de fieles era mucho más reducida. Sin embargo muchas veces quienes comandaban la iglesia, a imitación de algunos padrinos de Mapiá retrasaban su llegada al ritual por el simple hecho de demorar como lo hacían allí. Ésta actitud aún siendo simple era cuestionada por los hermanos argentinos.

‘verdadera comunidad’ situada, también, geográficamente, en la selva (variación del punto ‘2’).

Los criterios que se utilizaban eran exclusivamente referidos a la interacción terrenal, gráficamente podríamos representarlo así:

Esquema I: Comprensión de los himnos en la instancia inicial de la comunidad



Siendo que a, b, c y d corresponden al nivel de comprensión de los himnos que son las líneas de la estrofa que utilizamos como ejemplo éstas remiten a lo terrenal de la existencia material que se desarrolla en la comunidad, sita en el campo, y las enseñanzas que encierran los himnos conducen a dirigir los comportamientos en ese sentido. La tarea era entonces realizar viajes al centro espiritual para conocer la ‘verdadera comunidad’, donde se encuentra la *Nova Jerusalém* ideal, para generar el mismo tipo de relaciones en la comunidad argentina, y que tenía el nombre de Céu do Prata⁵⁸, resultando de este modo una suerte de Nueva Jerusalén en escala reducida. En ese momento era un proyecto realizar esta trayectoria, aunque era más o menos claro el tema de que el viaje al centro era muy importante y, quienes habían ido allí gozaban de gran estima y se los tomaba como si hubieran hecho una gran jornada espiritual. La gente iba allí y cuando volvía continuaba realizando los trabajos en esta comunidad. Es decir, la idea de que en el centro del culto se hallaba el núcleo de todas las cosas y que se trataba del lugar de mayor espiritualidad era más o menos común a todos, pero también había cierta voluntad de que la situación, tal como estaba planteada en el campo, continuara.

⁵⁸ Muchas iglesias parafrasean el nombre del poblado de ‘Céu do Mapiá’, por ejemplo, una iglesia en Río de Janeiro se denomina ‘Céu do Mar’. En la actualidad la Iglesia que funciona en la ciudad de Buenos Aires, y que es un desprendimiento de ésta que analizamos se denomina ‘Santa María del Buen Ayre’.

Llegados a este punto me interesa caracterizar este momento del grupo como *communitas* por, al menos, dos motivos. En primer lugar, porque esto me permite darle un contexto a los datos a partir de lo que puedo delinear el grupo como un ámbito cuya singularidad merece que se le preste atención en tanto que puedo hablar del mismo como un ‘grupo’ diferenciado de los alcances regulatorios de la sociedad nacional, es decir, con pautas e intencionalidades particulares. En segundo lugar, es interesante asociar el caso a este concepto para darle un marco de comprensión a la evolución anterior del grupo desde una mirada más distante. En este sentido delinearé primero el concepto y luego estableceré las relaciones que tiene con el caso.

Víctor Turner (1981: 101-169) dice que los aspectos que describen las situaciones de liminalidad se definen en base a las relaciones que pueden asociarse con la estructura entendida ésta como un sistema de roles basado en la diferenciación de estatus. La *communitas* al estar definida en referencia a los estados liminales⁵⁹ se opone, en cierta medida, a las diferenciaciones de estatus habituales de una sociedad dada. Por ello quienes participan de una anti-estructura⁶⁰ de este tipo tienden a las relaciones de ‘parecido’, lo que simbólicamente se traduce en vínculos de ‘similitud’ que producen relaciones igualitarias en donde las demostraciones de poder son minimizadas a favor de las solidarias. Así dice el autor que:

“...es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual” (ibid: 103).

Los trabajos de Turner sobre las características de la anti-estructura abundan en detalles y ejemplos pero puedo decir que las características que nos interesa destacar aquí con la intención de incluir nuestro caso en este tipo de asociación, es decir: una *communitas*, resultan suficientes.

⁵⁹ Los ritos de pasaje, según Leach (1989: 108-110) se dividen en una etapa inicial, en un rito de separación o segregación, en un estado marginal, que aquí se correspondería con el estado de *communitas* y que por ser un margen es denominado ‘estado liminal’, un rito de incorporación a la sociedad y la condición normal final en donde el neófito adquiere otro estatus. En el lenguaje de Turner existen espacios sociales en donde el estado de margen tiende a ser permanente por lo que se constituye una situación social carente de estatus. Al respecto, Turner (1981: 131) dice lo siguiente ‘...todos tienen esta característica común, son personas o principios que 1) caen dentro de los intersticios de las estructuras sociales, 2) se encuentran en sus márgenes, 3) ocupan sus últimos peldaños.’

⁶⁰ Denominada de este modo porque la oposición se señala en virtud de la carencia de estatus presente en la estructura.

Me refiero a la situación liminal y a la relativa falta de diferenciación de la autoridad de los más conocedores: el ingreso en la situación de margen está descrita en el momento en que, como fue en mi caso, se realiza la incorporación al culto; esta modalidad es para todos los que ingresan por igual. La segregación está representada por la entrevista que me hicieron para ser un neófito, como lo relaté al comienzo, y el trabajoso viaje al campo. Una vez que el neófito comienza a participar en los rituales, ahí comienzan a actuar los aspectos liminales delimitados por los puntos '1' y '3'. La forma en que el neófito empieza a socializarse en los criterios igualitarios se observa en el trato dado a los miembros noveles y al modo en que se comprenden los himnos ejemplificado en los puntos '4' y '5'. La delimitación acerca de los que saben más y cómo éstos se hacen valer respecto de los de menor conocimiento, están esbozadas en la forma en que se comprende el trabajo espiritual, lo que está representado en los puntos '6' y '7'⁶¹.

Quería destacar una cuestión que me parece central a los efectos de entender esta etapa del grupo y de mi investigación como participando en una *communitas*, y es el hecho de que las personas que entran como neófitos se socializan al relacionarse con otros neófitos más avanzados: como producto de esa interacción es que los presupuestos doctrinales y no estrictamente rituales se incorporan a la personalidad (es decir, no sólo por la realización del ritual). Aquí me refiero al constante señalamiento de las conductas consideradas como alejadas del camino espiritual por lo que es pertinente otra cita de Turner:

“Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión (ibid: 134)

Aquí como ejemplo incluyo el punto de vista milenarista que hace que las personas perciban como una necesidad el tener como perspectiva viajar a la selva para participar del pueblo que habría de salvarse, aunque esto depende del grado de conocimiento logrado de los presupuestos doctrinales.

En el transcurso de esta primera sección del trabajo nos hemos referido a la característica que tiene este grupo acerca de la comunidad en su sentido espacial (puntos 2 y 7). Al respecto, Turner señala que no es determinante para que las

⁶¹ Pero también se encuentran explicitadas en los puntos anteriores en relación, por ejemplo, con la comprensión de los himnos y las recriminaciones que hacen los hermanos mayores a los neófitos ciudadanos.

características de la *communitas* estén presentes, más bien dice que la anti-estructura puede manifestarse sin la referencia a la territorialidad (Turner, 1981: 132). En este caso, en cambio, tiene importancia para la evolución posterior del grupo en Argentina. Esto se expande en los capítulos 4 y 5.

Respecto del ‘tipo’ de *communitas*⁶², entiendo que puede ser incluida en la caracterización de ‘normativa’, la completa inclusión de los puntos del 1 al 7 abarca las consideraciones acerca de la necesidad de movilizar y organizar recursos, la necesidad de control social, la consecución de un fin y la organización en un sistema duradero, aunque esto también va a hallar mejor sustento una vez que entremos en las siguientes secciones especialmente la referencia al transcurso del tiempo y su influencia (ibid.: 138 y ss).

La ‘energía’ y el espacio de la comunidad

Antes de continuar con la discusión del criterio ‘territorio’ como fundamental de lo que se percibe como *communitas*, es relevante decir por qué para nosotros es un agrupamiento. Para ello nos valdremos de lo que Sigfried F. Nadel (1978) considera que son sus características básicas,

“...1) el número de tipos de acción distintos en que intervienen los miembros del grupo; 2) su frecuencia y regularidad en el espacio de tiempo que abarca la vida de un grupo y sus miembros; 3) la dispersión de cada tipo de actividad a través del grupo; y 4) –corolario de 3)- la exclusividad de las actividades del grupo, es decir, el grado en que una actividad dada del grupo se da fuera del grupo.” (ibid: p.182).

Considerar esta disquisición es importante en tanto que, dadas las características de lo que un grupo ‘es’ resultan pertinentes para este caso, aunque Nadel las haya extraído estudiando las tribus de los montes Nuba en Sudán. Los tipos de acción en nuestro caso serían los rituales y la vida comunitaria en sí, incluyendo por ejemplo los ensayos o las actividades manuales cuya frecuencia está dada por el calendario ritual y por las

⁶² Turner (1981: 138 y ss.) clasifica la *communitas* en tres tipos, la ‘existencial’ o ‘espontánea’ que remite a las relaciones cara a cara donde no existe ningún tipo de trato social diferenciado, la ‘normativa’ que está explícitamente explicada en el texto a continuación de la cita y la *comunitas* ‘ideológica’. ‘...una etiqueta que puede aplicarse a diversos modelos utópicos de sociedades basadas en la *communitas* existencial’ (ibid).

relaciones cotidianas marcadas por la interacción. Entre las consecuencias producidas por esta situación, encuentro que se generaba una especie de obligación de las personas a permanecer bajo esta forma si querían continuar realizando este tipo de trabajo espiritual.

Esto ayuda a entender la importancia de intentar caracterizar este grupo como *communitas*, lo que posibilita una comprensión de relaciones como las que vamos a describir a continuación y el hecho de seguir pensando a este grupo como tal en una situación posterior, como señalaremos en el capítulo 5. Con referencia a la territorialidad, a la importancia que tuvo y tiene para la formación de esta comunidad, podemos alegar una serie de detalles ya que este aspecto es nodal para comprender la instancia de la *communitas* en un momento posterior del culto en Argentina. Observaremos que, a pesar de haber cambiado un tanto la organización, aún podemos hablar de que existe, en el desarrollo posterior del grupo, cierto anclaje o vínculo simbólico con esta etapa del mismo.

Aunque se trata de un caso de *communitas*, pese a algunas diferencias de carácter doctrinal, daremos otro ejemplo de cómo este trato entre las personas, a veces divergente, no implicaba un desfase de las relaciones cara a cara⁶³. Desde un comienzo ya señalé que las relaciones en el campo estaban signadas por continuas disputas de qué era lo correcto o incorrecto en relación a lo que se hacía en materia espiritual en el centro del culto y a si se respetaban las consignas que venían desde allí.

Una de las cuestiones que se argumentaban respecto del cultivo de diferentes disciplinas esotéricas era un principio doctrinal presente en uno de los himnos del fundador del culto, el *Mestre Irineu*. La frase el ‘centro es libre’ esto proviene del himno número treinta y nueve del himnario ‘O Cruzeiro’ y su primera estrofa dice así ‘*Centro livre, Centro livre / é preciso ter amor / a minha Mãe que me mandou / a minha Mãe que me mandou*’⁶⁴. Este himno, al menos su primera línea, se interpretaba de manera que mientras se siguieran las pautas rituales y se aprendieran los himnarios que allí se cantaban, esto podía ser acompañarse con otra disciplina esotérica. Por ejemplo,

⁶³ Al mismo tiempo que observaremos que la expresión ‘habitar el campo’ conllevaba algo más que pisar el suelo, encontrarse de paso por el lugar o dormir de manera permanente para poder conversar con alguien de vez en cuando. Sobre la importancia de la cuestión del espacio en la percepción simbólica, ver Bachelard (2000).

⁶⁴ El texto completo del himno (no. treinta y nueve) es así ‘*Centro livre, Centro livre, / é preciso ter amor / a minha Mãe que me mandou / a minha Mãe que me mandou // Minha Mãe prenda querida / minha Mãe prenda querida / minha Mãe prenda querida / estou con Vós eterna vida / estou con Vós eterna vida / estou con Vós eterna vida // Currupipiraguá / Eu devo chamar aqui / Eu devo chamar aqui*’.

cuando alguien intentaba decir algo sobre algún tema referido a los conocimientos que por allí circulaban, una respuesta casi indefectible era ‘el centro es libre’, implicando con esto que mientras se mantuvieran algunos límites impuestos por el ritual podía seguirse cualquier tipo de pensamiento orientado hacia lo esotérico.

Tal como ya lo hemos indicado, este cultivo de diferentes doctrinas de ninguna manera era gratuito ni se realizaba sin problemas. Por citar un caso había una pareja ‘Etelvine’ y ‘Rodolfo’ que tenían una ‘casita’ construida en un sector del campo. Ellos eran muy adeptos a la práctica de la Umbanda, por lo que a un costado de la casa habían instalado un *ponto*, especie de altar al lado de un gran árbol de eucalipto, dedicado a una deidad cultural de esa práctica, Obaluaié. Asociaban dicha deidad con un santo cristiano, Lázaro, y decían que como ellos trabajaban con la cura y éste es el santo al que se le pide por las enfermedades, ellos tenían un gran interés en tener esa imagen allí. Pues bien, quien era comandante decía que en ese sector del campo ‘...había una energía muy pesada...’, y que no le gustaba que ese improvisado altar estuviera allí ‘...porque, además nosotros estamos en otra línea espiritual, en las disciplinas orientales y en la línea de Arroxim...’⁶⁵. De manera más explícita, me refirió que,

‘...A mi parecer ellos no tienen derecho de tener ese *ponto* allí porque no están habitando en la comunidad y el lugar se encuentra abandonado. Viniendo sólo los días de trabajo o los fines de semana no se sostiene la espiritualidad que un sitio precisa, entonces los que vivimos acá tenemos que estar pendientes de qué tipo de energía está rolando en un lugar que nosotros no hicimos y que comprendemos poco porque no lo tenemos estudiado, por otro lado nosotros por ahora nos dedicamos más al trabajo del pensamiento y las cuestiones corporales de *atuación* las estamos dejando para cuando sepamos más del asunto. Yo soy muy respetuoso del Umbanda y sé de los poderes que allí se manejan, pero si alguien no puede sostenerlo de hecho no tenemos por qué hacernos cargo...’

Para entender este fragmento debemos saber que las personas que se encontraban en el campo podían circular por el mismo libremente, pero él –‘Gerardo’- en particular hacía

⁶⁵ Aquí, el comandante se refiere a otro himno de la doctrina presente en un himnario, que es una selección de varios himnarios, para realizar un rito denominado ‘trabalho de cura’ por lo que se denomina ‘hinário de cura’. El himno pertenece a Vera Fróes y es como sigue: ‘*Harmonía verdade e perdão / são os tres pontos que seguran esta união / Eu peço meus irmãos presten atenção / que o Mestre do Astral está olhando a sessão // As doenças que aparecer / é disciplina para quem faz por merecer / pedir aos espíritos curadores / da linha de Arroxim a Jesus Cristo Redentor // Ter fe e esperança no pedido / pensar em Deus e na nossa Virgem Mãe / não ter medo de morrer / e se sair correndo é pior para você // Com calma e tranquilidade / o seu caminho vai se iluminar / te lembra do velho Juramidam / Ele está sempre presente e segura tua mão*’. No poseo mucha información acerca de qué es la ‘linha de Arroxim’ aunque está relacionada con el problema de la ‘cura’ tanto en el plano espiritual como el material.

recorridas por casi todos los lugares a diario y cuando pasaba por allí sentía ‘...una vibración especial’ que no podía ignorar y esto se combinaba también con la particular relación que tenía con las personas que habían construido esa casita. Ellos eran dos neófitos que estaban casi desde los comienzos del culto y aun antes de que la práctica se trasladara allí al campo. Como, por otro lado, era el caso de casi todos los neófitos que participaban en ese momento de los trabajos espirituales: ellos eran de la idea de flexibilizar algunos criterios que se habían impuesto en la comunidad. También eran los más fervientes defensores en aquél entonces, de ‘Sergio’ y ‘Anabel’, ya mencionados y por quienes se había llegado a un acuerdo consensuado de que ellos deberían estar en Céu do Mapiá, preparando el sitio correspondiente a la iglesia de Buenos Aires. En realidad no tenían una posición muy clara acerca de qué era lo que debía hacerse con el campo. Mientras que ‘Etelvine’ sentía la necesidad de estar más tiempo allí porque decía que, pese a no estar en el centro del culto, se trataba de una posibilidad que había en Buenos Aires de vivir en contacto con la naturaleza, lugar en el que creía que era lo ideal para hacer los trabajos con Santo Daime. A esto se sumaba que ‘Etelvine’ y ‘Rodolfo’ eran adeptos a la Umbanda. Ahora que pasó el tiempo en y escribo este trabajo, me doy cuenta de que ellos no eran grandes especialistas en el culto de Umbanda. Afirmo esto porque la Umbanda tiene muchas líneas, cultores, múltiples detalles para ser explorados; pero ellos tenían cierta experiencia y manejo con la terminología que se utilizaba en este círculo. En ese sentido, sentían que la cuestión de la ‘naturaleza’ era importante y que los seres que ellos invocaban los ayudarían en diversos aspectos de su existencia: estos seres se materializaban en los alrededores de su hogar en el campo y por lo tanto tenían cierta soberanía en ese sector. Y esto es lo que incomodaba un poco al comandante en tanto que percibía esas fuerzas espirituales presentes y sentía esa zona con otra vibración ‘rebelde’ a controlar. El problema era, repito, que no sentía por parte de esta pareja un compromiso con el proyecto del campo y que eso era un desafío a su autoridad espiritual. Para esclarecer un poco más este punto, el comandante de ese entonces profundizó por qué se sentía con autoridad para evaluar el conocimiento de los miembros en esta etapa del culto en la Argentina:

‘Nosotros no nos acostumbramos de un día para otro a estar en el campo, fue toda una tarea espiritual. Imagina que nosotros siempre vivimos en la ciudad, tenemos la experiencia de la ciudad. Pero llegó un momento que la energía del Daime nos llevó a plantearnos la mudanza. Esto fue de a poco, estudiar cómo íbamos a hacer, no se trató de una decisión fácil. Pero los himnos hablan constantemente

de la ligazón con la naturaleza, eso es lo que teníamos que hacer. Lo más cerca que podemos estar de la floresta es estar acá, el himno de *Madrinha* Rita dice ‘*Eu vivo na floresta / aprendiendo a me curar*⁶⁶’, pero tenemos claro que estamos lejos de poder llegar ahí de manera concreta. Tengo el proyecto, pero estar ahí de manera permanente es todo un trabajo. Nosotros estamos al nivel de las comunidades de Florianópolis y de Mauá. Para ellos hacer trabajo espiritual ahí está bien. Es cierto que tanto Enio como Alex están allá pero después de cuánto tiempo y a través de qué estructura... Ellos están integrados de otra manera al CEFLURIS.

...Por eso para *nos* estar acá tuvimos que pasarlas, venir, elegir el campo. Todo esto estaba guiado, guiado por las fuerzas espirituales del Daime, toda la energía estaba ahí, porque nuestro lugar es excepcional lo único que tenemos que hacer es trabajarlo y lo estamos haciendo. Y la forma de hacerlo es venir trabajar, hacer los rituales, estar con los hermanos, tragarse todas las amarguras y seguir. Porque no es fácil. Ahora estamos bien pero pasamos por varias antes de poder afirmarlo y todavía estamos aquí *batalhando* la misión que es ser la Iglesia argentina.’

La justificación que se estaba dando aquí era un punto de preeminencia espiritual no sólo porque se estaba percibiendo más sobre la doctrina por haber realizado más viajes y estudiado el culto, sino que también era una cuestión de compromiso cuya señal era estar en el lugar y realizar los trabajos espirituales cotidianos. Esto era lo que generaba halo de unión y es parte de lo que trataba de explicar el término *energía*, muy utilizado por casi todos los que se encontraban en un nivel avanzado del conocimiento de la doctrina allí en el campo.

El término *energía* en este contexto parece no indicar una cuestión de fuerzas materiales, un motor que produce la electricidad. Se trata de algo difuso, que no tiene localización pero sí sensibilidad. La *energía* es una entidad que se percibe y que está vinculada a lo espiritual. Esto se entiende si se ha andado lo suficiente en el camino trazado por el culto según lo neófitos más avanzados en el periodo descrito. Esto implicaba además que se tenían desarrolladas las capacidades del espíritu que permitían establecer conexiones entre sucesos que se muestran en el mundo material, pero que no provienen de éste. Es decir que, por un lado, es algo que está, que se percibe pero no se ve directamente ni tiene un origen determinado. Todo tiene una *energía* que puede adquirir diferentes cualidades. Esta potencia podía ser buena, mala, extraña, horrible,

⁶⁶ Se trata del himno no. veinticinco del himnario de Md. Rita: ‘*Eu vivo na floresta / aprendiendo a me curar / Eu convido a meus irmãos / vamos todos se cuidar // Estou dentro da batalha / sofrendo mas estou feliz / nela estou aprendendo / o que ainda Eu não sabia // Eu não vou enganar / Eu vim e vou dizer / quem quiser passar as provas / é começar do ABC // Examinar a consciência / é a primeira lição / ter firmeza e ter amor / e amar os seus irmãos // Isto Eu digo é porque sei / pois estou examinando / é o tempo do apuro / do meu Senhor São João // Ja foi dito e lembrado / todos prestem atenção / o começo da história / vem do rio de Jordão*’.

extraordinaria, luminosa, fuerte, pesada, etc... y puede provenir de cosas animadas, inanimadas o propiamente etéreas en tanto que están relacionadas con la espiritualidad. Esto es, puede venir del Santo Daime, de cristales, lugares, personas, enseñanzas, situaciones y tiene la propiedad de ser recibida o entregada, simplemente percibida.

Los fieles usaban el término *energía* para expresar algún desatino, por ejemplo, una actitud discordante de los hermanos, por cuanto en estas ocasiones la *energía* era 'negativa'. También se utilizaba para señalar algún estado de ánimo producido por una confluencia de hechos que posibilitaran la resolución de algún ámbito de importancia: que ayudaran a comprender un corpus doctrinal problemático, o bien esclarecer una serie de hechos que hasta el momento podían parecer oscuros; en estos casos la *energía* era 'positiva'. La utilizaban también para referirse a seres individuales y a objetos materiales como dotados con atributos negativos o positivos. Por ejemplo, en ocasiones decían de alguien que ese día estaba con una mala *energía*, o cuando el episodio de finalización súbita del ritual que hemos tratado, se decía que la *energía* estaba pesada o que quien dirigía no estaba con una *energía* positiva y por ello aquel día el ritual no había salido bien. Cuando las relaciones entre las personas pasaban por una etapa armoniosa en donde había una comunicación fluida y se decían las cosas sin ocultamientos, se pensaba que en tal situación había una buena *energía*. Respecto de los objetos había practicantes que utilizaban cristales de cuarzo durante los trabajos espirituales para obtener la *energía* proveniente del Astral que, a través del Santo Daime, podía verse generada en dichos cristales. Alrededor de la construcción donde se realizaban los rituales había pequeños altares con imágenes de San Jorge y San Miguel que, se decía, ayudaban a liberar la *energía* del Santo Daime en el caso de que 'el trabajo estuviera muy fuerte', en clara referencia a los efectos de la *miração* producida por la ingestión de la bebida. Esto en referencia a la aplicación de esta categoría al espacio.

Del mismo modo, se hacía referencia a la *energía* del campo donde la gente podía hacer el trabajo espiritual porque no había interferencias en derredor que cortaran el estado producido por la reflexión mística o el estado extático del Santo Daime. Como señalamos antes, desde aquí se percibían las señales del mundo con más claridad que estando en la ciudad. Esto es lo que se pensaba en ese momento, ya que en ese espacio se situaba la conjunción de las fuerzas espirituales que acompañaban al Santo Daime, que actuaba como una cobertura protectora de la *energía* de la ciudad. A ésta se la

consideraba como confusa de manera que embotaba los sentidos, por contraste con la *energía* del campo.

Esta clase de presencia de la *energía* de la ciudad es la que preocupaba al comandante, 'Gerardo' entonces y se conjugaba en el espacio no habitado en lo cotidiano de la casita. Y cuando éste era habitado, se formaba una situación que cortaba la fluidez del trabajo espiritual porque los niveles de aprendizaje y percepción de las cosas del mundo y las espirituales quedaban desfasadas y superpuestas entre estos dos tipos de *energía*. La clase de problemas que circulaban en ese momento en la comunidad y en el grupo tomaban una forma similar. Pero es por ello, por la manera en que éstos se ventilaban, que puedo sugerir que las relaciones eran, a pesar de las diferenciaciones establecidas entre quienes conocían más de la doctrina y quienes menos sabían respecto de esto, relativamente igualitarias en cuanto a la percepción que tenían entre sí los integrantes del grupo. Esto hacía que tomara un aspecto de volatilidad la forma de organización que, hasta cierto punto, era sorprendente que pudiese tener continuidad.

Así podemos hacer una caracterización de la teoría del grupo en esta etapa de su existencia. Describo esto desde mi visión, de los hechos en ese entonces y en parte reflexionando desde una instancia muy posterior a ese momento. Entonces la interpretación que realizaré está condicionada por dos tipos de suspicacias diferentes. En primer lugar éste era un lugar dedicado al cultivo de doctrinas esotéricas que tenía como objeto principal el desarrollo el culto del Santo Daime. En segundo lugar, como este camino espiritual es lo que los había conducido a formar una comunidad, re-interpretaban este hecho como generado por las enseñanzas recibidas en este plano por dicha doctrina, pero también no podían pensar esa referencia como desligada de la serie de disciplinas alternativas practicadas y consideradas como inherentes a este camino espiritual. Por esto formaban un grupo y eran parte del culto del Santo Daime, por ser un conjunto cerrado de personas practicantes de los rituales y estudiosos de los mismos. Por ello, habiendo llegado a un punto en que sólo estaban interesados por estas cuestiones, habían formado un sistema comunitario, dado que una de las disciplinas, el Santo Daime, había provisto la idea de la 'comunidad' para contrarrestar la influencia urbana en el ejercicio dichas prácticas.

Síntesis

En este capítulo he presentado cómo fue el inicio de la investigación desde un doble punto de vista, de la *emergencia* y la *procedencia*. El primer momento se relaciona con la inserción del investigador y el segundo con la introducción a los supuestos doctrinarios del culto del Santo Daime. En este último sentido, expuse cuáles eran los significados que se adherían a la noción de comunidad a partir de dónde se realizaban las acciones en un contexto comunitario. La práctica del culto en esta instancia consistía en efectuar los rituales, aprender los himnos e incorporar la doctrina que se basa en los mismos más una incipiente actividad agrícola. En el transcurso del capítulo hicimos inferencias sobre la noción de *communitas* de Víctor Turner, en tanto que las relaciones cara a cara tenían un objetivo común y una cosmología que implicaba un cambio hacia un mundo diferente del constituido por los *habitus* de la de población urbana.

Para develar el modo de socialización citamos un himno tomado como referencia para entender cómo se forma el campo semántico que orienta el comportamiento cuando se da el aprendizaje de la doctrina. Este campo de socialización de los valores generaba nociones variadas que constituían un eje a partir de donde se estructuraban los criterios doctrinales. Me refiero, por un lado, al término *energía* cuya significación excluía, entre otras cosas, lo que viniera del medio urbano, calificándolo como negativo. Por otro lado, mencionamos la frase '*trabajo espiritual*' desde donde se medía toda una serie de criterios que estaban en consonancia con la doctrina daimista. Es decir, el trabajo espiritual era tal si estaba de acuerdo con los postulados del Daime. Todo esto era el resultado de un esfuerzo por parte de los neófitos por tratar de conciliar la doctrina del Santo Daime con los requerimientos locales lo que, a menudo, producía fricciones recurrentes. Esto nos lleva a entrar al capítulo 4 en donde veremos desde dónde, me refiero al punto de vista desde el cual, se hacían las evaluaciones acerca de la 'práctica correcta' de la doctrina del culto.

Capítulo 4

Modelo. 'Aparelho' y 'seres'

Resumen

En este capítulo abordaremos algunos aspectos doctrinales y sociales que, entendemos, están y han condicionando las acciones de los miembros en la fracción periférica del culto. Al realizar el análisis observaremos que las siguientes indicaciones de Marshall Sahlins, las 'revalorizaciones funcionales' y los 'aspectos de lo pensable' en relación con lo religioso de Michel de Certeau aplicadas sobre el concepciones cosmológicas son operativas para analizar nuestro caso. Aquí aparece la concepción nodal de entenderse 'centro del culto' como una '*Nova Jerusalém*' en donde nociones nativas como '*aparelho*' y '*seres*' son constituyentes fundamentales del mismo.

.....

Lo referido en el tercer capítulo se corresponde con un segmento del culto, el argentino, que tenía cierta teoría acerca de su práctica. Es posible decir esto porque lo estaba observando desde un punto a partir del cual percibí equivalencias pero también se trataba del lugar desde donde se argumentaba que había cierta disidencia doctrinal respecto de un sitio en donde los principios de la misma eran diferentes. Pues bien, eso que era un 'otro' a partir de donde se establecían isomorfismos y reelaboraciones en el segmento local, se encontraba como matriz en las prácticas del centro religioso, y es mi hipótesis que en este lugar había prescripciones que se presentaban no tanto como ideal sino como formas correctas de actuar. Lo que planteo aquí es que había un modelo formado por la *praxis* de las personas y una estructura que de ningún modo era determinante pero si, al menos, regulaba toda una serie de comportamientos que tenían alguna persistencia a lo largo del *continuum* temporal y en sus segmentaciones espaciales.

Para explicitar esto vamos a referirnos al trabajo de Sahlins (1988), '*Islas de historia...*', donde plantea algunos conceptos referidos a la relación entre estructura e historia y el aporte que puede hacerse aplicado al caso de los registros historiográfico-culturales de

los habitantes de las islas Hawaii. Desde este punto de inflexión es que el autor realiza una serie de observaciones referidas a la relación mencionada: que la historia tiene ciertas implicancias a partir de una cosmología particular desde donde los individuos evalúan su modo de vivir y que la estructura posee un dinamismo que hace posible su transformación. La interacción entre ambos aspectos da a las sociedades una mayor autonomía de significación en el momento de la acción, en tanto que todo aspecto de lo social, y toda sociedad, tienen una historia y la estructura que lo condiciona y cambia en la medida en que el acontecimiento lo hace posible.

Así orientados, realizaremos algunas observaciones sobre este trabajo para señalar sus implicaciones sobre el segmento argentino del culto interpolables tanto para el capítulo 3 como para el capítulo 5.

Al referirse al objeto de su trabajo Sahlins dice que:

“La historia es ordenada por la cultura de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan en la medida que van realizándose en la práctica”(ibid.: 9).

En este sentido para Sahlins la oposición que tradicionalmente sustentan las ciencias sociales entre estructura e historia se desdibuja. Por ello el autor está más del lado de entender ambas como interrelacionadas y que los fenómenos que tratan de explicar estos conceptos no se explican sin su intervención conjunta, “lo que los antropólogos llaman ‘estructura’ –las relaciones simbólicas del orden cultural- es un objeto histórico” (ibid.). De modo que pone en cuestión la noción de historia vinculada a la idea de sistema, es decir, que las sociedades están en la historia porque forman parte de un sistema mundial, que tiene su origen en un momento prístino de la sociedad. Al respecto, Sahlins dice que:

“Los elementos dinámicos en juego... siempre están presentes en la experiencia humana. La historia se hace de la misma manera general, tanto en el seno de una sociedad dada como en la interacción de las sociedades” (ibid.: 10).

A esto agrega que los significados que mueven a las personas a la acción siempre corren un “riesgo empírico”. En este sentido remarca lo siguiente:

“...las cosas se relacionan con sus signos como los símbolos empíricos son los tipos culturales. Sin embargo las cosas son más generales que los signos en la medida en que presentan más propiedades (‘más realidad’) que las distinciones y los valores mascarados por los signos” (ibid.).

Por lo que los viejos nombres adquieren significaciones alejadas de su sentido primario; esto es lo que Sahlins llama “la revaloración funcional de las categorías” (ibid.: 11). Tema que interviene en el modo en que las personas o grupos interpretan su situación en el mundo:

“Al actuar desde perspectivas diferentes, y con diferentes poderes sociales para objetivar sus respectivas interpretaciones, los individuos llegan a diferentes conclusiones y las sociedades elaboran consensos diferentes. La comunicación social constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo” (ibid.).

Bajo la consigna de “diferentes culturas, diferentes historicidades”, Sahlins plantea una distinción ideal-típica sobre las formas que se realizan en el orden cultural y en la historia que son las estructuras funcionales y prescriptivas las que, al mismo tiempo, tienen también diferentes maneras de percibir su propia historia. Asimilando lo primero a los elementos en el plano del significado que se realizan como finalidad, Sahlins señala:

“Los órdenes performativos tienden a asimilarse a circunstancias contingentes, mientras que los prescriptivos asimilan, en cambio, las circunstancias a sí mismos, mediante una especie de negación de su carácter contingente o circunstancial” (ibid.: 13).

Aquello que el autor plantea aquí es que ambos aspectos se relacionan y que, a pesar de que entendamos desde la disciplina que lo prescriptivo son normas reificadas que se reproducen en la acción, éstas están sujetas al cambio a través de las estructuras performativas : “...bastante literalmente un ‘estado de cosas’, creado por los actos mismos”(ibid.: 36) que ‘significan’ dicho estado de cosas en un presente. Esto implica que las relaciones se crean a partir de la práctica y no como un elemento cosificado del sistema:

“No pretendo en realidad que se ignore la interacción de la estructura y la praxis, sólo para reservarle un lugar teórico adecuado, es decir, como proceso simbólico. Con todo, la cultura... está concebida para valorizar simbólicamente la fuerza de la práctica simbólica”(ibid.: 45-46).

Afirmando esto, entonces, el autor admite que puedan manifestarse todas las categorías del mundo estudiado y que, al mismo tiempo, éstas se “valoricen funcionalmente”. Aquí veremos algunas de las áreas problemáticas que estamos destacando del trabajo de este autor que nos permiten evaluar, como ya lo indicamos en el capítulo 3 que trata cómo era la dinámica del grupo en el campo como la relación de ésta con su desarrollo en la ciudad.

Me permito otra observación de carácter también teórico y que es complementaria con lo reseñado respecto del trabajo de Sahlins. El tono de este capítulo 4 que se vincula también con las ideas de Michel de Certeau acerca de qué es lo que vuelve pensable alguna región de lo social en relación a lo religioso (1993: 121) que, en este caso, se manifiesta en las divergencias de criterio acerca de lo doctrinal en el centro del culto y lo que se hacía cuando llevé a cabo mi relevamiento etnográfico tanto en el campo como en la ciudad.

El momento que hemos tratado sobre el desarrollo del grupo en el campo es algo que no se encuentra directamente mencionado y que he expuesto de esa manera porque así se presentó en esta primera etapa de la investigación, esto es, como ‘valorizaciones funcionales’ o, en terminología de Boas, como lo exotérico respecto de las referencias del centro religioso. Me refiero a los aspectos doctrinales y sociales que se hacían explícitos directamente porque se guardaban como secreto, se reconocían de manera imperfecta o directamente se desconocían. Esto siempre tomado tanto desde quienes se consideraban a sí mismos como portadores del conocimiento en la comunidad argentina respecto de quienes llevaban adelante la doctrina en el centro religioso. Como lo he dado a entender, no es que los primeros en Argentina no se encontraran en algún tipo de trabajo espiritual pues de eso se trataba, aunque sí planteo que es posible establecer algunas divergencias respecto de lo que la doctrina propone si lo pensamos desde lo que en el centro se postula como criterios de un mundo de la vida, que en el modelo de Sahlins serían las estructuras performativas que van a ser sujeto de la ‘revalorización’.

Me refiero a ello porque caracterizar al grupo que relevamos como una *communitas* traía enormes problemas debido a que había profundas disputas acerca de quién era el que merecía dirigir los trabajos espirituales, lo que estaría en contradicción con la versión prístina de la anti-estructura. Si nos atenemos a la concepción idealista de una anti-estructura, las relaciones básicas deberían establecerse por los nexos inmediatos sin que pesara sobre ello ninguna consideración tendiente al desequilibrio entre las partes

interactuantes, en la medida que para la *communitas* es necesario este estado, pensando en las ideas de Víctor Turner respecto de los ritos de pasaje y la *liminalidad* o el espacio que significa siempre estar entre los mundos de la estructuración social.

Aquí vale retomar, entonces, la observación de Michel de Certeau. Aunque el autor elabora las disquisiciones acerca de qué es lo que vuelve pensable algo lo está haciendo en relación a la práctica historiográfica y sobre el tema de los cambios de prácticas religiosas en la Francia de los siglos XVII y XVIII, creo que la heurística que propone ayuda a articular -si tenemos en cuenta también los análisis de Sahlins- lo que decimos acerca de qué tipo de relación existe entre el desenvolvimiento del grupo en el campo y su paso hacia el medio urbano. Ya que se trata de entender qué es lo que se presenta como problemático al considerar lo que significa el camino espiritual tal como se difunde desde el centro del culto, y las reelaboraciones que son las que ponen en cuestión las nociones básicas del mismo cuando éstas llegan a la periferia, se trata de saber, entonces qué es lo que sucede como ortodoxia en el mencionado centro.

En referencia a estos interrogantes, de Certeau (1993: 127) señala que “la identificación de estos sistemas es evidentemente relativa a condiciones y a modelos de investigación” y hace intervenir “las modificaciones sociales y cambios en la axiomática del obrar” (ibid.) basadas en tres aspectos. En primer término la constitución del sistema religioso como diferente, que aquí analizamos como integrándose con otros sistemas⁶⁷ como puede ser alguna doctrina de las denominadas ‘new age’ o el ‘yoga’ u otras. En segundo lugar una nueva formalidad de las prácticas que:

“...permite captar estas transformaciones estructurales al nivel mismo de las conductas religiosas y de su funcionamiento, sin tener que pasar necesariamente por las ideologías que elabora una elite intelectual” (ibid.).

De todos modos esta recomendación no excluye lo que aquí se refiere como formando parte de las ideologías que elabora la elite. En tercer lugar, el de “...cómo por una parte las prácticas y las ideologías se articulan en un caso particular, y, por otra parte,

⁶⁷ Michel de Certeau al referirse a la dinámica religiosa de los siglos XVI y XVII en donde trata con lo que se ha denominado la descristianización de la cultura dice ‘Aquí vemos constituirse como distinto del sistema ‘religioso’ un sistema político y después económico en un tiempo en que... el cristianismo condiciona todavía el curso general de la filosofía. Otra combinación social de sistemas distintos, al mismo tiempo que otro aspecto de lo pensable, se insinúan poco a poco en el elemento todavía masivamente religioso (lo que no quiere decir necesariamente cristiano) de la población francesa.’ (1993: 127). Hago aquí una superposición de mi caso en tanto que existían los mismos aspectos funcionando en el traspaso del campo a la ciudad, sin necesariamente seguir a rajatabla lo que sucedía en el centro del culto.

cómo se realiza el paso de un tipo social de articulación a otro” (ibid.). Este último punto es el eje del capítulo 5 del trabajo y se comprende cuando interpretamos qué es lo que sucede y se piensa en el centro del culto pues ello necesariamente influye en el devenir de las iglesias periféricas. En síntesis al referirme a lo anterior quiero indicar el paso de un tipo social a otro de modo que las cosas se articulan de una manera diferente al tratar de emular la práctica en el centro del culto del Santo Daime, cuestión que estaría ya del lado de lo que se debería hacer, o lo performativo, y de la relación que esto tiene con las diferenciaciones entre un sistema y otro.

En este punto pienso que lo que decimos acerca de las relaciones entre los hechos y el concepto no deja de ser una adecuación a un modelo ideal que nunca es idéntico a las interacciones que suceden en concreto. Por ello, al mismo tiempo, me permito describir al caso particular como una tendencia, como una oscilación entre los estados de estructura y *communitas*, pero donde esta última es sin duda el estado al cual pretenden aspirar los que se consideran hermanos de la doctrina y es la base, el fundamento, del camino espiritual y de esto se trata el aspecto de lo pensable del que nos habla de Certeau ya que debemos determinar qué es lo que se discutía como válido o inválido respecto de la ‘ortodoxia’ y sobre esto es de lo que nos ocuparemos a continuación.

Hemos hablado en el capítulo 3 acerca de la espiritualidad y lo que ello significaba, aunque también vimos que debía hacerse en el contexto de una comunidad. Es como si se tratara, en definitiva, según lo que se decía entonces, de formar una comunidad de pensamiento en una comunidad terrenal y para ello había que estar en el camino espiritual. De no ser así, las cosas podrían caer en una exoteria tan completa que, a juicio de algunos neófitos, continuar así como se estaba manifestando en ese entonces, era alejarse de la espiritualidad y caer en un saco de ‘revoltijos místicos’ y de comercio sin finalidad. Como dijo un neófito, ‘...no se puede estar en una *briga* (pelea) constante que entretenga el pensamiento con cosas que sólo provienen del mundo’.

Una de las cuestiones que se suscitaban entre los integrantes del grupo era cómo lograr cierta independencia respecto de las actividades del exterior, puesto que mantener el lugar tenía sus costos y, aún siendo gente de situación acomodada, pretendían conseguir algún nivel de autonomía realizando una determinada actividad en el campo que rindiera frutos económicos. Después de varios ensayos con distintos emprendimientos agrícolas, una plantación comenzó a dar resultados. Esto trajo aparejados algunos problemas en cuanto a la distribución de poder dado que los dueños del campo, que

también se hacían cargo de comandar los rituales, ahora sumaban y manejaban los hilos de la plantación. El conflicto era el siguiente, planteado en sus propios términos: ‘siendo que somos una comunidad dedicada al trabajo espiritual con Santo Daime y que hay varios hermanos viviendo aquí (en el campo) ¿cómo va a ser la utilidad del dinero que produzca la plantación?’⁶⁸.

Las soluciones en disputa eran, I) que se utilizara para consolidar la iglesia en el lugar; en teoría esto era para liberar las cargas pecuniarias de los hermanos y permitir a quienes vivían en la ciudad una mayor incorporación a la vida comunitaria; II) que las utilidades se emplearan para consolidar un punto o un lugar en Céu do Mapiá para que los hermanos pudieran trasladarse hacia allí. Esto último implicaba que la iglesia del sitio continuara siendo sustentada por la suma de los recursos propios de cada neófito.

En medio de estas discusiones generadas por el éxito del emprendimiento es que se produjo la visita del líder máximo de esta línea del culto, Alfredo Gregorio de Melo, con algunos acompañantes, ocasión en que realizaron tres rituales del culto. En esta oportunidad varios hermanos le hicieron consultas acerca de las posibles soluciones al problema suscitado, y la idea general de este líder era que se adoptara una actitud intermedia, cuestión a la que el comandante argentino en ese momento no adhería completamente ya que él era partidario de reforzar primero el emprendimiento y, cuando esa situación estuviera dada, recién allí, argumentaba, se podría hacer algo en otro sentido. Pensaba que una vez que la producción de la plantación comercial estuviese consolidada esto, daría mayor consistencia a la actividad espiritual de la comunidad.

Lo pensable

Antes de continuar con la interpretación de este episodio y relacionarlo con la primera parte, es necesario para la finalidad del trabajo introducimos en ciertos aspectos doctrinario-políticos y cotidianos de la vida del culto. Es posible hacer esto porque en el momento de la visita del líder a la comunidad en Argentina lo consulté acerca de la posibilidad de continuar mi investigación en el centro de Céu do Mapiá, autorización que me fue concedida.

⁶⁸ Aquí es desde donde podemos hablar que comienza lo que de Certeau denomina un ‘aspecto de lo pensable’ teniendo como referencia la ortodoxia del culto.

Mi intención al hacer esto es exponer cuáles son los postulados que posibilitaban la discusión entre estos miembros para dar cuenta qué tipo de prescripciones o actitudes se consideraban desviadas respecto de la doctrina del culto. Es decir, las discusiones no implicaban tanto una impugnación a la actividad agrícola sino que se estaba cuestionando la autoridad establecida en la iglesia argentina de ese entonces.

Esta era la situación al tiempo de mi viaje a la región amazónica. Lo que sucedía en la comunidad argentina en un punto era comprender el sentido de los postulados doctrinarios y si lo que se hacía estaba de acuerdo con ellos, o sea si las pretensiones de validez de los distintos actores estaban de acuerdo con la doctrina. Trataremos de esbozar esto en lo que resta de esta parte del trabajo.

Desentrañar esta cuestión no fue sencillo: al llegar a Céu do Mapiá me instalé con el que había sido el hermano mayor en disputa, ‘Sergio’ (ver capítulo 3), pues se suponía que todo aquél que iba desde Argentina hasta allí debía contactarse con quien estaba, se entendía, ‘sosteniendo el sitio’⁶⁹. En Céu do Mapiá tenía como actividad principal trabajar con ‘Juan’ que en aquel momento era el encargado principal de elaborar el Santo Daime, es decir, era el *feitor*.

Esto resulta de importancia porque ‘Juan’, el *feitor*, que también era argentino, vivía en un estado de permanente conflicto con las familias más tradicionales del culto, ya que eran las que participaron junto con el líder fundador, *Padrinho* Sebastián, de la apertura del lugar en la selva que iba a erigirse como la *Nova Jerusalém*, cuyo nombre terrenal sería Céu do Mapiá. Este *feitor* buscaba un reconocimiento mayor por parte de los miembros históricos el cual podía traducirse, en una mayor participación en algunas decisiones doctrinales como la apertura de iglesias o ser tratado como *compaide*, término que utilizado exclusivamente entre estas familias tradicionales.

No es que ‘Juan’ careciera de importancia en la comunidad de Céu do Mapiá, todo lo contrario, dado que en ese entonces era *chefe de feitores* (jefe de *feitores*) esto indicaba que se trataba de alguien con peso en ciertos contextos y decisiones referidas a la elaboración del Daime. Además, tenía otras responsabilidades que hacían de él alguien muy tenido en cuenta por la gente⁷⁰. También existía, al menos en el momento en esta etapa en la comunidad de Céu do Mapiá, una dinámica entre las familias más establecidas por captar neófitos noveles que pasaban por este lugar. ‘Juan’ estaba inmerso en esta dinámica, que incluía actitudes tendientes a prevalecer en cuanto a la

⁶⁹ En la jerga daimista se dice ‘sosteniendo la barra’.

⁷⁰ Por ejemplo era encargado de la sala de auxilios de la comunidad y era muy respetado también por eso.

formación de seguidores, aunque por ser extranjero y tener una relación conflictiva, se encontraba en una situación muy especial.

Según pude relevar el mismo *Padrinho* Sebastián lo dejó como encargado de la elaboración de Santo Daime, por lo que esto también hacía que tuviera ciertas resistencias de los más tradicionales, que se remontaban a relaciones previas a su ingreso en el estudio espiritual de la doctrina. Pues bien, al tener cierta importancia entraba en los conflictos propios de las luchas faccionales por la búsqueda de reconocimiento. Él tenía conocimientos que aportar a quienes llegaban, por encargarse del *feitio*. Quien permanecía con él podía entrar en el *estudo do feitio* y esto se hacía trabajosamente pues era un tipo de conocimiento celosamente guardado que no era dado fácilmente. Esto se debía en parte a que los *aparelhos* (como veremos más adelante en este capítulo) debían lograr una conformación adecuada para poder llegar a conocer los procesos propios del *feitio*, en tanto que allí se elaboraba el sacramento clave del culto y la doctrina. Dado que casi todos los que llegaban tenían que entrar en tratos con él para obtener el Daime o al menos establecer algún tipo de contacto, esto le daba cierto poder en el lugar. De modo que no se trataba de una persona más sino que todos en esta línea de la doctrina lo conocían y lo tenían como referente al menos cuando hacía esta parte de la investigación. Esto le producía roces con las personas que se consideraban como portadoras del legado que *Padrinho* Sebastián les había encomendado. Por eso no establecían muchos contactos con él y su interacción cotidiana, con un número importante de personas en Céu do Mapiá, se limitaba a los saludos de cortesía.

Lo que sucedía era que permaneciendo con esta gente se reproducían muchos de los mismos problemas que se habían producido en el grupo argentino del culto, por ejemplo ocultaban información o me reprobaban si hablaba con alguna otra persona en una clara actitud perlocucionaria o estratégica, lo que a los fines de la indagación etnográfica no era una situación muy cómoda. Esto ocurría principalmente porque ‘Juan’ y el hermano mayor ‘Sergio’ hacían las veces de filtro entre mi condición de recién llegado y la mayor parte de la vida de Céu do Mapiá, por verme en la obligación de tener que habitar el punto argentino, también era integrado por quien había sufrido profundas disputas con el comandante de la iglesia argentina en su momento (ver capítulo 3). Tal como veo la cuestión ahora, podría afirmar que él pretendía que me mantuviera en un nivel superficial de conocimiento de unas pocas personas para no percibir la rica realidad de Céu do Mapiá. Su actitud estratégica en cuanto su lógica se basaba en que nadie

supiese más que él, para poder seguir sosteniendo el derecho de considerarse el más conecedor frente a los hermanos argentinos.

Esto era más o menos natural que sucediera así ya que la mecánica de la llegada de los neófitos tenía en ese entonces ese destino. Es decir, la gente que llegaba tenía asignado un lugar que generalmente era un lote despejado cerca de la *vila* y donde los fieles de cada iglesia encargaban a las personas del lugar la construcción de una casa para recibir a los neófitos que se proponían estar allí un tiempo. Por lo menos en este lugar el procedimiento se había institucionalizado así, aunque siempre había resultado problemático porque ‘Sergio’ quien parecía poseer cierto carisma entre los hermanos locales no parecía tener la misma suerte allí en el centro, hasta tal punto que de quienes habían ido allí nadie se había prestado a permanecer más que unos tantos días. En cuanto conocían a alguien de Céu do Mapiá que los recibiera, se iban del lugar así como habían llegado. Las explicaciones que se daban era que no había una ‘buena energía’. Pero luego de varias conversaciones con la gente, llegué a la cuenta de que veían que tal vez este individuo, que había estado sólo unos cuantos meses, quería emular los padrinazgos de los más tradicionales de la comunidad, lo que causaba la impresión de estar desfasado respecto de la dinámica de la comunidad mapiense. Las palabras de un neófito son significativas al respecto:

‘Yo estaba en el punto⁷¹ /argentino/ pero imagina que aquí no tenemos porque esperar que a alguien se le ocurra hacer algo para poder empezar a integrarnos en la comunidad. Acá los roles están claros. Sabés que *Padrinho* Corrente está ahí y *Padrinho* Alfredo siempre está cuando no se encuentra de viaje. *Madrinha* Rita siempre presente y los otros que también siempre están y todos siempre te reciben con la mayor alegría. Entonces no sé porqué tenemos que aguantar algunas ínfulas de un hermano que respeto mucho pero que no está por sobre de ninguno de nosotros en lo que está pasando como trabajo espiritual aquí en Mapiá. A mí me parece que podemos aprender más con ‘Juan’ directo o con Seu Roberto o con quien sea sin tener que pasar tantas *peias*⁷² de trato...’

Dado que éste era el estado de cosas, me propuse cambiar el lugar que ocupaba hasta ese entonces dentro de la geografía mapiense y casi por casualidad logré la confianza de la familia más importante del centro después de la del líder, aunque tenían diversos puntos de contacto entre sí. Además, en cierto sentido, se podía hablar de una misma

⁷¹ ‘Punto’ (en portugués *ponto*) indica lugar o sitio donde se establece algún mojón o hito significativo, por ejemplo también se hablaba del *ponto de Florianópolis* o del *ponto de Mauá*, esto quiere decir que allí estaban las personas que venían de Florianópolis o Mauá.

⁷² Una traducción aproximada de *peia* sería ‘molestia’ o ‘situación oscura’.

familia por los múltiples lazos que las unían. El modo en que me relacioné no deja de tener importancia ya que es relevante para entender cómo eran allí las relaciones sociales y el aspecto sociológico de esta comunidad amazónica. En Céu do Mapiá es una costumbre hacer trabajo comunitario todos los lunes (*segunda feira*). Allí se concentra toda la fuerza de trabajo en una serie de actividades que importan a toda la comunidad y principalmente en el centro de la *vila* /de Céu do Mapiá/, ya que allí es donde llegan todos los neófitos de las iglesias periféricas. Por eso este lugar debe estar siempre en buenas condiciones por lo que se emprenden tareas de mantenimiento general, así como tareas de construcción de la iglesia, que en ese entonces aún estaba sin terminar. En una de estas ocasiones es que conocí a quien me recibiría en su colonia por el resto de lo que duró mi primera y segunda estadía en este centro. De mis notas extraigo este episodio:

...Estábamos cortando el pasto de los caminos de la *vila* con otros camaradas y uno me dijo que fuéramos con *Seu Roberto* que con él se estaba de buenas, por lo que fuimos a otro sector más cerca del *igarapé*, allí había un grupo de gente trabajando puesto que por ser *segunda feira* todos lo hacían. Allí estuvimos el resto del tiempo que nos quedamos del día, con ellos también fuimos a la *geral*, para volver luego a la faena. Después de lo realizado vino un *parceiro* (compañero) y me preguntó *¿qué lhe pareceu Seu Roberto?* A lo que le respondí que en realidad no lo había visto o no me había percatado de él. Me respondió que él había estado con nosotros....

...(más adelante esta persona vino) para decirme que *Seu Roberto* me convidaba a trabajar con ellos a su colonia en la *colheita* de arroz. Para mí esto es excepcional pues me dio la posibilidad de conocer gente del lugar y puesto que pertenecen a la familia más importante luego de la de Alfredo... ...A ellos le resultó algo de gracia que no lo haya reconocido aquél día en la *murtirão*, aun estando con ellos recién a la hora del almuerzo me enteré de quién era *Seu Roberto*. Para esto estaba entrando a la casa y le pregunto al *parceiro* *¿cadé Seu Roberto?* Y resulta que era el mismo que estaba trabajando junto a nosotros y que lo había tomado como uno más, cosa que era de su agrado. *‘Cadé Seu Roberto? Seu Roberto Sou eu!’⁷³*. Me respondió quien estaba frente mío riendo.

De aquí en adelante comencé a relacionarme con esta familia hasta el punto en que me recibieron en su colonia, como ya lo mencioné, para los trabajos del día a día y aprender el trabajo espiritual con ellos. Esto es importante en este contexto porque desde ese momento pude ver desde otra perspectiva lo que sucedía en Céu do Mapiá. Lo que antes me parecía algo que crecía sólo en torno al *feitio*, ahora se veía acrecentado y se presentaba en lo que, por lo menos desde mi punto de vista, era una dimensión más

⁷³ Textualmente en castellano: ‘¿Dónde está Don Roberto? Don Roberto Soy yo!’

interna, pues estas personas tenían relaciones aparentemente más estrechas con las distintas familias de Céu do Mapiá.

La gente trabajaba la tierra, tenía sus plantíos y gran parte del trabajo espiritual se basaba en la forma de vida que llevaban. Esto es que la realización de los rozados y obtener de los mismos la subsistencia era considerado en gran estima por ellos por cuanto no introducían en el '*aparelho os alimentos de outros ou dos que se procuran na rúa*', refiriéndose de este modo a las mercancías que se compraban en la ciudad. Esto es destacable porque era importante la mayor independencia posible de todo cuanto viniera del exterior. Veamos un ejemplo a partir de mis notas:

Si pudiésemos sintetizar en qué consiste la historia de la vida de este lugar y de estas personas sin contar algunas ocasiones en que se desvían de la norma al momento en que está transcurriendo el tiempo de las plantaciones sería así: A la mañana se desperezan y se toma un té aproximadamente un poco antes de las seis de la mañana, de ahí a desarmar la trampa de caza por el peligro de la *espingarda* (escopeta); ordeñar las vacas y soltarlas para que se alimenten, si no tienen buen pasto hay que ir a buscar algún *capín* para darles, desde aquí a la huerta, para atender las pocas verduras que crecen allí ya que para obtenerlas hay que regarlas y abonarlas muy bien, de allí al rozado a *capinar* o coleccionar, o entrar en la selva para tirar alguna madera para cercos o similares. Arrancar un poco de roza para el almuerzo o la *refeição* (complemento dietario del desayuno), a las diez horas la *refeição* con alguna *macaxeira* (mandioca) o arroz con porotos, si se está trabajando en el *açoude* (dique) que siempre precisa alguna reparación, en el *açoude* hasta al almuerzo, después del almuerzo una pequeña estirada y salir en seguida nuevamente al rozado a mantenerlo, aquí puede pasarse toda la tarde, al anochecer otra vez a la huerta a regar, después amarrar y acorrallar el ganado, de aquí a buscar el sendero de los animales de caza al sendero de la selva y armar la trampa, tomar un baño al anochecer. De aquí en adelante aproximadamente a las ocho una buen café y cantar la oración. Después de la oración un poco de conversación hasta la cena, luego de la cena a dormir hasta el otro día. Esto cuando ya está el rozado hecho si no las actividades cambian, son un tanto distintas en la época de lluvias o cuando se hace *feitio*, mas por lo demás esta rutina es sólo interrumpida por los días en que hay *concentração* o himnario.

Claro que determinar esto en una nota me llevó varios meses de dos temporadas y aquí estoy obviando una innumerable cantidad de detalles que están en relación con la interacción: las personas como en cualquier otro lugar tienen múltiples intercambios al nivel de las relaciones, aunque esto que describo es el paradigma de lo que debe hacerse como condición básica del camino espiritual, tal como lo entiende en la vida diaria la

gente más tradicional dentro del culto, y que toma como forma de vida muchos de los aspectos que pueden encontrarse entre los campesinos amazónicos⁷⁴.

En cuanto a lo que decían respecto del duro trabajo y de confrontación con la selva en lo cotidiano, se referían a esto como que se estaba preparando el *aparelho*. Esto implicaba más que someter el cuerpo a las inclemencias de la selva, prepararlo para instancias que no tienen relación exclusiva con el trabajo manual, que aquí también se toma como espiritual en tanto éste es el modo que proponía el *Mestre Irineu* y que *Padrinho Sebastián* decía debía hacerse. O sea trabajar y ganar conocimiento sobre los secretos de la selva para depender únicamente de los recursos que ésta puede ofrecer. Y esto es lo que la gente hacía en tanto que consideraban de menor rango recurrir a algún recurso comprado por cuanto se consideraba una suerte de contaminación que llegaba a lo espiritual y que iba en detrimento del poder que se podía conseguir en contacto con los seres de la floresta. Además se trataba del contacto con la selva dado que es el lugar donde se vive y el lugar que se transita después de los rituales, lo que supone toda una preparación sea que se haya nacido allí y o se viniera de afuera. Dos pasajes de mis motas muestran a qué me refiero:

El estado físico es muy importante por cuanto la selva exige que así sea. Cuando se entra a la floresta innumerable cantidad de insectos se abalanzan sobre uno. No es que yo como neófito principiante y que además jamás he estado en la selva hasta ahora sienta los insectos y el calor que son presentes sin solución. Ellos que prácticamente han nacido aquí y son parte de este entorno no dejan de quejarse de este tipo de castigos que son los mosquitos, abejas, avispa, termitas y hormigas que se meten entre las ropas hasta tornarse inaguantables, sólo que hay que aguantarlas porque no hay forma de evitarlas, Si se está abriendo un sendero, las hormigas y termitas que anidan en los palos mas angostos que son los que se cortan caen sobre el cuerpo y como dicen aquí muerden sin cesar y sin cesar producen pequeñas lastimaduras sumamente molestas a las que hay que acostumbrarse, en realidad a convivir porque a esto jamás una persona puede acostumbrarse nunca. Todo esto va fortaleciendo el '*aparelho*' para la tarea espiritual: '*quanto mais temos fortaleza de estar aqui na nossa floresta mais aguentemos o que o Daime ten para mostrar*'⁷⁵. Aun así todo tiene su belleza aunque puede aterrorizar por momentos cuando se piensa en las víboras y otros animales que asustan al desprevenido.

...Cuando se vuelve de los trabajos es que atemoriza un poco, por la oscuridad porque aun estando abiertos los caminos el bosque es muy tupido, por eso se vuelve en grupos de los rituales por la noche porque '*pela força do Daime a*

⁷⁴ Esta cuestión y otras que estamos describiendo aquí han sido trabajadas en mi tesis de licenciatura 'La formación y expansión de un culto brasileño' y en el capítulo 2 del presente trabajo.

⁷⁵En castellano es: 'Cuanta más fortaleza tenemos para estar aquí en nuestra selva, el Daime tiene más para mostrarnos'.

floresta é muito (grave) os seres poden lle aparecer'... ... Según me contó un parceiro, un día estaba volviendo por la noche del feitío y en un recodo de la selva se le apareció el arcángel Gabriel '...nesse canto plantei um jagube'.

En este periodo de transición, es decir en el momento en que me encontraba empezando a trabajar más estrechamente con estas personas y bajo los auspicios que acabo de esbozar, es que los neófitos del culto en su vertiente argentina que llegaban de visita al centro me informaban que el campo en Argentina se había cerrado como iglesia y como comunidad, aunque la producción agrícola fue continuada por los 'ex-comandantes'. Esto lo hicieron separados de la práctica del culto y los feligreses, en su totalidad, continuaron trabajando espiritualmente en la ciudad, hecho que no me tomó muy por sorpresa. Esto hecho no estaba fuera de mis expectativas en la medida en que ya tenía idea de los problemas que se estaban produciendo y que eran previos a mi llegada al culto. De estos problemas tomé conciencia a un tiempo de haber comenzado la investigación, algunos de los cuales se señalaron en la primera parte. En efecto, se trata justamente de entender por qué sucedió esto por cuanto parece posible sugerir que este tipo de sucesos pueden extrapolarse a la dinámica social y simbólica de la totalidad de la periferia del culto, o sea las divisiones y creaciones de nuevas iglesias o lugares para la práctica del culto a partir de una instancia anterior.

Para continuar con lo que veníamos argumentando mi sorpresa fue que el padrino con quien me asocié durante prácticamente toda mi estadía en este centro tampoco la consideraba una situación extraordinaria. Esta gente sabía de esas cosas. Al menos con las personas que tuve algún contacto y que podemos considerar como iniciadoras de esta comunidad, todas estaban al tanto de las escisiones, conflictos, pequeños problemas que se producían en las iglesias de la periferia y a todos ellos les parecía algo natural y estaban alertados de que, en tal o cual lugar, podía pasar algo en este sentido de conflicto y ruptura. Cuando llegué allí no me percataba de estos sucesos pero después de transcurrido un tiempo constaté que los neófitos que iban llegando contaban de los sucesos a los diferentes padrinos y, por más pequeño que fuera el detalle, éstos se informaban bien y después se lo transmitían unos a otros en conversaciones personales y como una cuestión sistemática.

Esto era así hasta el punto que este tipo de informaciones eran tenidas como una especie de obligación entre ellos protagonizando muchas de las conversaciones cuando algo sucedía. Podemos tomar como ejemplo el caso típico de un hermano que hubiese visitado varias veces el centro por lo que resultaba conocido, creaba un punto o iglesia o

bien se iba a trabajar espiritualmente de una iglesia a otra. Si éste llegaba de nuevo al centro le preguntaban qué había sucedido y así se armaba la historia y la explicación del caso. Como este tipo de situaciones son bastante comunes en general pero en rasgos particulares, tienen una gran cantidad de ejemplos para comparar, entonces al conocer los detalles del suceso lo consideran un ‘caso’ más. En muchas conversaciones a la hora de la cena he oído lo que se decía acerca de cómo alguien había abierto algún *ponto de trabalho*⁷⁶, porque no le gustaba la forma de trabajo de ‘tal’ o bien porque ‘fulano’ se mudó y no quería dejar de trabajar en la doctrina y por eso estaba empezando a formar una iglesia. Con esto quiero decir que no estaban pensando lo que le sucedía a alguien de manera azarosa sino que tenían un horizonte desde el que emitían sus juicios.

El tema aquí es comprender el porqué de este conocimiento y el sentido de evaluación para saber si una persona tiene consistencia en lo que esta haciendo al fundar un nuevo centro de trabajo espiritual. Siguiendo estas líneas lo primero para tener en cuenta es la noción de *aparelho* ya mencionada en la primera parte y de la que he tomado nota hasta aquí en varias ocasiones. Es una palabra que se utiliza indefectiblemente en numerosas oportunidades durante una conversación. Se la puede considerar como nuclear para entender y caracterizar la cosmología que sostiene la doctrina la cual necesariamente va a ser una comprensión fragmentaria.

Cuerpo y aparelho

La traducción del término *aparelho* al castellano es propiamente ‘aparato’ y *aparelhar* es estar preparado para alguna cosa, aunque aquí se utiliza de un modo diferente. Se usa para designar al cuerpo humano, pero no como una individualidad, algo que posea un ‘yo’ o una identidad, sino que es como un objeto, tal como indicaría la traducción. O sea que el cuerpo es una especie de recipiente-máquina que debe ser mantenido en condiciones para hacer lo que debe y esto es lo dictado por el culto. Por eso el sentido que aquí se le da es el de un instrumento, pero para que ese instrumento sea tal, es decir un *aparelho*, tiene que reunir varias condiciones.

⁷⁶ Se denomina así a los lugares donde se realizan rituales del culto pero que no llegan a estatuto de ‘iglesia’.

Un cuerpo no es un *aparelho*, como *aparelho* tiene que prepararse, formarse. Esto viene de lo que se entiende que los individuos traen hacia sí, o llevan consigo, seres espirituales que toman el cuerpo o se incorporan en él sin que se perciba. Para lograr percibir estas energías que se incorporan en el cuerpo, lo que se denomina *aparelhar*, el cuerpo debe curtirse y saber manejarse en el entorno la selva, con lo cual se va transformando en *aparelho*. Hasta aquí la preparación del *aparelho* es tomar conciencia de lo que está sucediendo con él. Si se desconocen los límites en que éste se encuentra condicionado por el medio natural, no puede ser un *aparelho* formado, ni tampoco puede haber seguridad de que pueda tener algún dominio de las energías que éste expande hacia sus congéneres. Entonces el primer trabajo de los individuos que llegan a la doctrina es procurar preparar el *aparelho* para expandir lo que la doctrina dice a través de los himnos, y para conseguir esto⁷⁷ es condición indispensable tomarse el trabajo de exponer el cuerpo a todo tipo de inclemencias producidas por el contacto con la floresta, para tomar conciencia de las fuerzas y debilidades personales. A partir de aquí puede decirse que el individuo empieza a conocerse como tal perteneciente a la doctrina y a pensarse como *aparelho*, es decir, que esté en condiciones desligarse de la individualidad para que, en el momento de los rituales pueda manifestarse la luz divina a través de él y ninguna otra cosa más. En el transcurso de este estudio, que va transformando un cuerpo en *aparelho*, se va dando un proceso de conocimiento de qué es lo que se *aparelha*, entonces así la persona que consigue este estado espiritual de conocimiento de las energías presentes en él, en cierto sentido, puede controlarlas y hacer que se manifiesten como un acto de voluntad y no en cualquier momento.

De modo que no cualquier *aparelho* puede lograr esto sino aquellos que han conseguido ver la distinción entre las cosas del cuerpo y del espíritu, que es donde el *aparelho* actúa como unidad entre éste y la carne. Pero por ser *aparelho* la parte biológica del individuo no deja de ser un cuerpo. Es distinto, por ejemplo, decir que el *aparelho* está *trabalhando* en el sentido de que está en una *performance* ritual conectándose con los seres, que decir *el corpo caiu no chão*, es decir en el momento de la caída al suelo durante la mencionada *performance*. Cuando se está en una *miração* fuerte que lleva a la persona a tomar esa posición, se habla de cuerpo y no de *aparelho*. Este último sólo es tal si está en posición de *trabalho* o denota firmeza en su andar por la floresta.

⁷⁷ Puesto que la espiritualidad se encuentra en relación con la naturaleza, que es donde se manifiesta la Divinidad.

Pero esto no es lo único pues dice el himno *‘quem só vê o aparelho / é mais difícil de chegar’*⁷⁸, indicando con esto que no sólo debemos quedarnos con la visión que nos proporciona la síntesis del *aparelho* sino que ésta encierra alguna *atuação*⁷⁹, que está *aparelhando* alguna enseñanza, a pesar de que una conducta dada pueda parecer exótica. Por ello si es un *aparelho* está sucediendo algo para ser visto y debe ser interpretado. Debemos tener en cuenta que, llegado a cierto punto, en las conversaciones de los miembros históricos o avanzados en el conocimiento espiritual cuando se refieren a su cuerpo, sólo lo hacen en términos de *aparelho* y muy raramente utilizan *corpo*, aunque aparezca también esta palabra en algunos himnos⁸⁰.

Saber esto y tenerlo en consideración resulta importante para emprender la realización de la cosmología del culto o de lo que sostiene el trabajo espiritual con el Santo Daime. Ya que lo que se aprende aquí deberíamos entenderlo como una realidad en los términos de la doctrina desde el momento en que el cuerpo ha empezado el proceso de limpieza y cura. En la medida en que el mismo comienza a transformarse en *aparelho*⁸¹, es que el trabajo espiritual puede darse por iniciado. Esto no contradice lo que dijimos en la primera parte sólo que hay una superposición de sentidos, ya que aunque se piensa igual acerca del trabajo espiritual, las significaciones y el contenido son diferentes. En efecto, los secretos que en el centro espiritual de Céu do Mapiá se aprenden, son acompañados por la formación de la conciencia de ser *aparelhos*, la que se concreta en los individuos que han adelantado en este aprendizaje dichos secretos. Teniendo en

⁷⁸ Se trata del himno número 121 del himnario de Alfredo Gregorio: *‘Eu sempre dou o meu recado / e trato de me retirar / quem só vê o aparelho / é mais difícil de chegar // Chegando-se neste apuro / desta manifestação / se vê o Espírito Santo / em curta atuação // Eu vou seguindo e vou guiado / Sou Rei da calma e paciência / peço ao Sol com vosso brilho / paz, firmeza e consciência // A esta força Eu me entrego / e peço a Vós agir por mim / que sois a flor que mais brilha / e perfuma este jardim // Neste jardim de flores brancas / é para se apresentar / quem quiser estar comigo / se componha em seu lugar’*.

Por otro lado hay tres himnos más del mismo himnario que contienen la palabra ‘aparelho’ y uno ‘aparelhando’ y otros cinco también de este himnario en donde aparece la palabra ‘corpo’.

⁷⁹ En general cuando se habla de *atuação* se quiere decir con ello que el individuo está incorporando algún ser.

⁸⁰ Hasta aquí podría utilizarse la palabra ‘persona’ al referirnos a cierto grupo de neófitos, los padrinos o los muy avanzados que cumplen ciertos roles en la comunidad. En este contexto y siguiendo lo que Mauss (1979) ha dicho sobre el tema, como el trabajo de Dumont (1987) podemos sugerir que la constitución de la individualidad en el círculo del culto tiene que ver con la formación del cuerpo teniendo como premisas la formación del *aparelho*. La relación que establecemos con el círculo comunitario, de participación en la cosmología según el nivel de espiritualidad alcanzado es tratado, en el contexto de las comunidades católicas del medioevo, por Mellor y Schilling (1997: 64-97): el vínculo que establecen entre representaciones, eferescencia colectiva y lo numinoso ha sido un eje teórico para la interpretación de la relación entre el cuerpo y la comunidad tal como lo hemos destacado en esta etnografía.

⁸¹ A partir de aquí, por lo menos, en términos de lo que las personas de Céu do Mapiá conciben en qué punto de su espiritualidad están los neófitos que llegan e incluso del punto en que se hallan ellos mismos.

cuenta este acercamiento respecto de cuáles serían algunas condiciones básicas para entender lo que implica incorporar la cosmología en el propio sentido de término, como *aparelhos*, trataremos de esbozar algunas de sus proposiciones más generales.

Esbozo doctrinal

Para ordenar este tópico me valdré de una digresión que es complementaria con lo dicho al comienzo sobre las valorizaciones funcionales y sobre los aspectos de lo pensable⁸² para entender cómo éstas actúan en este caso concreto. Se trata de considerar lo que Frederik Barth (1966) denomina ‘aislado analítico’ a propósito de la importancia de distinguir modelos generativo-transaccionales para explicar y comprender las interacciones que producen comportamientos variables pero que tienen como centro lo que este autor significa, en otro trabajo, como ‘factores críticos’ (1976: 161)⁸³ que pueden distinguirse como la fuente a partir de donde ciertos valores son puestos de manifiesto a la hora de resolver situaciones determinadas. La idea de transacción en la concepción de Barth, está asociada con la reciprocidad o, más bien, gobernada por ella como instancia óptima pensado en relación al intercambio de valores al negociar la identidad que se pretende manifestar. Esto es la ‘impression management’ – idea/concepto que Barth toma de Goffmann-, en este sentido las partes deben sentirse satisfechas con el rol que están ocupando al reproducirse la relación en determinados contextos de interacción durante el curso de los eventos. En palabras de Frederik Barth:

“What I am suggesting is that transactions are of particular importance because: (a) where systems of evaluation (values) are maintained, transactions must be a predominant form of interaction; (b) in them relative evaluations in culture are revealed; and (c) they are a basic social process by means of which we can explain how a variety of social forms are generated from much simpler set and distribution of basic values” (1966 : 5).

Lo que pretendo es comprender cómo a partir de los valores generados desde el centro religioso se produce un espacio de comportamiento que nos ayuda a entender los

⁸² Esto es lo que va a ser fruto de divergencias respecto de los desarrollos periféricos.

⁸³ ‘Factor crítico’ es una expresión utilizada por Barth (1976) para indicar los elementos que hacen a la conservación de la identidad, es decir el límite a partir de donde podemos hablar que dos grupos se diferencian entre sí.

conflictos producidos en el caso argentino, en tanto que el experimento de comunidad realizado fracasó, por lo menos en su versión espacial⁸⁴. Por eso considero relevante intentar esbozar cuáles son los tópicos que, por lo menos desde mi mirada de investigador, debo evocar para comprender lo sucedido y para ello me veo necesariamente compelido a remontarme a esta etapa de mi investigación.

Antes de introducirnos en el intercambio producto de la relación desde donde se generan los patrones de conducta propios del culto y del que ya hemos adelantado varios, veamos sintéticamente cierta parcela de valores puestos a disposición en dicha interacción cuando se negocia la identidad a este nivel, que, al mismo tiempo, va a ser sujeta a revalorizaciones funcionales puesto que, necesariamente éstos aspectos aprendidos necesariamente se convertirán fuera del centro en una exoteria. Vale mencionar que quien va a Céu do Mapiá pretende encontrar aquellas cuestiones que lo conduzcan por el camino espiritual. Por lo que había podido relevar en ese momento en el campo de Buenos Aires, esta especie estaba en relación más que nada con la posibilidad de efectuar los himnarios allí, es decir, de hacer los rituales en general y de consumir la mayor cantidad de Santo Daime en el contexto de la *floresta* y con la contención que era posible en la estructura de los mismos rituales. Pero esto no se pensaba como un proyecto de permanecer en el centro sino que, al regreso a Buenos Aires, la situación se vivía como una experiencia extraordinaria que debía ser contada y como un acceso especial a esta doctrina espiritual en especial.

Así se procedía, como argumentamos en el capítulo 3, a tratar de conciliar esto con aspectos de otras doctrinas y a profundizar un poco más en la del Santo Daime. Es decir, se lo tomaba, en líneas generales, como una experiencia de ecologismo espiritual pero yo no veía ningún planteo de tomar para sí esta doctrina más allá de cierto compromiso *folk*, que en ocasiones se traducía en discusiones bizantinas acerca de quién era el que había comprendido mejor éste o aquél asunto. No obstante, desde el punto de vista de quienes habitan en Céu do Mapiá, la cuestión es qué neófito novel se ha quedado allí el suficiente tiempo para conocer acerca de la doctrina y, en definitiva, quién es el que está siguiendo el verdadero camino espiritual.

No vamos a repetir aquí lo que ya se ha dicho acerca de cómo se entendía la comunidad del campo, pero podemos decir que, en líneas generales, el factor esotérico, en la comunidad de Céu do Mapiá era más marcado. Así tomaban claridad una serie de

⁸⁴ Veremos en el capítulo 5 que el grupo continúa entendiéndose en su fase más actual, sin embargo, como una *communitas*.

cuestiones cuyo desconocimiento en aquella comunidad no permitía incluirlas en lo que ellos denominaban como espiritualidad. Es decir difícilmente a un mapiense se le planteaba la cuestión de si hay algún tipo de espiritualidad diferente que pueda ser practicada fuera del lugar mencionado. En este caso debemos tener en cuenta que muchos de los practicantes en este centro habían optado por el culto desde muy jóvenes o bien habían nacido en su seno y que en los estados amazónicos esta práctica era, y es, una opción cultural bien establecida, no es una instancia exótica de una elite. De hecho las familias tradicionales provienen de los estratos campesinos y formaron la comunidad en base al trabajo cooperativo y bajo la égida del líder de esta línea Sebastián Mota de Melo. Con frecuencia evocaban esta condición en tanto que es la base de todo el camino espiritual concebido por ellos, y siempre se referían a los episodios de la formación de este lugar como una gesta protagonizada por unos pocos. Al respecto me fue referida una frondosa información de la que transcribo de mis notas una parte:

Ya fueron muchas las ocasiones en que pude hablar con ellos de la cuestión de la comunidad, de cómo se formó, para esto yo tengo leído el texto de Fróes que es muy bueno pero cuando llega la hora de comparar algunos datos parece que por lo menos entre esta gente hay algunos desacuerdos. Éstos se refieren al rol de algunas personas en la participación del inicio de la comunidad en la selva. Ellos mencionan mucho el primer *seringal* que hicieron en Río do Ouro, allí había *tempo de fartura*, es decir, que la tierra daba de todo y era mucho más fértil que aquí. Es más parecida a las orillas del Purús en donde la capa de tierra es más profunda y mejor. Aquí en Mapiá al encontrarse lejos del río y estar más internada en la selva es más arenosa, la selva crece rápido pero las legumbres dan mucho trabajo. Por ejemplo, un rozado sólo sirve para un cultivo y nada más, después roza (macaxeira) y pasto o dejar crecer la *capoeira* (se denomina así a cuando crece la vegetación nueva y que no es selva virgen). Pues bien, allí en Río do Ouro, tuvieron que irse porque apareció alguien diciendo que era el dueño de las tierras y ellos interpretan esto como que (esta persona) esperó a que estuviera el seringal óptimo para presentarse y quedarse con todo, cosa que aceptaron pues *Padrinho Sebastián não queria brigas com ninguém*. Entonces emprendieron una nueva búsqueda que fue muy trabajosa, internarse en el *igarapé* Mapiá y llegar hasta aquí que es un lugar que está bastante internado respecto de la distancia con el Purús. Ya en la actualidad es bien problemático navegar por el Mapiá una vez que se han recorrido unos pocos kilómetros, es muy cerrado muy lleno de palos y curvas, se angosta y se ensancha, mas en ese tiempo aun era más complicado porque no estaba abierto, este camino del *igarapé* se mantiene casi a diario porque se cierra como los senderos de la selva, de un día para otro, caen enormes árboles que hay que cortar con motosierras, en fin, en ese momento todo era cerradísimo. Hasta que llegaron al lugar donde hoy está la *vila*, donde hoy es un solar de varias hectáreas era antes un monte de selva virgen, ahí entraron, abrieron la selva, hicieron rozados, como ellos lo indican, *...un trabalho danado* (un trabajo muy duro). Entonces hicieron suyo todo eso, la *vila*, que es un lugar que a mí me

parece de ensueños pues es un pueblito sacado de cuentos en medio del esplendor de una selva, fue construyéndose poco a poco pero a un buen ritmo durante diez años. Este lugar es muy impresionante porque está lleno de solares y frutales y casas muy bien proporcionadas fabricadas de maderas nobles, caminos que llevan a todos los lugares y recovecos que sólo se ven cuando uno ha llegado allí por las características de la superficie del terreno puesto que son como cuchillas de contornos suaves.

...Más allá de todo este lugar están las colonias que son la periferia de Mapiá, que no son las colonias propiamente dichas o que fueron colonias en su debido momento, son como una extensión de la *vila*, cada una con su propio conjunto de casitas o hay algunas que están un poco más aisladas unas que otras pero todo este sistema está cerca de la *vila*, entre dos y cinco kilómetros. Las otras colonias están más cerca del Purus. Es aquí, en las colonias y en las casitas con más años es donde se encuentran los padrinos que son básicamente quienes acompañaron a *Padrinho* Sebastián en la construcción inicial de este lugar. Hicieron los primeros rozados, hacían el Daime sin tener casi nada a mano, hacían los rituales en el primer campamento, así se fue formando como el primer grupo de compadres y así se tratan ellos. A simple vista parecen más distantes pero después de ver un poco se ve que guardan aquellas vivencias en algún secreto lugar y cuando uno recién llega parecen todos como desconocidos entre sí pero es todo lo contrario, se conocen como si fueran una gran familia muy unida que no se hablan frente a un público pero saben a secreta voz cuáles son las intenciones de cada cual...

Por eso era importante para los neófitos relacionarse con las familias tradicionales porque ellas conocían los detalles de la historia del lugar. A todos les interesaba que su propia familia fuera reconocida como poseedora de los secretos del camino espiritual, y todos querían participar de la constitución de los *aparelhos* de la doctrina de *Juramidam* y ser parte de esta historia. Todos estuvieron en los primeros pasos de Colonia 5000⁸⁵ y, en mayor o menor medida, estas familias tomaron parte de aquello. Lo que venimos diciendo hasta ahora forma parte del saber que se transmitía: los padrinos son básicamente quienes pueden proporcionar este tipo de conocimiento⁸⁶, pero este tipo de saber lo que proporciona es un aspecto del entramado formado por los modos de actuar y los significados que dan coherencia a estas modalidades. A éste se le suma, si pudiésemos hacer algún tipo de distinción en este sentido, las concepciones más abstractas de los contenidos cosmológicos⁸⁷ y que sintetizamos como sigue.

⁸⁵ Ver capítulo 2.

⁸⁶ La participación en los rituales es importante pero no está siendo objeto de nuestro análisis –aunque es un factor nodal en la formación de la experiencia del neófito.

⁸⁷ La forma en que se estructura esta parte del trabajo es de orden más conceptual-ideal para de alguna manera ‘traducir’ lo que ellos dicen acerca de la cosmología. El procedimiento es el mencionado en el capítulo 3, siendo que se utilizan también términos nativos por lo que esto es una interpretación tendiente a comprender los valores que se transmiten para ser enseñados puntualmente y expandidos a las iglesias periféricas.

El centro de Céu do Mapiá es el lugar donde verdaderamente se aprende la experiencia comunitaria ya que en la selva se vive en ‘estado de la verdad real’ frente al ‘mundo de la ilusión’ que es todo lugar fuera del mencionado centro; además entienden con esto que estando fuera de la doctrina se está en el mundo de la ilusión. De aquí se infiere que cuando se empieza con el consumo de Santo Daime en la estructura ritual, se empezaría a entrever el mundo de la verdad, independientemente de dónde se realice este comienzo. Por otro lado, a este lugar se lo comprende como el centro espiritual en donde se abre la posibilidad de conectarse con los seres del Astral; es el punto donde Cielo y Tierra se juntan para permitir la comunión mística con el reino celestial. Se trata del espacio elegido por la Divinidad para que el pueblo también elegido desarrolle sus vidas en relación con las premisas enseñadas por los himnos, y por aquellas personas que se comunican más directamente con las entidades ctónicas y celestiales: es la *Nova Jerusalém*. Es también el lugar donde se preparan los *aparelhos* para los cambios que se van a producir en el mundo y que permitirán, a quienes allí viven, continuar con el camino espiritual que dicta la doctrina. Este lugar no se concibe porque sí, a diferencia de otros modos en que se ha pensado la cuestión de la venida de la ciudad de Dios a la Tierra. Éste es un lugar donde la gente tiene y tendrá que trabajar duro para mantenerlo y mantenerse a sí mismos, de allí la importancia de preservar el modo de vida a través del cual se logra la subsistencia, ya que cuando llegue *o tempo do apuro* (el momento justo), es lo único que va a poder sostener la vida espiritual como ellos conciben que debe ser vivida.

Entonces es clave conocer los secretos de la selva, lugar que el Ser Supremo ha dado a los hombres para obtener todo lo necesario para subsistir en el Fin de los Tiempos, no concebido como la aniquilación total sino como un cambio radical en el estado de las cosas, dado que allí se tiene todo lo imprescindible para no necesitar nada en absoluto del exterior. Por eso dicen que, *...ten que manter limpo o aparelho e pra eso temos que trabalhar, comer e cantar hinário*⁸⁸. Como ya hemos referido con anterioridad en esta sección, el cuerpo humano es entendido como una maquinaria que debe mantenerse equilibrada y afinada para que, al realizar los rituales, se presenten las enseñanzas provistas por los *seres* que sólo se comunican si se hacen las cosas como deben ser.

⁸⁸ Mi traducción es: ‘hay que mantener limpio el instrumento espiritual y para eso tenemos que trabajar, comer y cantar himnario’.

Los seres en la ‘Nova Jerusalém’

Para comprender cuáles son los contenidos cosmológicos de este culto en particular, resulta de interés tener en cuenta la caracterización que hace Norman Cohn (1997) del fenómeno milenarista⁸⁹. Si bien todos tienen su fisonomía propia, este caso tiene como característica plantear que, dado que sólo algunas personas pueden permanecer en el plano de la *Nova Jerusalém* y que es necesario trabajar duro para mantenerse en ella, cosa que no ocurre siempre en este tipo de movimientos sociales, sin embargo tienen, en general, algunas coincidencias. Por ello es útil emprender el ejercicio para determinar quiénes son los que están posicionados en el plano de la *Nova Jerusalém*, ya que se trata de un estado espiritual sumado al terrenal y está relacionado con el modo en que los miembros debieran mostrarse frente al hecho de la Divinidad, o lo que podríamos denominar la Salvación. Sobre el modo de concebir la Salvación en los grupos milenaristas, Cohn dice que ésta es un hecho:

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

En cuanto al primer ítem en este caso se trata de una colectividad selectiva, esto es como decir estamos todos viviendo en el mismo lugar y participando en general de la misma doctrina, pero quienes forman el colectivo se reconocen a sí mismos como parte de ello y no son la totalidad de los fieles sino que tiene que ver con el hecho de ser reconocido como miembro. El punto ‘b’ es así pero vinculado a lo primero: la *Nova Jerusalém* está ahí, es Céu do Mapiá o parece serlo pues es el lugar elevado⁹⁰ y por ello está en contacto tangencial con el Cielo pero esto es sólo para los miembros. La inminencia descrita en ‘c’ es el estar presente en el sentido que la construcción de este lugar es ya permanecer en la perfección para quien ha accedido a este plano. Ahora bien, si nos referimos al tiempo en que habría de acontecer el cambio en el mundo, concretamente el líder hablaba que entre el 2000 y el 2014: *‘Falam que até dois mil,*

⁸⁹ Además del libro de Cohn ya clásico en la materia se pueden citar otros textos no menos importantes que han relevado el fenómeno a partir de una diversidad sorprendente de casos, por ejemplo Eliade (1992, b), Cordeu y Siffredi (1971), Lanternari (1961), Schaden (1990)

⁹⁰ Eliade (1992, a: 37-42), ha señalado la persistencia de este motivo en diferentes culturas.

*dois mil quatorze está completo o novo mundo. Agora ninguém sabe como vai se passar pra lá*⁹¹.

Las fuerzas sobrenaturales también están presentes en el esquema y entregan los himnos que se presentan en el estado de *miração* o de éxtasis místico y ayudan a conocer quiénes son los que realmente están viviendo el ámbito de la *Nova Jerusalém*. Es decir, este estado no es que acontecerá en un futuro imprevisible, y en el que se recibirían las bendiciones en donde la vida resultaría más fácil a la manera de un paraíso celestial al modo de los ‘cultos de cargo’ (ver Worsley, 1980), que las cosas vendrían de alguna manera del exterior, sino que este es un sitio que ya está, sólo hay que percibirlo. Se trata de trabajar con constancia pensando y sintiendo que esto es así y no esperar nada más que lo que la selva, que es el lugar de Dios, puede dar en abundancia a quien ha seguido el camino espiritual. Éste implica conocer los detalles de la naturaleza para poder obtener lo necesario de ella. Este es el punto en donde lo numinoso se aparece y el momento en que los *seres* transmiten los secretos. Este estado se logra en aquellos que han entrado en ese plano de conocimiento espiritual.

Este tipo de consideraciones ocurre en la vida cotidiana de la gente que vive en este centro. También las relaciones establecidas para con la *Nova Jerusalém* se pueden visualizar a través de las múltiples referencias que hay en los himnos. Éstas no aluden directamente al estado de Ciudad de Dios⁹² sino a las relaciones que debieran seguirse para con el medio selvático y con los hermanos entre sí. Además sienta los precedentes para toda una serie de valoraciones contextuales respecto de los comportamientos e interpretaciones de las acciones e interacciones que se dan normalmente en los límites de la comunidad.

En el plano estrictamente doctrinal esto queda evidenciado, por ejemplo, en la siguiente estrofa de un himno de Alfredo Gregorio: a) ‘*Eu ligado em natureza / b) a natureza*

⁹¹ De una ‘palestra’ de Pd. Sebastián, desgrabación hecha por Rejane Nascimento Teixeira da Souza. La traducción es: ‘dicen que hasta el dos mil, dos mil catorce está completo el nuevo mundo. Ahora, nadie sabe como se va a pasar para allí’.

⁹² De hecho, de los oficiales, sólo hay una referencia a la *Nova Jerusalém* en un himno de Padrinho Sebastián el no. 153 ‘*Eu digo a meu Pai, eu digo / Eu vivo no mundo de ilusão / Eu falo e sempre venho dizendo / Este povo precisa de união // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero perceber / Eu participo aos meus irmãos / Nova Jerusalém está perto de nascer // Eu peço a meu Pai, eu peço / Eu peço e quero te ouvir / Mas as palavras que eu tenho que dizer / Há muito tempo eu deixei com você // Eu falo, eu canto, eu digo / A meu Mestre eu quero escutar / Peço que participe aos meus irmãos / Chegou o tempo de eu executar*’. La segunda parte del mencionado himnario tiene por título *Nova Jerusalém*. En el plano ritual cuando se canta esta segunda parte del himnario al que nos referimos se entiende que en este contexto se está habitando ritualmente a la *Nova Jerusalém*.

*me convén / c) o que ela me transmite / d) é do que melhor existe / e) amar e querer bem*⁹³.

A continuación vamos a describir para los aspectos doctrinales cómo, siguiendo a Marshall Sahlins en este sentido, las categorías existentes no se corresponden con las maneras prescriptas, es decir lo que este autor denomina ‘el riesgo de las categorías en acción’ (1988: 136). Para nuestro caso esto es así por cuanto los neófitos del culto en la Argentina solían efectuar la siguiente interpretación de este himno: a) se debe tener un mayor contacto con la naturaleza por lo que el modo de vida que tenemos que adoptar tiene que ser alejado de la ciudad en un ambiente esté lejos de las zonas urbanizadas; b) la afirmación anterior es ‘algo bueno’ porque estando en un lugar con estas características la presencia de las fuerzas que nos transmiten la doctrina del culto se hacen más presentes; c) se refiere a la comunión con el mundo natural, d) aquí se señala que es el mejor estado en que se puede vivir y e) se deriva de las dos proposiciones anteriores, pues se entiende que en un sitio como el descrito en ‘b’, podremos lograr un entendimiento que nos conduzca por un camino en donde la comprensión del amor será predominante.

La interpretación nativa dada por varias personas importantes del centro del culto después de mucho tiempo, en diversas ocasiones y en distintos contextos, dice que la construcción anterior no es errada sino más bien inclusiva. La significación del himno es otra y esta diferencia de interpretación respecto del conocimiento verdadero la explican por el nivel de aprendizaje dentro del mundo espiritual que cada neófito ha alcanzado y sería la siguiente: a) el Ser Divino tiene una observancia mayor sobre las entidades que se encuentran más cercanas o absolutamente indiferenciadas con el entorno despojado de cualquier intervención humana que haya sido dirigida a la destrucción del medio ambiente; b) en este modo de estar en el mundo la divinidad, o ser divino, recalca que eso es lo que desea o se halla en mejor disponibilidad ante sus ojos; c) quiere decir con esto que las fuerzas naturales se comunican directamente dándole señales y d) la Divinidad percibe que esa forma de permanecer en el mundo es la mejor forma en que la totalidad terrestre puede presentársele; e) esto implica estar en

⁹³ Texto del himno 126 de Alfredo Gregorio de Melo ‘*Eu ligado em Natureza / a Natureza me convén / o que ela me transmite / é do que melhor existe / amar e querer bem // Eu vou seguindo / com alegria e com amor / seja o que Deus quiser / aqui na Terra ou onde for // Eu fitando a Santa Estrela / a vossa luz me iluminou / esta estrela é Divina / é a estrela matutina / guia de nosso Senhor // Eu vou seguindo... // Eu firmado nesta estrela / a Estrela Oriental / com vossa clareza / me da paz por natureza / e amor universal // Eu vou seguindo...*’

la gracia divina, participar en la vida espiritual junto con la fuerza mística, siendo parte de ella.

Esta diferencia en la manera de comprender el significado del himno se debe a la interpretación del pronombre ‘*Eu*’ con el que comienza el himno. Mientras que los menos avanzados asumen que el ‘*Yo*’ hace referencia a la propia individualidad desde donde el sujeto –el sí mismo- se afirma al pronunciar el canto, para los más avanzados el pronombre no está vinculado a la subjetividad que afirma sobre el mundo sino que es la misma Divinidad quien habla –es un yo divino. Es decir, quien afirma el *Eu* es el Ser o los Seres que están transmitiendo la enseñanza en el momento que se produce el éxtasis místico⁹⁴.

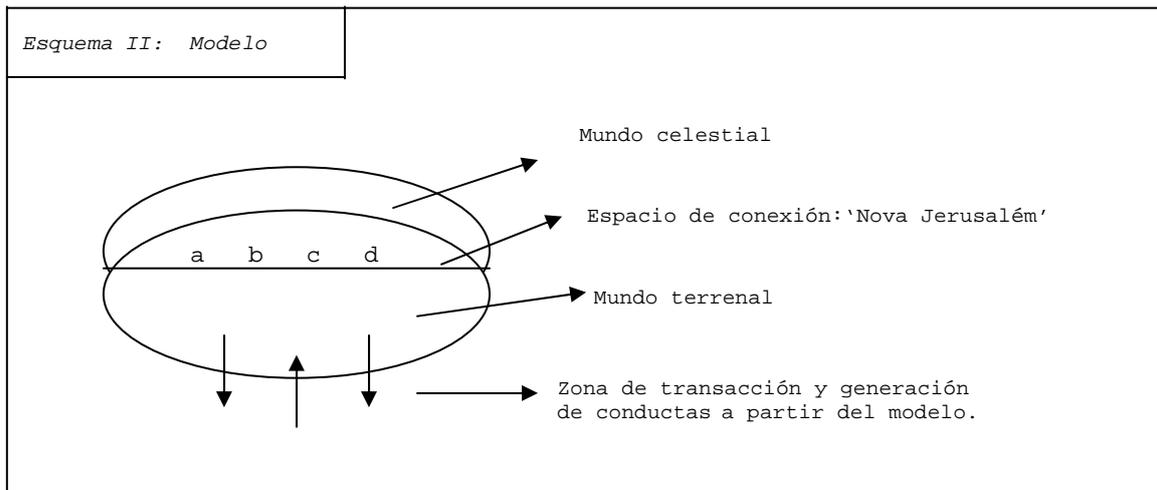
Ahora bien, regresemos al himno que hemos empleado en el capítulo 3 para darle ahora otra interpretación producto de un conocimiento que puede considerarse superior si lo medimos a través de la relación neófito/padrino: *a) recebe todos que chegar / b) faz o que Eu te mandar / c) não deixa fazer o que eles querem / d) espera até o dia que Eu chegar.*

Entonces la interpretación sería la siguiente:

a) la divinidad que da este conocimiento está planteando la actitud a tener durante el éxtasis místico diciendo que, la totalidad de aquellos sucesos que pueden surgir en el momento de abreación, se debe tener en cuenta como un mensaje importante del reino celestial, sea cual sea el carácter de los mismos; b) se debe tener la actitud descrita en la estrofa ‘a’ en los momentos en que se produzca la instancia del conocimiento; c) si, en el estado de abreación, el cuerpo tiende a concluir en un estado de abandono o relajamiento producto de la manifestación mística, esto debe ser resistido, pues hay seres o entidades que pueden estar probando la entereza del individuo; d) la divinidad indica que se debe continuar trabajando para conseguir el conocimiento espiritual adecuado a través de instancias que están por venir. De un modo gráfico, este modo de entender la instancia significativa del himno estaría sustentado por la siguiente representación:

⁹⁴ Ver análisis similar, aunque con un contexto diferente, en Michel de Certeau (1993: 235-256).

Esquema II Comprensión de los himnos en la instancia del centro espiritual



El esquema significaría lo siguiente partiendo del hecho de constatar la polisemia de los himnos como corpus de saber y su combinación con la doctrina en general: Céu do Mapiá como la *Nova Jerusalém* se halla en un plano superior al de cualquier otro lugar, al punto que la relación con el mundo celestial es más cercana; es el lugar mediador entre el cielo y la tierra por encontrarse en ese plano. En este sentido, la comprensión de los himnos, indicados en a, b, c y d se encuentra en esta intersección, lugar desde donde puede entenderse en su real dimensión la doctrina contenida en las enseñanzas del Santo Daime y desde donde se expande hacia la periferia, la verdad del culto. Pero no todos los que se encuentran aquí están en el mismo plano de contacto con el mundo celeste sino sólo los especialistas, que se comunican con los *seres* que transmiten las enseñanzas, por eso el lugar de la comunidad tiene un lado empíreo y otro terrestre.

Es por ello que las personas que van allí permanecen en el lado terrestre participando del lado celestial o tomando conciencia de éste, en la medida en que han aprehendido los conocimientos que les fueron transmitidos a través de los rituales y en virtud de tener un guía que les va indicando las señales que se deben reconocer como válidas para participar de dicho mundo. A partir de este tipo de conocimiento, y según la parcela de comprensión adquirida por el neófito, es lo que se transmite a los neófitos de las iglesias periféricas, pero este nivel de comprensión es siempre insuficiente y sólo se puede completar en la vida cotidiana de los que habitan en Céu do Mapiá. El aspecto terrenal de Céu do Mapiá es menos terrenal que en otros lugares, puesto que está en inmediato contacto con lo celestial. Cuando se produce la transacción hacia abajo, los niveles de

saber respecto de los presupuestos doctrinarios, o de la verdad, van disminuyendo de modo que la exoteria aumenta.

Hasta aquí hemos venido mencionando la palabra *seres* y mi planteo es que se trata de una categoría que constituye uno de los aspectos que hacen a la resolución del momento místico, o del modo de ver relacionado con lo numinoso en el mundo de la vida de las personas en el centro. Por cuanto una de las cosas que se busca al hacer el trabajo espiritual es tomar contacto con los *seres do Astral*. Pero esto no es todo, la palabra *seres* en el progreso de los rituales también se aplica a los *aparelhos*, es decir, tanto si nos referimos a la materialidad de la carne como a instancias del Astral, lo que aquí se piensa nos permite decir que estamos tratando con *seres*. Aquí hay algo de concepción metafísica si nos orientamos por decir que hablar de *seres* implica concebir la existencia de algo, que, en este contexto, tiene movilidad, tiene vida; no se dice de los objetos inanimados que sean *seres* aunque puede haberlos que habiten en ellos.

Ahora bien, esa vida que ellos conciben puede ser ella espiritual y así es en la mayoría de los casos en que hacen referencia a los *seres*. Es decir, son *seres* inmateriales, que pertenecen al mundo del espíritu, al Astral. En relación con esto detecté diferencias entre la visión de los miembros de Buenos Aires y los de Céu do Mapiá. En el primer sitio esto era como más lejano, venían de afuera, llegaban sí como una bendición pero éstos pertenecían o, por lo menos, eran parte y obra de la doctrina. En Céu do Mapiá, en cambio, es el lugar donde éstos habitan, se manifiestan de una forma directa: se materializan o se ven cuando ellos quieren comunicar alguna cosa o son *aparelhados*, incorporados en los cuerpos. En el primer caso son manifestaciones individuales, es decir, son vistos por una única persona, pero cuando son *aparelhados* es porque los mismos *seres* quieren que lo que desean transmitir sea visto y escuchado por todos los que se encuentren allí en el momento de la manifestación.

Esto depende del grado de espiritualidad alcanzado pues no todas las personas consiguen ver estos *seres*: cuanto más ligado se está con el camino espiritual, más se llega a la comprensión de que todo individuo está *aparelhando* algún *ser* en todo momento, sólo que no se toma conciencia de ello. Por esto cuando se habla de *seres* se entiende que éstos tienen un carácter sobrenatural por cuanto son manifestación o provienen del mundo espiritual, tanto si se aparecen durante un momento extático como si se produce una traslación de éstos al cuerpo de una persona en el momento de *aparelhar*.

De modo que los *seres* nunca dejan de estar en relación con el mundo sobrenatural desde el momento en que sólo pertenecen a este lugar, aunque en ocasiones se presenten con el aspecto de una persona en singular. Esto explica en parte lo que ya hemos dicho sobre un himno, de que es necesario no ver sólo el *aparelho* sino aquella fuerza, el *ser* que está *aparelhando*, la energía que éste tiene y qué es lo que dice cuando la comunicación no es directa sino a través del instrumento que es el cuerpo convertido en *aparelho*. Esto se debe a que los seres forman parte de una cohorte que está en relación con potencias poderosas a las que deben en cierto sentido obediencia. Los seres no actúan solos, ellos se presentan en la medida que otros *seres* de estatus superior les permiten que se presenten para dejar el mensaje correspondiente por la intervención de ese otro ser, que es el que está abriendo la posibilidad para que el secreto que éstos van a transmitir sea dado.

Por ejemplo, una parte del himno 97 de Alfredo Gregorio de hecho dice así *Eu dou viva a todos seres / que rodeiam São João / Vossa vontade é feita / isto quem queira ou quem não*⁹⁵. Aquí se sugiere que existen seres, y se refiere exclusivamente al mundo espiritual, en torno a otro ser mayor a quien se le otorga el poder de decidir sobre las cosas o, por lo menos, que éste tiene cierto poder respecto de lo que quiere transmitir. No dice nada acerca de si los seres en general podrían por su cuenta presentarse o revelar algún secreto, hecho que, dada la utilización que las personas hacen del término y por el contexto significativo provisto por otros himnos, sugiere que esto puede ser posible.

Este tipo de conocimientos es lo que se disputando en las relaciones entre los neófitos noveles y los padrinos. Cuando un aprendiz se acerca a un *Padrinho*, éste lo deja hablar y actuar, lo observa y escucha para luego poder darle las indicaciones adecuadas al ‘estado espiritual’ en que se encuentra y para responderle las preguntas que el neófito plantea. De este modo, el *Padrinho*, sabe en qué punto de su aprendizaje se halla la persona y qué tipo de conflictos puede acarrear el conocimiento relativo de ciertos

⁹⁵ El himno completo de Alfredo Gregorio de Melo ‘*Vou fechar as minhas portas / para o inimigo não entrar / para que todos se firmen / nas alturas aonde está // Nas alturas aonde está / é o Sol e é a Lua / nestes primores das matas / que são primozias suas // Todas estrelas são minhas / tudo quem manda sou Eu / porque meu Pai é positivo / e sempre está mais Eu // Eu dou viva a todos seres / que rodeiam São João / Vossa vontade é feita / isto quem queira ou quem não // As minhas portas están fechadas / com ordem de São Miguel / que é o nosso protetor / e vive conosco no Céu // Meu Senhor Rei Salomão / viva Vós aonde está / Vós me dê o discernimento / do que ainda restar // Com meu corpo sobre a terra / porque aprendo com ela / esta Lua é tão linda / e esta Mata é muito bela // Viva São João Batista / confirmado no Jordão / que batiza nas águas / para lavar os corações // Se firmando na verdade / tudo quanto é ruim sai / dou viva ao Sol e á Lua / e agradeço a meu Pai.*’

aspectos de la doctrina en su iglesia de origen. Esto es un factor importante en la continuidad de los centros espirituales periféricos, porque es habitual que las personas encargadas de la comandancia de dichas iglesias no se presten a la preparación intensiva bajo la orden de un *Padrinho* histórico o tradicional y porque se consideran a sí mismos *Padrinhos*. Entonces, cuando van a Céu do Mapiá, entablan tratos con los históricos como si fuesen personas de estatus equivalente.

Así planteada la relación, el *Padrinho* tampoco se preocupa por donar algún conocimiento, porque estas personas ni siquiera pretenden asegurarse si conocen más aspectos doctrinario, para no recibir ningún apercibimiento o corrección porque se pondrían en una posición de inferioridad. Esto es así ya que quien es encargado de alguna iglesia en las ciudades, se piensa a sí mismo como conocedor de los aspectos más esotéricos y participando del mismo estatus de quienes son considerados padrinos en Céu do Mapiá, algo similar a esto sucedía en Buenos Aires. Esta situación resultaba un tanto desproporcionada si se toma en consideración los diversos aspectos que hemos tenido en cuenta hasta ahora y que están implicados en el camino espiritual en el centro del culto. La siguiente observación de mis notas escritas hacia el finales del 1996, al mediar mi estadía en Céu do Mapiá puede ilustrar esto:

Después de bastante tiempo entiendo porqué se decían algunas cosas respecto de la calidad espiritual y de porqué de los conflictos. Si uno no vino a Céu do Mapiá no se sabe de qué se está hablando. Conocer a las personas de quienes se está hablando. A la distancia veo que lo que me contaban en Buenos Aires era una manifestación egocéntrica de los pocos días que habían pasado aquí o la versión entrecortada de alguien que sólo se ha relacionado con alguien que no quiere que nadie pueda decir que ha tenido relaciones con determinadas personas sólo por el hecho de prevalecer y de porque considera que él es el *dono del ponto* (en el contexto que estoy hablando la frase quiere decir ‘tener la razón’). Cuando se empieza a conocer a las personas aquí todo se ve que es más vasto que la simple parcela que se ventila una vez que pasó por el tamiz de un neófito que se pretende con la misión que ‘el poder le ha entregado’, cuando en realidad quería mantener cierto *estatus quo* sólo por demostrar que tenía poderes extraordinarios sacados de un lugar totalmente imaginario o de un libro de aventuras. Aquí la tarea espiritual es totalmente otra a la que se estila difundir en la periferia. Es estar, seguir a los padrinos en sus días de trabajo, ver qué es lo que hacen, seguir sus consejos, ver lo que dicen de los himnos, de lo que se dice entre ellos de cómo va la doctrina. Desde aquí se ve que se trata de otro mundo del contado por personas que pasaban aquí veinte días y se iban, signos señales y seres forman parte de la misticismo de la selva, donde todo se presenta, todo da para ver, como dicen aquí ... Las miserias y bondades (si las hay) humanas de algunos hermanos son mostradas por los *aparelhos* que han sido tomados por la energía de algún ser que inmediatamente toma un nombre y que está enseñando cómo está el estado del

mundo, y puesto que aquí se está en la espiritualidad los signos pueden ser diversos y orientados hacia conocer cuál es el estado de la doctrina. Por ejemplo que esté entrando dinero por la cantidad de extranjeros que llegan a Mapiá se interpreta como que no es para que uno u otro se enriquezca con ello aunque en algunos haya avidez por ello, sino que se trata de una *provação* (prueba) que manda el Astral para ver cómo se comportan respecto de la energía que trae el dinero y el efecto que éste produce en los *aparehlos*, y cómo se comportan los *seres* respecto de lo aprendido en relación a esta situación nueva en la comunidad. Esto me lo dijo Liliane y quien se lo había transmitido es *Padrinho* Alfredo.

... (en otra ocasión) un camión de *jagube* que se dirigía a Río (allí tienen *casinha de feitío*) fue requisado por las autoridades por una cuestión de los nuevos controles sobre la biodiversidad forestal. Esto fue tomado por los históricos como un aviso del Astral sobre el asunto de hacer Daime fuera de Mapiá o de Colonia, aparentemente esto se debía a la pesquisa discriminada del *jagube*, y además los *feitíos* fuera de Mapiá solían hacerse a destiempo, esto es que los *feitíos* deben hacerse en *lúa nova* (luna nueva) y si no se respeta eso, como *Mestre Irinieu* decía y como había continuado *Padrinho* Sebastián, entonces estaba errado, había caído todo en las manos de la ley terrestre al no respetar la ley indicada por los *seres* del Astral. (dichos de la flía. Corrente).

El neófito que se asocia con un padrino recibe el mencionado corpus de saber, a cambio el *Padrinho* recibe el reconocimiento acerca de su estatura espiritual y, de establecerse una relación duradera y vinculante, ayuda material para continuar la jornada espiritual en la selva, pero también puede ser invitado a impartir esos conocimientos a los lugares en donde se formen nuevos puntos o iglesias en los que participen los neófitos que él ha preparado. No es que todos se supongan a sí mismos como si se tratase de una persona con experiencia e idónea para establecer una iglesia. Hay quienes son considerados en gran estima y saben que conducen bien estos lugares porque se ha establecido una forma de comunicación fluida y reciben neófitos de estos lugares todo el tiempo. Por ello, quienes se encargan de las iglesias deben mantener una relación de mutuo conocimiento, y para esto debe seguir y ayudar a algunas de las familias establecidas y tradicionales. De lo contrario, si llegan a Céu do Mapiá de una forma advenediza y se está con uno y luego con otro, no con la intención de búsqueda sino para evitar cierto control sobre las acciones, es que la actividad espiritual se torna difusa, difícilmente los neófitos más comprometidos se vean con la obligación de mantener las lealtades, una vez que han adquirido cierta experiencia.

Por ejemplo, comprender que este lugar sea entendido como la *Nova Jerusalém*, el lugar elegido por la Divinidad para ser habitado por el pueblo elegido, no es algo que simplemente pueda repetirse y que por el solo hecho de saber lo que se dice respecto de

este lugar signifique ya que es una experiencia vivida. Que este tipo de conocimiento pueda ser posible es necesario que las personas incorporen para sí muchas de las posiciones a las que nos hemos estado refiriendo. Pero desde el nivel de comprensión que pude obtener, es posible que ellos dijeran que es una decisión del Astral, o de los *seres* del Astral que, mediando a través de las personas que indudablemente son *aparelhos*, dan a conocer y hacen sentir a quien corresponda que está participando de la misión de pertenecer a este lugar, que viene a representar el Reino Celestial.

En este sentido lo que afirman es que, si bien hay mucha gente que pasa por Céu do Mapiá, no todos estarían en condiciones de entrar en la *Nova Jerusalém*, como queriendo decir que, además de ser una realidad terrenal, también es alcanzable sólo por medio del trabajo espiritual. Según mis notas al respecto:

En un descanso del rozado se me ocurrió decirle a *seu* Roberto Corrente que porqué ese trabajo con el arroz siendo que aquí la tierra era tan pobre y que me parecía que se podían obtener algunos recursos como para conseguir el arroz en la ciudad de Boca do Acre a un precio muy barato y su respuesta fue como sigue: que los *seres* no querían que esto sucediera así porque los *aparelhos* deben mantenerse con lo que ellos mismos puedan obtener de la tierra y, como decía *Padrinho* Sebastián, cuando se *atuaba de São João* que cuando llegara el tiempo en que todo iba a cambiar no iba a haber semillas para tener un arroz para comer (entonces) debían mantener esa provisión de muchas generaciones de semillas de ellos para que la cantidad de arroz en su momento fuera la suficiente. En algunas conversaciones personales *Padrinho* Sebastián también le dijo que debían guardarse elementos para hacer fuego, puesto que eso era difícil de lograr sin algún objeto que lo produjera (léase encendedores o fósforos) y que también deberían de guardar sal puesto que allí no había y se trataba de una de las cosas que la gente iba a extrañar. Todas estas cosas me las explicaba no sin reprobación como si habiendo dicho lo que dije al principio estuviese diciendo algo que estaba totalmente fuera de lugar y como una cuestión con absoluta carencia de comprensión de lo que es el asunto, puesto que antes de responderme emitió un largo silencio y una mirada impugnadora y luego dijo *deixo trata-se o trabalho espiritual...* (en eso consiste el trabajo espiritual)

La respuesta que me dio en ese momento *Seu* Roberto era significativa por el modo en que se concebía la vida en este lugar, las personas son instrumentos de la voluntad Divina y como tales tenían que mantenerse ciertos límites respecto de los contactos con el exterior de Céu do Mapiá, pero esto no es una simple enunciación de lo que debería hacerse. Hay que tener en cuenta que quienes se consideraban a sí mismos como los verdaderos cultores de esta doctrina en su sentido más inclusivo, evalúan que la misma debe ser 'vivida'. En este punto es que las acciones, lejos de ser pensadas, forman parte

de la experiencia como algo que se encuentra fuera de discusión. Si se entienden y toman para sí esta forma de vivir de percibirse como *aparelhos*, de estar en contacto con los *seres* y de tener que prepararse en el día a día para tener un entendimiento acertado de los himnos, entonces en el momento del ritual se estará en condiciones de sentirse parte de la comunidad y, en el plano espiritual, se está participando de la *Nova Jerusalém*.

Este estado implica la participación de un estado numinoso o de experiencia sagrada directa que, como dice Rudolph Otto (1965), se tiene que haber para saber de qué se trata. En este caso está en relación con la diferencia de la pretensión de creer que se está participando en alguna medida y la realidad de estar en este lugar además de ser reconocido por quienes llevan adelante el culto. Este es un punto esencial para tener en cuenta cuando intentamos comprender por qué ellos tienen una forma de saber quién está más cercano a lo que es el trabajo espiritual como ellos lo entienden, nuevamente citando a Otto, como un *a priori* y como algo que está encarnado en el modo de vida experimentado.

A partir de aquí es que debe presuponerse que se puede obtener la salvación, cualquier otro modo o esfuerzo tendiente a emular cómo son las cosas no pasa de eso, porque el *mysterium* sólo puede experimentarse estando en este lugar selvático y teniendo como guía a quienes están reconocidos como poseedores de la capacidad para determinar quiénes están en el buen camino. Así los *Padrinhos* son capaces de ver a qué aprendices el Santo Daime les está dando la medida necesaria para aproximarse a esa experiencia y les facilita a los neófitos entender qué significan los presupuestos cosmológicos que dan forma a esa experiencia. De otro modo sólo conciben que quienes abren un punto o iglesia se están acercando a conocer las cosas del culto. Pero no porque simplemente se participe en los rituales y se realice el insumo de Santo Daime, dirían ellos, se está siguiendo la doctrina como debe ser, o que '*...están começando a queimar o Karma*', a menos que estas personas tengan un seguimiento estricto y proyecten instalarse en la selva que, como hemos visto, es muy trabajosa en múltiples sentidos.

Pero, en primer lugar, y esto es una interpretación a partir de lo que hemos estado hablando y de mi propia experiencia en Céu do Mapiá, se trataría de tomar contacto con la gente de allí y trabajar con ellos, al menos por un tiempo, lo que no todos están dispuestos a hacer por muy diferentes motivos. En segundo término, esto desemboca en una sola dirección que deriva en una constante fluctuación de los puntos o iglesias creados, fluctuación que va de la fragmentación a la desaparición y/o formación de

grupos nuevos a partir de este tipo de disoluciones, ya que el neófito que logra estas conexiones aspira a una relativa independencia.

Entonces, la experiencia que es reconocida como propia a la realización de las bases doctrinales del culto está representada, por un lado, por la forma en que las personas que guían estos asuntos, es decir lo que *Padrinhos*, dicen que es. Por otro lado, se constituye por los aspectos del aprendizaje de la doctrina presentes en los relatos, acciones e himnos. Sin embargo, no se trata sólo de haber entendido bien los himnos, o si se ha estado por algunos días en Céu do Mapiá y ni siquiera si se es comandante de alguno de estos grupos periféricos. Sino que tiene que ver, especialmente, con el compromiso con el modo de vida que se supone es el que acompaña y conforma la doctrina.

Esto significa concretamente formar parte de la comunidad en la selva y tratar de conseguir el reconocimiento de los mismos *Padrinhos* de que determinada persona está en el camino espiritual de este culto. Ellos incentivan la formación de nuevas entidades del culto porque, por un lado, están en una inercia que sigue las premisas de que ‘...todo mundo pode aprender’ y ‘...todos devemos passar pelos mesmos trabalhos do Mestre’, dado que el líder del culto enarbola como misión espiritual la expansión de la doctrina. Por esto mismo su intencionalidad está puesta en dar a conocer lo que hacen. Debido a esto, entienden que cuando se forman nuevos grupos, o miembros están entrando en el conocimiento del Santo Daime, van a aprender los secretos de la espiritualidad de alguno de los *Padrinhos*, y esto significa ayuda espiritual y material. Ahora bien, estos puntos o iglesias están sujetos a fluctuaciones, como ya lo mencionamos, y esto suele tener algún tipo de resolución en relación con el modo en que el grupo se ha vinculado con el aspecto numinoso de la espiritualidad, como al contexto en el que estamos trabajando, o sea a las ‘revalorizaciones funcionales’ de la doctrina que necesariamente se vinculan con la experiencia, porque estas personas tienen como objetivo intencional desarrollar su propia espiritualidad.

Síntesis

En síntesis, en este capítulo mostré cómo se organiza la experiencia en el centro del culto respecto de los sitios periféricos y, en particular en el caso del grupo que funcionaba en Buenos Aires. Basándome en este caso, observamos que los neófitos

llegan del centro para realizar los trabajos espirituales y se encuentran allí con los *Padrinhos* de la doctrina daimista. Permaneciendo en el centro del culto, los neófitos aprenden intensivamente los secretos doctrinales. A partir de aquí delineamos dos aspectos en los que el neófito se desenvuelve en este centro espiritual: el primero es el modo de socialización, y el segundo se refiere a los contenidos que son deseables que el neófito aprenda si quiere considerarse miembro del grupo. El modo de socialización es básicamente que el neófito se asocia con algún *Padrinho* de las familias tradicionales de Céu do Mapiá o bien con personas que tengan varios años de establecidas allí. En cuanto a los contenidos, el neófito aprenderá que este lugar es considerado la *Nova Jerusalém*, lugar donde el pueblo elegido habrá de salvarse, donde el camino espiritual se muestra más completo y donde los *seres* entregan los secretos esotéricos.

Aquí, en la denominada *Nova Jerusalém*, el neófito novel encuentra contención y la relación adecuada con los *Padrinhos* para convertirse en *aparelho* de la doctrina. Esta misma relación se constituirá de modo tal que, cuando el mismo vuelva a su lugar de origen, tendrá la posibilidad de evaluar si lo que se hace o no está en consonancia con lo que se realiza en el centro espiritual.

Un ejemplo de cómo el neófito comienza a establecer las diferencias respecto de los desarrollos que se ven entre el centro del culto y lo que aquí establecemos como la periferia, es el modo en que trabajamos el himno que tomamos como referencia (*Recebe todos que chegar...*⁹⁶). En ese sentido, consignamos la diferencia de interpretaciones entre una instancia de la experiencia y la otra, es decir, de la comunidad argentina a la del centro espiritual. Es a partir de estas divergencias, y con la mediación de la experiencia, que los *Padrinhos* van observando a los neófitos para guiarlos por el camino de la esoteria del culto. A partir de estos aprendizajes, se establecen entre neófito-*Padrinho* lazos que, de perdurar en el tiempo, le servirán al primero para consolidar sus conocimientos, continuar su camino espiritual en el mismo centro, o bien abrir una nueva iglesia. Dado el vínculo que se establece, el neófito podrá contar con el *Padrinho* con quien se asoció para que esta última posibilidad se concrete con éxito. De darse este proceso, es probable que suceda algo similar a lo que será el tema-eje del capítulo que sigue. Es decir el funcionamiento del grupo argentino en un contexto urbano.

⁹⁶ En el próximo capítulo nos valdremos del mismo procedimiento para ver la diferencia entre tres instancias diferentes de la mediación de la significación a través de la experiencia

Capítulo 5

Experiencia. ‘Puerta de entrada’ y ‘comunidad de pensamiento’

Resumen

En este capítulo analizaremos los cambios producidos en el seno del grupo en Buenos Aires, que en esta instancia se encontraba trabajando en la ciudad y en pleno movimiento re-organizativo ya que habían transcurrido prácticamente dos años desde su desvinculación del campo. Desde mi óptica de análisis, la situación planteada nos lleva directamente a internarnos en el reino de la experiencia. Este término es adecuado no sólo para establecer el modo en que se realizó la acción sino también para vincular procesos que conectan la acción y el pensamiento, lo que es tratado como una tensión entre la ideología y la utopía, según las propuestas de Paul Ricoeur.

.....

Como lo mencionamos antes, el objetivo de este capítulo es realizar un mapa de la organización y los valores del culto Santo Daime en Argentina, para efectuar una comparación con los presupuestos que provienen del centro doctrinal en su seno amazónico, y en consecuencia, realizar una reconstrucción del desenvolvimiento del culto en el medio urbano a través de dos nociones como son las de ‘comunidad de pensamiento’ como constructora de unidad doctrinal, y ‘puerta de entrada’ entendida como misión que debe cumplimentar el segmento local del culto.

Un modo de decirlo es utilizando la designación que le da Ricoeur (2001, a y b) a los ámbitos relacionados con el debate sobre ideología y utopía como formando parte de la imaginación social y cultural⁹⁷. Al relacionar esta argumentación con el caso podemos decir que, al intentar organizarse en torno a contenidos nuevos por los desafíos impuestos por la ciudad, los agentes acudían en cierto modo a recursos ideológicos⁹⁸ en

⁹⁷ Ricoeur 2001 ‘Del Texto a la acción’ (a), e ‘Ideología y utopía’ (b). Me refiero especialmente a la ‘introducción’, a los capítulos dedicados a Mannheim y a Geertz en (b), y a los estudios sobre ideología, utopía y política de (a).

⁹⁸ Ricoeur (2001b: 45-61) considera a la ideología como un caso de imaginación social y, al mismo tiempo la dota como participando de tres funciones 1) deformación aquí establece una relación con Marx, 2) integración: la relación la vincula al trabajo de Geertz y 3) legitimación en donde se desarrolla

cuanto a sus funciones. Pero que siempre tenían que tener alguna relación con el sentido utópico, dictado por el carácter ideal, representado por los postulados de la doctrina provistos por el centro del culto, y el vínculo entre la serie de proposiciones de la misma y el modo de vida, que forman un todo integrado.

Lo que quiero señalar no es que, de alguna manera, esta novedosa forma de funcionar del grupo tuviese menos realidad o generara otros modos que los que se expandían desde el centro. Sino que resalto la forma en que se combinaban los elementos que fueron tratados en los capítulos anteriores entrelazados de una manera peculiar o propia de este grupo. Esto es así porque tenía la posibilidad de comparar la organización de la comunidad del campo con las formas en que se habían dado los modos de entender el funcionamiento del grupo en Buenos Aires una vez que tuve la experiencia de permanecer por dos años en Céu do Mapiá. Así muchas veces en la ciudad se argumentaba a favor del cambio en temas de tipo exclusivamente organizacional, de modo que la manera actual resultaba más deseable porque en ella se encontraban elementos más democráticos; lo difícil de ver es a qué se referían con esto. En este sentido estoy concibiendo el aspecto ideológico no como un ocultamiento de la realidad, sino como una forma de pensar cuál era el mejor modo de organizarse, es decir una forma de integración de la congregación.

Esta era una preocupación notable entre quienes participaban del culto en aquel momento. Por otro lado, esto parecía estar alejado del modo ideal del contacto más directo con la naturaleza, y de encontrar en los contenidos cosmológicos el único criterio de acción para sustentar las relaciones entre las personas. Aquí ubico el contenido utópico, que está representado por lo que sucede idealmente en el culto. En ese sentido, se trata de una utopía que funciona en Céu do Mapiá sólo que se entendía que había que alcanzarla mediante el trabajo duro tanto espiritual como material. Esto se relaciona con lo referido en el capítulo 4, a los modelos 'para' y 'de' la acción (Geertz, 1987), y que guiaban los comportamientos de los neófitos. Pero había algunas discrepancias en cuanto al buen proceder para poder lograr llegar a ese estado. Estas discrepancias venían ya manifestándose en la etapa del campo ya que se entendía que, en definitiva, el estado utópico no podría lograrse en la ciudad por el simple hecho de que no se encontraban en la selva, y por más comunidad que pretendiera hacerse, a esto

fundamentalmente a Weber, pero también a Habermas. En el trabajo planteo más que nada los aspectos de integración y legitimación y cómo, dichas funciones son vistas como un camino para llegar a la utopía en dos sentidos como misión concreta a la que van a acceder los elegidos y como elemento justificante de la práctica del culto.

le faltaría la condición de ‘centro elevado’. Entonces debía buscarse una manera que permitiera el desarrollo de las actividades rituales y de cultivo de la doctrina que salvaran este aspecto y que se basaran en él. Teniendo en cuenta lo dicho acerca del campo, que allí no se lograría la salvación, ¿cómo debían hacerse las cosas para que conciliaran con el mensaje de los himnos y lo que los *Padrinhos* enseñaban sin reproducir un estado que, claramente, no podría ser conseguido más que en el lugar indicado, es decir en la mítica *floresta*?

Esto se relaciona con tres perspectivas dirigidas a entender la *experiencia* tanto desde el punto de vista de los individuos, como de mí en tanto que etnógrafo. La primera se corresponde con el sentido que le damos cuando decimos que alguien la posee producto de su historia pasada, esto es lo vivido (Turner, 1985), y el otro modo es cuando nos referimos a ella al indicar un acto que contiene un elemento que puede ser identificable como provocado por un conjunto de circunstancias que están en relación con el pensar de una manera determinada y que se actualiza en cada acción (Lienhardt, 1985)⁹⁹. El tercer modo es el que propone Colin Turnbull (1990), acerca de la ‘experiencia subjetiva’ y la ‘experiencia objetiva’ relativa al rol del investigador¹⁰⁰.

La primera se refiere al modo de integrarse del etnógrafo con la gente que está estudiando y se produce en los inicios del trabajo en la medida en que, para comprender lo que acontece, debe tener una actitud participante para con lo que está sucediendo. El segundo aspecto se refiere al modo de ver las cosas una vez que ha pasado el tiempo y el investigador ya ha tenido la oportunidad de establecer lazos con sus anfitriones. También supone que se ha producido una instancia de formación e interpretación de lo cotidiano a partir de la misma, de modo que puede tomar distancia para ejercitar el proceso de interpretación y comprensión, es decir, lo que llama la ‘experiencia total del campo’ (Turnbull, *ibid.*).

Teniendo en cuenta todas estas concepciones relativas a la experiencia, debemos entenderlas aquí de una manera retrospectiva, es decir que han estado operando durante todo el trabajo al nivel de la explicación. Ahora bien, de acuerdo con lo examinado en el capítulo 3, se desprende que la relación, en cuanto etnógrafo, fue más subjetiva en tanto que la gente planteaba que si quería permanecer entre ellos debía hacer lo que ellos hacían, es decir integrarme a todas sus actividades. Dada mi escasa visión sobre el tema en ese momento, la manera de realizar esto no podía ser menos que subjetiva si

⁹⁹ Este modo se relaciona con el modo de entender la formación de categorías durkheimiana.

¹⁰⁰ Ver también más adelante Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977: 3 – 44).

con ello entiendo que estaba atado al tipo de valoraciones proporcionadas por lo que mi punto de vista situado en un 'inicio' podría darme. Esta exigencia, y la planteada por la permanencia, hacían que esto me diera un tipo de experiencia como la que describí el capítulo dedicado a la comunidad de Buenos Aires.

En mi estadía en Céu do Mapiá, esto resultó de manera similar en tanto que allí no conocía a nadie por cuanto todo tenía un carácter liminal e iniciático si empleamos las palabras que Turnbull, basándose en Turner, utiliza para describir su propia experiencia de campo. Sólo que este tipo de inserción allí me dio una perspectiva sobre consideraciones cosmológicas y de estructuras de la vida que no hubiese podido obtener de otro modo, y que se abrieron a mi comprensión porque participaba, de manera efectiva, en todas las actividades que me planteaban la situación y las personas.

Una situación similar sucedió con la instancia que desarrollaré a continuación. Haber estado en el centro del culto en Brasil me ayudó a comprender qué era lo que allí, en Céu do Mapiá, pasaba en relación con la etapa primera descrita en el capítulo 3, y lo que sucedía en el culto en su nueva modalidad de trabajo en la ciudad. Pero esto está tamizado por la experiencia objetiva propuesta por la intersección de dos circunstancias que son el modo de entender las cosas que tienen en el centro del culto, sumado a la interpretación que hice de la modalidad de organización que funcionaba en el campo de Buenos Aires. A esto se suma mi propia formación que, a través del esfuerzo de la comprensión teórica, me permitía situar las cosas en un nivel de abstracción que posibilitó la intelección de algunos procesos que estaban operando en la totalidad de la nueva forma de trabajo.

Un tercer tópico a tener en cuenta es que las personas que trabajaban espiritualmente en esta modalidad también habían pasado por una circunstancia similar, pero ejercitando una comprensión esotérica de orden místico. Con ello pretendían ordenar las cosas según el estado en que ellos consideraban se encontraban dentro de la estructura doctrinaria. Esta dimensión de la experiencia tiene un aspecto temporal y otro relativo a la incorporación de valores que guían la acción.

Este es el contexto en que debemos entender lo que se analizará en este capítulo. Es decir, debemos suponer que el tiempo ha transcurrido y que estas personas recorrieron instancias de aprendizaje dentro del culto que hacían que interpretaran su situación como encontrándose en el camino correcto, que los conducía a permanecer dentro de estos límites. Es posible afirmar que tendríamos una visión diferente si no hubiese pasado la etapa del campo y la permanencia en el centro. En lo primero, porque no se

comprendería la conciencia de la comunidad que estas personas tenían aún en esta etapa ya que vivían dispersos en la ciudad y no en el campo; y lo segundo, porque va a ser relevante para entender la expresión ‘puerta de entrada’ a la que haremos referencia más adelante.

La imaginación social en el culto urbano

La situación puede explicarse así: el conflicto planteado en la iglesia argentina tuvo su núcleo en que los hermanos mayores veían como factor crítico¹⁰¹ el hecho de que el comandante quisiera consolidar la comunidad sin profundizar las relaciones con el centro religioso. Varios de estos miembros habían hecho viajes esporádicos a Céu do Mapiá y aprendido e incorporado numerosos aspectos doctrinales y espirituales como los expuestos en el capítulo 4. De modo que su percepción estaba influenciada por lo que se vivía allí, dando como resultado que las posiciones y actitudes no podían ser conciliadas en torno al rol de la comunidad. La verdadera comunidad estaba en el Amazonas y el cual, además, era el lugar al que debían pretender llegar todos los hermanos. Esto produjo un desacuerdo insalvable que dio fin a los trabajos espirituales tal como se venían realizando en el campo, y el grupo siguió funcionando en la ciudad bajo una forma que podemos describir, en principio, como más dinámica y menos situacional en el sentido espacial. Esto, en parte, resultaba una excusa ya que las condiciones espirituales en que funcionaba el campo no eran más compatibles con las expectativas de la gente que lo habitaba y tampoco de quienes lo visitaban para realizar los rituales. El hecho de tener como ideal la vida en la *floresta* continuó como tal, en la medida que la gente de Buenos Aires no fue hacia allí ni formaron un punto en Mapiá para recibir a los hermanos. Lo que hicieron fue consolidar su forma de trabajo en el medio urbano, aunque algunos de ellos sí permanecieron durante un tiempo más prolongado en el centro amazónico, pero prácticamente desligados de la actividad del grupo en Buenos Aires, por lo que no tenían ninguna influencia sobre el ámbito local.

A mi regreso del centro religioso en Brasil a comienzos del ‘97, la fractura del grupo que funcionaba en el campo ya estaba concretada por lo que la mayoría de las personas comenzaron a efectuar los rituales en la ciudad; sólo algunos participaban de rituales

¹⁰¹ Barth (1976).

esporádicos en el campo bajo la guía de los antiguos comandantes. Tiempo después estos últimos cesaron prácticamente su actividad y cuando los ánimos provocados por la ruptura se apaciguaron en el seno del grupo, pasaron a trabajar espiritualmente con el grupo formado en la ciudad, pero esta vez en calidad de neófitos y no de comandantes. ‘Gerardo’, la persona que hacía las veces de comandante en la etapa del campo me refirió en una oportunidad que:

‘Las cosas no estaban bien, nosotros estábamos en un momento que ya no podíamos tolerar la indisciplina de los hermanos, tanta ingratitud nos llevó a reconsiderar todo porque ya no había la unidad de antes. Sobrellevar todo así era una cosa insoportable. Siempre había algún problema, hasta que nos hartamos, cerramos todo lo que había que cerrar y pronto, seguimos con nuestros trabajos más tranquilos, porque nosotros no dejamos de trabajar ni de tomar Daime. Ahora, tenemos más tiempo incluso para investigar en las líneas espirituales que queremos y vamos a los trabajos de la ciudad sin ningún compromiso de hacernos cargo de algo, lo que es una tranquilidad. Imagina que no tenemos que lidiar con nadie, hacemos el trabajo y hacemos nuestras cosas de manera independiente y con quien quiera venir de una manera pacífica y tranquila. Para nosotros esto es ideal.’

El funcionamiento del grupo en la ciudad fue, y aún lo es, diferente de cómo era en el campo. Aquí se concentraban todos en el mismo sitio y, fuera de allí, no se hacían rituales, mientras que en la nueva localización los rituales se realizaban en casas particulares o a veces lugares alquilados, según la disponibilidad de espacio. Por esto, durante el período en que realicé este relevamiento, no había en Buenos Aires, –aunque sí en Córdoba, un lugar fijo donde la gente pudiera vivir sólo con el objetivo de formar una comunidad permanente en su dimensión espacial¹⁰². Las personas realizaban sus actividades habituales y se concentraban para hacer los rituales, discutir cuestiones sobre organización grupal, y para realizar ensayos de los himnarios que se cantan durante los mismos rituales.

Mi planteo es que la imagen que tenían de la comunidad tal como estaba funcionando en el campo así como por la intensificación de los viajes de los neófitos hacia el centro religioso en Brasil, contribuyeron para que la forma de *communitas* se siguiera manteniendo aunque, de hecho, no hubiera un hábitat en común. Pero antes de argumentar sobre esto, debo delinear cómo y por qué esta situación puede entenderse así.

¹⁰² En la actualidad la perspectiva en este aspecto ha cambiado puesto que los sitios donde se practica el culto se han multiplicado, existiendo un lugar fijo en la ciudad de Buenos Aires pero también en otras ciudades y otras localizaciones bajo la forma de comunidad en diferentes provincias.

Cuando comencé a trabajar nuevamente con la facción argentina a mi regreso de Céu do Mapiá, mi estrategia de investigación respecto del grupo estaba orientada a indagar sobre su historia, y cómo se articulaban distintas líneas de pensamiento esotérico/espiritual con la línea doctrinal del culto. Los neófitos de Buenos Aires encontraron adecuado esto ya que les ayudaba, también, a puntualizar y explicitar asuntos doctrinales que quizá no se habían planteado por sí mismos. De esa forma accedieron a permitirme realizar entrevistas y observaciones así como a participar de distintos rituales. Este tipo de tópicos no traía inconvenientes respecto de mi relación con el grupo, dado que había participado en un período de trabajo en el campo y luego había estado en el Amazonas compartiendo la cotidianeidad de varios miembros importantes del culto, por lo que entendían que yo conocía del tema. Es pertinente esta mención aclaratoria porque la situación imperante entonces parecía disímil de cuando había empezado esta investigación en la comunidad del campo, que me encontré en la situación de tener que preguntar si podía seguir con este tema, lo que en principio tuvo una acogida favorable entre ellos. Ahora bien, esto no podía hacerlo de forma constante porque, de hecho, ellos no estaban juntos permaneciendo en un solo lugar sino que se reunían de modo alternante como lo señalé antes. Por lo que en el transcurso de esta parte del trabajo de campo también me hallé investigando sobre cómo era esta forma, para mí novedosa, de funcionamiento y cómo ellos entendían haber llegado a este punto como resultado de la experiencia previa.

Estas condiciones me permiten establecer esta parte del trabajo etnográfico como situado en una tercera etapa, dado que los miembros del grupo contaban lo que había sucedido a su manera y se retrotraían en sus relatos hasta antes de la etapa del campo, para justificar el estado actual de las cosas y sus planes a futuro. En ese sentido, cuando comencé a relacionarme con las personas que trabajaban en Buenos Aires, y dado que conocía a varios de ellos por mis contactos previos en la comunidad del campo y porque algunos, también, habían pasado por Céu do Mapiá por algunos días, habían construido una forma de decir a la que se referían como ‘teniendo conciencia de la experiencia previa’. Se trataba del grupo de miembros que vivían en la ciudad y que tenían una visión diferente de lo que sucedía en el campo en aquel tiempo, en tanto que quienes se encargaban ahora del grupo no habían pasado la experiencia comunitaria. Si bien me conocían y sabían que había permanecido casi dos años en el campo y poco más de dos años en Céu do Mapiá, insistían en una cuestión sin mediar pregunta mía: que la experiencia en la comunidad era positiva pero que ya había pasado y que se

encontraban, si se quiere, en una etapa superior lo que funcionaba como un factor de integración y legitimación.

Ahora bien, lo que pretendo decir con esto es que las personas me hablaban como si las cosas que acontecieron en el campo hubiesen sido, en última instancia, una elaboración sobre algunos principios doctrinales, como he destacado en el capítulo 4, pero que eran insostenibles puesto que la salvación también dependía de la cuestión geográfica. Este tipo de desempeño de la fracción del culto en la ciudad, decían ellos: ‘tampoco era del todo adecuado’, pero que se trataba de una reconstrucción del culto para poder hacer de la práctica de la doctrina, en esta instancia, algo aceptable para el grupo al desempeñarse en este ámbito.

Como observamos, ello tampoco era nuevo ya que, de hecho, la historia del grupo comenzó en la ciudad, entonces resulta de una combinación de modos de actuar y de concebir el culto tomando experiencias de su comienzo, de la etapa del campo y de lo aprendido por los neófitos en en Céu do Mapiá. Si bien ellos tomaban en cuenta estos inicios, durante la etapa del campo las menciones que me hacían al respecto eran muy marginales, ya que en el momento comunitario del campo pensaban como superado todo lo que habían pasado en los principios de toda la práctica en Buenos Aires¹⁰³. A lo sumo, me contaban cómo eran los primeros trabajos que no se parecían a los rituales realizados de manera sistemática como es hoy en día: al no saber los himnos y tampoco los movimientos y otros aspectos del ritual, sólo escuchaban cintas donde estaban grabados los himnos, haciendo el insumo de Daime de manera anárquica, hasta que aprendieron un poco más acerca de todo. Pero cuando empezaron a cimentar mejor este saber, algo los impulsó a trasladar todo al campo. Esto se relaciona con lo referido en el capítulos 3 y 4, donde se trató, en cierto sentido, de emular las actividades como se planteaban en el centro del culto, lo cual no era ni es un hecho aislado ya que también hay otras iglesias en Brasil que han procedido de manera similar con distinta suerte.

No obstante, aquí estas cuestiones del inicio se tomaban de un modo diferente y funcionaban así para justificar la nueva modalidad. Esto es evidente en los discursos que las personas elaboraban respecto a su propia historia, cuando intentaban reflexionar sobre sus orígenes y su ingreso a la doctrina daimista. Para mí, como investigador se trataba, repito, de una situación nueva porque mis estudios sobre el grupo habían comenzado en la etapa de la comunidad, para continuar en el centro del culto en un

¹⁰³ No olvidemos que los primeros pasos del grupo tuvieron su desarrollo en la ciudad durante bastante tiempo.

seringal en medio de la selva y entonces la nueva situación era, como lo señalé, totalmente instructiva. En los dos años que estuve en el campo participando de las actividades de allí sólo una vez me convidaron a hacer un *trabalho*, una oración, en la ciudad de Buenos Aires por lo que no podía hacerme alguna idea si los rituales o la sociabilidad eran diferentes. Tal cual iremos descubriendo en este capítulo, también había diferencias en un momento y otro, aunque conservaron algunas particularidades de ambas instancias previas como de lo aprendido por algunas de estos miembros en el centro.

El siguiente fragmento de una entrevista es ejemplo de ello. A una pregunta mía acerca de cómo había empezado una de las neófitas más destacadas, ‘Etelvine’, me respondió como sigue:

‘Una forma de empezar podría ser cómo llegué cómo conocí... conocer conocía desde hace mucho tiempo, cómo llegué, como me decidí a comenzar a trabajar fue por una cuestión de que estaba pasando un momento personal muy fuerte en el cual me sentía... absolutamente sin salida, con problemas con mi familia y yo me sentía muy mal, no sabía para adonde correr, cómo resolver las cosas, cómo encarar, me encontré con ‘Juan’ y le pedí ayuda. De pronto verlo a él cómo estaba, que estaba bien, que estaba feliz, que había hecho de su vida algo bueno y yo verme, que en los mismos años, estaba en una situación totalmente decadente de mi ser y de mi vida pensé, ‘bueno, evidentemente lo que estuvo haciendo él no debe haber sido tan malo’. Entonces fue ahí que me decidí a tomar Daime y que me invitó a ir a Mauá, que es una comunidad de Río de Janeiro y, bueno, yo me fui para allá. Ahí probé por primera vez, pasé un mes y medio, hice algunos trabajos y realmente me cambiaron mucho la perspectiva de vida. Por un lado como que sentí una muerte de un montón de cosas y un renacimiento de todo otro montón de cosas que yo tenía adentro mío pero que todavía no había encontrado. Entonces cuando volví para Argentina de Mauá, justamente, empezaba un pequeño grupo de personas en Buenos Aires, que estaban empezando a trabajar: hacían ensayos, hacían oraciones y bueno, yo me incorporé a ese pequeño grupo a trabajar y a darle un impulso a la doctrina acá en Buenos Aires y fue ahí que empezamos a armar lo que sería la iglesia y los trabajos y a darle una continuidad a la historia, estudiar, empezar a cantar... y todo eso, a mí personalmente lo que me modificó, fue encontrarle otro sentido a la vida, encontrar el lado espiritual, a pesar de que yo venía de muchas líneas espirituales y de haber estudiado muchas cosas e intentado por muchos caminos, realmente el primer camino que me abrió así espiritualmente y en el cual dije ‘bueno, acá me quedo’ fue el Santo Daime a pesar de que, para mí no me resultaba fácil. Primero tomar la bebida no me resultaba fácil, me costaba, me costaba en los trabajos, venía gente que la pasaba mejor, yo no la pasaba muy bien. Pero, bueno, todo ese ‘no pasarla bien’ me llevó a conocimientos que quizás, si la hubiera pasado demasiado bien, en los trabajos tampoco hubiera llegado... Después de muchos años comprendí qué significaba todo eso que me había pasado en los primeros años de trabajo porque para mí llegar al Daime fue una experiencia muy positiva, muy de renacimiento. Para mí

fue un renacimiento, más allá de que, por supuesto, nada es mágico, y después hay problemas en la vida y todo lo demás, era como unas ganas de vivir. Es decir, yo siempre tuve desde chica y adolescente, inclusive de más grande, siempre medio delirios de suicidio, que siempre me agarraban bajones en los cuales me quería morir y qué se yo, y desde que empecé a tomar Daime realmente ese tema, en mi, gracias a Dios, desapareció. Es decir, podía estar peor, o mejor, más alegre, más triste, pero nunca ya ese sentimiento de ganas de morirme, de falta de sentido a la vida. Es como le encontré sentido a la vida. Bueno, después también la cuestión del trabajo en equipo, de concretar cosas, para mi fue muy importante sentirme inmersa en un grupo de personas haciendo algo positivo, mas allá del ritual, de los trabajos y todo, es decir, haber podido llegar con ese grupo de personas a la naturaleza. El Santo Daime, también, lo que hizo en mi fue darme la posibilidad de tomar contacto con la naturaleza, que yo siempre había deseado y nunca había podido por un motivo o por otro. Y bueno, con un grupo de personas y con el Santo Daime de por medio tuve la oportunidad de, primero, conocer lugares maravillosos que nunca pensé que hubiera podido conocer en la selva, los ríos, las montañas, es decir, viajando, conociendo los centros de Santo Daime., las iglesias del Santo Daime conocí lugares de ensueño. También me dio la posibilidad de hacer una experiencia en la tierra, cuando..., cuando ese grupo de personas que estábamos comenzando decidimos... rumbear hacia la tierra, tener un lugar y plantar, estar en contacto con la naturaleza lo que para mi fue una experiencia, también, inapreciable porque se lo debo a eso, se lo debo al Santo Daime, se lo debo al trabajo en equipo... Era como estar dentro de una familia.

... y eso para mí es una experiencia que tiene mucho valor, la cuestión de pertenecer a un grupo, tener un grupo de pertenencia.'

Aquí hay varios temas para examinar. En primer lugar, podemos decir que es paradigmático de otros testimonios referidos a los comienzos en relación con elementos orientados a los estados de ánimo o al cultivo de otras disciplinas esotéricas y al impacto que esta doctrina tuvo sobre su modo de vivir. Otro tema destacable es que en el momento inicial de mi investigación, las referencias a plantear los estados de ánimo como un indicador del ingreso a la doctrina daimista, habían aparecido bien poco. Más bien decían que habían sido cultores de otras disciplinas pero no agregaban mucho más. En cambio, aquí se presenta como resolutorio un elemento totalmente existencial en la vida de los individuos, y es notable que lo hacían en esta parte de la indagación y no antes, por ejemplo, en la etapa del campo.

La interpretación que hago de esto está en relación con la manera en que ellos, luego de haber pasado por un momento comunitario rural, intentaban justificar el cambio para justificar, también, el estado actual del desarrollo doctrinal. Esto sucedía en los relatos como el que antecede, donde se obviaban algunos detalles y se destacaban otros, con la intención de ponerse en el lugar de los verdaderos iniciadores del culto en la Argentina, lo cual contradecía otros términos. Por ejemplo, ponían a la etapa del campo como si

fuese un detalle en la historia del grupo, en tanto que desde cierto punto de vista fue clave en la consolidación del mismo. De hecho, mi planteo es que el sentido que se le daba a la actividad seguía siendo el de una hermandad, como si ésta estuviese ubicada en un solo lugar a pesar de la fragmentación de los lugares donde se vive y se practica el culto. Ellos reflexionaban sobre este tema de manera espontánea, pero siempre tendían a minimizar la etapa del campo y a destacar la experiencia tanto vital como lo vivido dentro de la doctrina. A esto se sumaba que había muchos que comenzaron después que la etapa del campo se hubo cerrado y tomaban como el 'buen modo' esta situación de trabajo en la ciudad.

Una cuestión interesante acerca del fragmento de entrevista a 'Etelvine' que citamos es el hecho de que, si bien los testimonios, acerca de los estados subjetivos que precedieron al ingreso al culto tienen cierta similitud difieren en la forma en que se dice y en el contexto en que se lo dice. Esto lo destaco porque en este caso, 'Etelvine' tenía como intención cuasi-encubierta presentar o dar a entender por qué ella tendría que estar y, en efecto, estaba en el cargo de conducción del grupo en la etapa urbana a la que nos referimos. Por eso en su relato intenta desestimar la etapa del campo y resalta que su viaje a Mauá era previo al conocimiento de lo que era el funcionamiento del grupo como tal. Agrega también que luego de ese viaje se enteró de que había 'algo' funcionando en el medio local, como si estuviese sugiriendo que ya conocía la práctica desde antes que aquí se formara grupo alguno (cosa que efectivamente era cierta) y, por lo tanto, se trataba, refiriéndose a sí misma, de una de las personas más antiguas que realizaba el trabajo espiritual del Santo Daime en la Argentina.

Este tipo de argumentaciones contextuales, orientadas a la justificación de la práctica no eran parte de mi investigación sino que se trataba de declaraciones espontáneas, por lo que, en una primera instancia, intuí que habría algún tipo de problemática en torno a ese tópico. Ahora bien, no está dentro de las intenciones de este trabajo pensar si esta persona estaba equivocada o no, lo que me interesa destacar aquí es que el tema de la justificación histórica, en donde se argumentaba la *experiencia* adquirida, que se tornaba importante en este momento de reconstrucción del grupo. También había una intencionalidad evidente en todos los relatos lo cual consistía en el intento de retrotraerse a los comienzos para ver quién había llegado antes que nadie al trabajo espiritual de Santo Daime en Argentina para encontrar reconocimiento en ese sentido. Esto daba cierta autoridad sobre una serie de cuestiones doctrinales como la organización de los rituales, la designación de funciones, la consecución de ensayos, la

distribución daime y la influencia sobre las decisiones acerca de viajes a puntos de Brasil o traslados al centro. En el caso de los viajes, estas acciones se controlaban permitiendo únicamente si viajaba alguno de ellos o con alguien que ya hubiese viajado, y limitando el lugar de estadía aun más que antes¹⁰⁴. En este sentido, podemos decir que la índole del trabajo espiritual ha cambiado, en el medio local en algunos puntos.

Hay algo que aquí es importante decir y que fue referido tanto en el capítulo 3 como en el 4: que estas personas estaban aquí porque les interesaba desenvolverse en el trabajo espiritual sean cuales fueren sus características¹⁰⁵. Ellos están ocupados en el arte de tomar contacto con lo numinoso, así sea de una forma mediatizada, como podríamos pensar en la ciudad. Por ejemplo, en una de las conversaciones con quien era comandante en el período final de mi indagación, le pregunté qué era para él un ritual en el trabajo doctrinario, a lo que me contestó: ‘yo cuando veo un grupo de gente bailando y cantando los himnos, con farda blanca o azul y un recinto con guirnaldas y flores, donde se esté despachando Santo Daime, para mí eso es un ritual.’

Con esto quería decirme que, independientemente de dónde se hiciera la ceremonia, el trabajo espiritual se estaba realizando pues en el momento de la reunión ritual se producía como ‘un viaje a la floresta’, así se estuviese en un departamento, casa o salón. También decía que era la forma en que ellos podían hacerlo y que no eran los únicos, refiriéndose a las iglesias urbanas que funcionan en distintos lugares. En este sentido, también rescataba los inicios del grupo de Buenos Aires que en un comienzo trabajaba en la ciudad y que el campo había servido de aprendizaje, especialmente en referencia a la tolerancia que había que tener para con todos los hermanos, ‘que en el campo era poca’, aunque todos allí habían aprendido mucho en el plano espiritual. Pero lo que también habían aprendido de esa experiencia, y eso me lo dijeron con claridad varios en este momento, es que no querían volver a repetirla porque era muy excluyente. Así ‘Rodolfo’ afirmó que:

‘...en la ciudad todos los hermanos pueden llegar a hacer los trabajos si quieren y no se hace tanta diferencia entre uno y otro, nuestro funcionamiento es bastante más democrático, Las decisiones las tomamos entre todos sea que alguien haya ingresado hace poco o mucho. Desde ya que la opinión de los más viejos en el trabajo tiene más peso, pero te sorprendería lo mucho que las cosas han cambiado

¹⁰⁴ Aunque no tengo exactitudes sobre el tema porque no he vuelto a Céu do Mapiá, sólo sé para dar un ejemplo, que donde antes estaba el lugar que normalmente ocupaba la gente que iba desde aquí ha sido utilizado para el emplazamiento de la sala de atención de salud.

¹⁰⁵ Esta característica también vale para el desarrollo actual del culto.

en ese sentido. El hecho de que no haya gente fija en un lugar donde se hagan los trabajos de manera exclusiva ayuda en la cuestión de la recepción de hermanos y apenas ingresan las personas ya quieren tomar responsabilidades, hacer cosas, y *daí para frente você sabe* (desde ahí para adelante vos sabés), pueden llegar hasta conocer la *floresta*, esto es como un lugar de entrada, una puerta que se abre... ‘

En realidad de lo que se estaba hablando aquí era de un perceptible cambio en lo que se venía entendiendo como lo correcto de hacer, respecto del trabajo espiritual o de la espiritualidad dentro del grupo. Por un lado, veían como importante mantener la conciencia del conjunto, es decir, de entenderse como una totalidad que permanecía como unidad y, de hecho, se trataban como si estuvieran viviendo en un solo sitio pero desperdigados por toda la ciudad, ya que todo mundo estaba enterado de lo que hacía el otro y se mantenían en contacto permanente.

Ahora bien, la opinión era más bien orientada por la afirmación de que se facilitaran las estructuras rituales para que la gente pudiese desempeñar su actividad en la ciudad y sin tener que trasladarse a un lugar donde ya estuviera todo armado y ordenado por otros. Esto redundaba por lo menos en dos cosas: que se estaba siguiendo lo que el grupo quería hacer, es decir, desarrollar la práctica en la ciudad, y también se aseguraban que nadie, por permanecer en un sitio ni por ser dueño del mismo, quisiera hacerse con el control de la totalidad de los rituales y de otras actividades. Las condiciones que describimos hacían que las perspectivas del trabajo espiritual también fueran variando, por el hecho de la característica fragmentaria del modo de reunión y por un mayor nivel de exoteria permitido bajo esta modalidad. Debo aclarar que estoy hablando comparando con lo que se hacía en el centro amazónico del culto y de lo que aparentemente era el modo ideal de realizarlo.

Este modo ideal apareció en un primer momento como adecuado a lo que se transmitía como enseñanza doctrinal, me refiero; a vivir en un campo, pero que después se fue revelando como insuficiente para las exigencias de socialización que procuraban sus integrantes. Porque, en definitiva, buscar vivir aislado del entorno era una apariencia de lo que debía hacerse y que se veía en las múltiples impugnaciones que se le hacían a los comandantes en ese tiempo. Entonces aquella situación no era el ideal de comunidad, sino que era una apariencia que buscaba aproximarse al ideal, pero que de ningún modo podía desligarse de las relaciones que existían con la ciudad.

A partir de los desacuerdos, y tomando como motivo lo que se había hecho antes de pasar por esa etapa, se construyó esta nueva modalidad de funcionamiento, la cual se

constituyó en una manera de ver las cosas. Como ya lo mencioné, esto no era nuevo dentro de la periferia ni dentro de este grupo, en tanto que a poco de haber comenzado con el insumo del Santo Daime, y después de haber aprendido algunos aspectos del ritual, se reunían en una casa en Capital Federal de manera más o menos fija para realizarlos. Esto era acompañado por toda una serie de actividades complementarias que tenían un estatus similar (como el Chi Kung, yoga, estudios shamánicos, la metafísica del Conde de Saint Germain, Allan Kardec y otras disciplinas), aunque la importancia de esto residía en el uso de la infusión, lo que le daba un interés adicional por el hecho de ser un enteógeno que había que manipular con sumo cuidado y dentro de ciertos límites.

Este tipo de experiencia anterior a la del campo es clave para entender el porqué de la rápida adaptación del trabajo espiritual con Santo Daime a la situación planteada por la ciudad. Sólo que se trabajaba sobre condiciones de mayor conocimiento relativo al consumo de la bebida y era más claramente todo orientado por la doctrina del culto. En ese sentido; existía un mayor grado de cualidades logradas por lo aprendido en el campo donde se había logrado un presentimiento de que el trabajo espiritual había que completarlo con viajes al centro espiritual, en Céu do Mapiá o algún otro con estatus de ‘regional doctrinaria’ como la iglesia de Florianópolis. Había que tener, entonces al menos algunos meses de estadía allí, o realizar viajes sucesivos y sin interrupciones, para adquirir una mayor comprensión del tratamiento que debía dársele a la ingesta de Santo Daime y a los procesos de aprendizaje en el ritual de la doctrina.

Como ya relatamos en el capítulo 4, en el centro había una claridad en torno a este tipo de relaciones; allí se consideraban como aptos para este saber en qué punto de aprendizaje se encontraban los miembros sobre el entramado cosmológico y social del culto. La siguiente nota fue elaborada mientras estuve en Céu do Mapiá, pero se refiere directamente a los modos en que se consideraban estas cosas allí¹⁰⁶. Este fragmento es significativo al respecto:

Aquí hay una gran preocupación respecto de los envíos del Santo Daime, más que preocupación: sorpresa, estuve escuchando a *Padrinho* Alfredo que con gran asombro comentaba la actitud de los holandeses que pedían Daime hecho por tal o cual *feitor* o que ellos preferían que les enviaran sólo miel¹⁰⁷. El comentario era

¹⁰⁶ Ver capítulo 4.

¹⁰⁷ Se le dice ‘miel’ (*mel*) al Daime de mayor concentración, cuyo aspecto es como de un jarabe. La diferencia con el Daime ‘normal’ (primeiro grau) es que éste es más líquido, como una infusión. Las

que estaba bien pues allí había como padrino alguien de la doctrina pero que lo ideal es que todos trabajaran con el Santo Daime del *Mestre Irineu* que es lo que aquí llaman el Daime '*primeiro grau*' (primer grado), lo que estaban discutiendo es que con los otros tipos de Santo Daime más poderosos, porque son más concentrados, no se sabe si quienes están más alejados de aquí se encuentran en condiciones de trabajar, puesto que cuando las cosas apuntan hacia la cura todo es más fino para ver y no todo el mundo puede asegurar los trabajos en esas condiciones.

Debido a este tipo de discrepancias, tiempo después se unificó la producción de Santo Daime y actualmente se hace sólo *primeiro grau* más una re-utilización del material con que se elabora¹⁰⁸ al modo como lo hacía el *Mestre Irineu*. Esto es así porque las aperturas producidas por el Santo Daime pueden ser muy fuertes y fuera del contexto de la comunidad en la selva es difícil de controlar por los supuestos referidos a la contención cosmológica que encierra la doctrina, que se reduce cuando no existe la fiscalización preparada. Este tipo de discrepancias vale también para la totalidad de lo que se quiere refrendar en tanto indicador de la evolución espiritual. Por ejemplo, las cuestiones problemáticas no llegaban del todo hasta la periferia, a veces eran sacadas de contexto o, en la mayoría de los casos, desconocidas. Lo que llegaba desde allí, por ejemplo en este caso, es que había cambiado la forma de hacer Santo Daime cuando en realidad se estaba haciendo más a la manera de *Mestre Irineu* o *Padrinho Sebastián*.

De los conocimientos o desconocimientos acerca de este tipo de temas es que se consideran los avances a los favores de los *Padrinhos* hecho que implica una mayor apertura espiritual para el grupo en cuestión. Esto es lo que se piensa en el centro respecto de la 'periferia', pero no es lo que todos estos grupos y, más específicamente los argentinos, hacen al pie de la letra. Estas relaciones implicadas en la vinculación con la gente del centro amazónico llevan todo un proceso que se va volviendo inteligible con el tiempo. En este sentido, los desarrollos fuera de allí no se dan de inmediato: esto es comprendido por las personas de Céu do Mapiá y reconocido como una parte del trabajo ya que lleva su tiempo.

cantidades de consumo por lo tanto también difieren, el primero al ser más concentrado debe consumirse en cantidades menores.

¹⁰⁸ Los 'materiales' hacen referencia a la liana *banisteriopsis caapi* y a las hojas del arbusto *psychotria viridis*. Las maneras de elaboración del Daime han variado pero se tiende a que el resultado sea siempre en concentraciones de primer grado aunque haya varias re-utilizaciones del material.

La ‘misión’ local: ser la ‘puerta’.

Según mi interpretación esto es una estrategia planeada, es decir, que se cumpla la integración de los grupos del exterior a manera de proceso, es algo buscado para: A) que la contención de aquellos que participan del culto se produzca de una manera progresiva con la intención de que los lazos se vayan intrincando poco a poco y, B) para que finalmente se produzca un vínculo duradero producto del conocimiento mutuo entre las partes.

Lo que sigue es el modo base a partir de donde estos vínculos se realizan y se toman como punto de enlace. El planteo es que ese proceso no estuvo carente de dificultades, lo cual se vio a lo largo del trabajo y, aunque este no es su punto final, también se ideó una manera propia del grupo de ver el trabajo espiritual relativo a esta instancia. Por eso es que quienes habían asistido a prácticamente todo el proceso de formación del grupo intentaban mantener la cohesión de modo que todos se sintieran contenidos a partir de un halo de hermandad. Para ello desde el grupo se establecieron los límites en un plano que hacía hincapié en lo que dice una oración acerca de la ‘comunidad de pensamiento’¹⁰⁹ y, también se enfatizaba, algo que dicho al pasar desde antes que es considerar al trabajo espiritual como una ‘puerta de entrada’ al trabajo espiritual. Estos tópicos eran elaborados de la siguiente manera, en palabras de ‘Etelvine’:

‘Porque aparte la doctrina tiene una base que, más allá que éramos un centro de estudio que hacíamos un montón de cosas, lo que nos convocaba a nosotros era el Santo Daime, y el Santo Daime es una cosa que te lo dice claramente en todo lo que cantás y en todo lo que leés y en todo lo que te dicen los padrinos. El Santo Daime es para estar en la naturaleza... Justamente es para comunicarte, para estar en contacto con la naturaleza, que vos, en determinado momento no estés en la naturaleza porque comenzás una historia en la ciudad, está bien, pero la evolución de la historia es hacia la naturaleza. Entonces, como nosotros éramos un grupo que tuvimos un comienzo y una evolución... la evolución natural era ir hacia la naturaleza. Por eso decidimos sacrificar todo lo que teníamos hasta ese momento, que era bárbaro, fantástico, ... interesante todo, ... para pasar a otro plano de más sacrificio, de otro tipo de trabajo, más duro, para, realmente, cuando uno hacía la ceremonia y trabajaba ..., (estar en) ... en contacto con la naturaleza. Podés

¹⁰⁹Me refiero a la plegaria que se pronuncia luego del ‘Pai nosso’ y el ‘Ave Maria’ antes de comenzar la oración, que en teoría debe realizarse todos los días, se la denomina ‘Chave da Harmonía’ y su texto es el siguiente: *‘Desejo harmonía, amor, verdade e justiça a todos meus irmãos, com as forças reunidas das sileciosas vibrações dos nossos pensamentos, somos fortes, sádios e felizes, formando assim un hâlo de fraternidade universal, estou satisfeito e em paz como o universo inteiro e desejo que todos os seres realizem as suas aspirações mais intimas, dou graças ao Pai Invisível por ter estabelecido a harmonía, o amor, a verdade e a justiça entre todos seus filhos. Que assim seja. Amen.’*

plantar, podés vivir en una forma más natural, más saludable, estás más en coincidencia con lo que uno canta. Porque si uno va a estudiar lo que le dicen los himnos que nosotros cantamos, en todos se habla de la naturaleza ‘que yo vivo en la floresta aprendiendo a curarme¹¹⁰, y ‘en pié firme en la floresta¹¹¹’: todo es en la floresta. Entonces, de repente, llega un momento en la vida de uno en que te pasás un año, dos años, tres años... o te vas para la floresta o se vuelve la cosa medio incoherente diríamos.’

Hasta aquí parecía contradictorio lo que se decía con la actividad misma tal como la venían realizando hasta el momento en esta instancia, ya que se tomaban los motivos de lo que se expande desde el centro como fundamento doctrinal, pero la práctica se realizaba en la ciudad. Ahora bien, sobre esta cuestión se tenía cierta claridad respecto de la doctrina porque ellos conocían lo que era hacer los trabajos espirituales en un lugar periférico, como puede serlo la ciudad, y también las diferencias que había con el centro espiritual porque algunos habían estado en Mapiá. Esta disparidad entre doctrina y práctica concreta estaba dada como argüimos por lo que se pensaba sobre la ‘verdad de estar en la floresta’ y el hecho que cualquier tipo de trabajo fuera de allí implicaba no estar totalmente dentro de él. Es decir, que era tan ilusoria una forma de realizar el trabajo en la ciudad como en el campo, pero con la diferencia de que se tenía más conciencia de ello si lo medimos en relación a los presupuestos planteados en el capítulo 3.

Por ello debían cambiar la misión planteada para la justificación del trabajo espiritual con Santo Daime. Dado que aquello no era como se lo pensaba, esto es, que había que construir la iglesia en la Argentina como ‘Iglesia Madre’ y formar una hermandad argentina de una manera independiente, ahora se lo planteaba como una forma de inicio y de paso por el que ‘algunos’ comprenderían el tipo de trabajo que aquí se hacía. Entonces lo que debía hacerse era enseñar para que las personas indicadas ‘llegaran adonde tuviesen que llegar’. Este tipo de tópicos eran para ellos bien problemáticos en

¹¹⁰ Hace referencia al himno al himno no. 25 de Md. Rita: ‘*Eu vivo na floresta / aprendendo a me curar / Eu convindo aos meus irmãos / vamos todos se cuidar // Estou dentro da batalha / sofrendo mas sou feliz / nela estou aprendendo / o que ainda Eu não sabia // Eu não vou enganar / Eu vim e vou dizer / quem quiser passar nas provas / é começar do ABC // Examinar a consciência / é a primeira lição / ter firmeza e ter amor / e amar aos meus irmãos // Isto Eu digo porque sei / pois estou examinando / é o tempo do apuro / do meu senhor São João // Já foi dito e lembrado / todos prestem atenção / o começo da história / vem do Río de Jordão.*’

¹¹¹ Es del himno no. 99 de Alfredo Gregorio: ‘*Em pé firme na floresta / recebendo a santa luz / sou humilde, sou humilde / sou humilde de Jesus // No Império destas matas / não existe força maior / agora aqui peço firmeza / às Estrelas, à Lua e ao Sol // Toquei a minha corneta / já é a última chamada / se perfitem comandantes / para vencer a jornada // Esta força verdadeira / é o Reinado do Sol / em cima vivem os astros / e embaixo vivem os paus // Oh meu Pai Onipotente / que me da força e me segura / Para eu ser Vosso filho / e me livrar das amarguras.*’

ese tiempo. Por ejemplo cuando consulté a ‘Ernesto’ acerca del punto doctrinal, me dijo lo siguiente:

‘Yo no lo considero un retroceso, lo que considero es que son momentos históricos que por algún motivo espiritual, la gente que tiene que avanzar siguió avanzando y la gente que se tuvo que quedar se quedó, mucha de la gente que comenzó avanzó y está en otro lugar, es decir, por diferentes motivos personales de cada uno, que me imagino que son todos espirituales, porque la materia es una... una consecuencia de la espiritualidad desde mi punto de vista ... hubo personas que están acá ... y después hay gente nueva. Y siempre tiene que haber alguien para... porque los lugares en la ciudad son muy importantes porque es donde llegan las personas que después van a ir llegando hasta donde tienen que llegar, entonces para que esas personas que tienen que llegar lleguen y que encuentren un lugar, siempre tiene que haber gente en esos lugares que estén enseñando, que estén mostrando cómo es el camino. Entonces no pienso que es retroceso. Es otra cosa. Es lo que es... Siempre fue como una puerta de entrada...’

Llegados a este punto podemos referirnos a qué es lo que se entiende por ser una ‘puerta de entrada’ y qué relación tiene con lo experimentado por ellos y cómo puede verse como una interacción entre dos concepciones distintas pero vinculadas entre sí de lo que Ricoeur (2001b) denomina ‘imaginación social’, como son la ideología y la utopía. Debemos recordar que durante la etapa del campo el trabajo se entendía que lo que tenía que hacer el grupo que funcionaba allí era formar una comunidad concreta, es decir, vivir todos juntos y establecer entre sí relaciones igualitarias tal como se creía sucedía en el centro del culto. O sea, había que evocar de la manera más aproximada a la *Nova Jerusalém*, buscándose una imagen especular de ésta en el plano material. Esa era la misión que se había dado a sí misma en ese momento la gente que allí se desempeñaba realizando los trabajos espirituales, de tal modo que tomaban para sí lo que era ‘tener una misión’.

Por ejemplo, el líder del culto, Alfredo Gregorio de Melo, considera que su misión en esta tierra es expandir la doctrina del Santo Daime tal como él la entiende a la mayor cantidad de lugares que sea posible; es una misión espiritual que le fue entregada por el Mundo Espiritual como un deber que tiene que cumplir en la Tierra. Esto se reinterpretaba de manera que también aquí, en el ámbito local, se tenían prescripciones que hacer como indicación del Astral. En la etapa del campo se decía que tenía que construirse una comunidad y que debía convertirse, como ya lo mencionamos, en la Iglesia Madre argentina. Tomando como punto de partida esto y que dicha misión fue

dejada de lado por la serie de inconvenientes ya señalados, aquello se transformó cuando la mayor parte del grupo pasó a trabajar a la ciudad. Entonces la misión ya no podía ser evocar la *Nova Jerusalém* como se proponía antes entonces pasó a ser convertirse en un instrumento de llegada a este lugar, en una posibilidad para quien estuviese en condiciones de abrirse un espacio donde aprender los primeros pasos del culto. Esto es lo que indicaba esa capacidad del grupo de ser una ‘puerta de entrada’.

No obstante, la misión, estaba condicionada por cierta forma de organizarse, que en este período se consideraba como mejor que la anterior, por la serie de argumentaciones descriptas sobre la imposibilidad de entender el estado que se proponía como otra *Nova Jerusalém*. Es decir, aquí estaba operando un elemento que se relaciona con la ‘utopía realizada’, que es la forma ideal que se creía funcionaba en el centro del culto, y una forma también ideal de organizarse en torno a esta prescripción suscitada por la voluntad de los agentes que, en definitiva, pretendían hacerse con el control del grupo por considerarse a sí mismos mejor preparados dentro del camino espiritual.

Para explicitar más este punto voy a valerme del trabajo de Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977: 3-44) en donde estos autores teorizan sobre las formaciones simbólicas y su vinculación con la praxis, y que aquí formulo como constituyente de la experiencia. En efecto, estos autores se interesan acerca de cómo los significados aprendidos se entrelazan con la acción y las posibilidades de que pueda ser modificada, en tanto es susceptible de reflexión por parte de los agentes portadores de sentidos dados que se vuelven significativos según el contexto. Este entrelazamiento entre sentido y acción puede ser especificado analíticamente en conjuntos de proposiciones diferenciadas que los autores denominan ‘dominios’, a partir de donde podemos establecer la red de relaciones posibles entre ellos. Hay dos puntos que son centrales para este tipo de análisis de la actividad simbólica:

“1) formal symbolic structures¹¹² are structures in use (they are entities which are used by one person or group to refer to a different entity, for an audience); 2) the functional relations between symbolic structures and other aspects of social life must be understood, not as superorganic operation which serves an a priori role in

¹¹² La manera en que interpreto esta utilización que hacen Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977) del término ‘*structure*’ se refiere al plano significativo, al modo en que lo entiende Lévi-Strauss, en primer lugar y en segundo término a Alfred Schutz. Los autores quieren indicar con esto que no se trata sólo de una relación referida sólo a la significación, sino a la conjunción de ésta con los modos de actuar, como el fragmento citado lo indica y como lo establece en el texto en general a partir de la noción de *praxis*.

the relations of other superorganic operations, but as a structure of actors' intentions¹¹³ (ibid.: 36).

Atendiendo a la posición de estos autores voy a considerar tres aspectos, tres dominios, que también se relacionan con lo que venimos argumentando de la posición novedosa del grupo respecto de la organización y de la reelaboración doctrinaria del culto en el seno del mismo. Posteriormente estas relaciones se revelarán como 'estructuras en uso' ya que son conducentes de las prácticas concretas. Y también como relaciones entre las operaciones simbólicas y la 'estructura de las intenciones de los actores', siendo que funcionan tanto como modelo normativo de razonamiento sobre las acciones como que son empleadas para modificar ciertas conductas consideradas importantes para conseguir continuidad de funcionamiento en el seno del grupo. Entonces haré referencia, brevemente, a los siguientes puntos que estamos considerando como 'dominios' y que son constituyentes de lo que con posterioridad argumentaremos es la base de la cosmología particular de esta etapa. Los dominios son referidos a:

1) La disputa histórica dadas las perspectivas diferentes que los agentes tienen sobre la conformación inicial del culto en Argentina; 2) al plano de la interacción respecto de las relaciones que establecen los neófitos argentinos en el centro del culto y su impacto en las relaciones locales; y 3) la cuestión doctrinal acerca del funcionamiento de la iglesia post-ruptura.

En cuanto al primer punto, cuando comencé a indagar sobre cómo se había formado el grupo había ciertos aspectos que eran coincidentes entre las partes: casi todos señalaban una vocación espiritualista previa y, a través de ella, encontraban el punto culminante de la búsqueda en el culto del Santo Daime. La llegada al culto se dio, en la mayoría de los casos en este momento inicial, a través de reuniones en un centro dedicado a explorar disciplinas esotéricas variadas. En algunas de ellas se hicieron trabajos espirituales con Santo Daime con un neófito avanzado, e inmediatamente varias personas se trasladaron a una comunidad en Río de Janeiro, en Mauá, de donde éste era practicante y allí se conectaron con el líder de dicha iglesia. Al cabo consiguieron que dos líderes del CEFLURIS en aquél entonces se trasladaran a Buenos Aires debido a la 'gran apertura espiritual que existía en ese entonces', y en esa visita quedó constituido el culto de manera formal en esta ciudad. Tiempo después, por distintos motivos los neófitos y sus prácticas se trasladaron a un campo de la provincia de Buenos Aires,

¹¹³ Esta posición es muy similar a la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu (1991).

hecho que traté en el capítulo 3. Una variación del relato, pero que sin embargo lo incluye, es que el trabajo espiritual con Santo Daime ya estaba ‘flotando’ desde antes de la situación descrita ya que se habían realizado rituales esporádicos por intermedio de un argentino que era uno de los principales ‘feitores’ en el centro religioso. Esta visión del proceso aún siendo cierta, a mi juicio es parte de una estrategia de micropolítica cultural dado que cuando se produjo el cierre del campo de Buenos Aires, los neófitos en general intentaron minimizar esa instancia de su propia historia y resaltar la de los nuevos comandantes quienes me relataron esta versión.

El segundo aspecto se refiere al tipo de relaciones que los neófitos de la rama argentina del culto establecían en el centro religioso. En general, estos neófitos se relacionaban, cuando se trasladaban al centro con ‘Juan’, el *feitor* al que hacíamos referencia en el dominio anterior. Esta persona, si bien era de importancia en la ‘comunidad verdadera’, tenía sus conflictos con los tradicionales de dicha comunidad. Por ejemplo, una práctica del líder es que al recibir un canto del Astral es ofrecido como dádiva a algún hermano del culto porque supuestamente los contenidos del mismo pueden resultar significativos para aquel a quién le está dedicado. A ‘Juan’ le fue entregado un himno donde aparece la entidad *Marachimbé*¹¹⁴, que es la designación nativa de un *capeta* o ‘ser disciplinante’ que aparece cuando alguien se comporta de manera no adecuada dentro de los límites comunitarios. En el entendimiento de los neófitos argentinos esto indicaba que ‘Juan’ tenía la ‘energía’ de *Marachimbé* mentando con ello que se trataba de una persona con esas características espirituales. Pero en el centro, como lo pude relevar, entre los históricos se entendía este hecho de forma distinta. Dado que este *feitor* era una persona problemática, me informaron que ‘*compaide Alfredo deu ese hino pra ele se compor em seu lugar*’; queriendo decir con ello que en la persistencia de cierta actitud, *Marachimbé* se le iba a manifestar con su carga disciplinante.

Los neófitos argentinos ignoraban este aspecto de las relaciones internas del centro y tomaron a esta persona como un claro referente de la doctrina¹¹⁵, que hacía de filtro

¹¹⁴ El himno es el no 60: *Sol, lua, estrela / A terra, o vento, o mar / A floresta e seus misterios / Para todos estudar // Sol, lua, estrela / A terra, o vento, o mar / É a luz do firmamento / É só a quem eu devo amar // É só a quem eu devo amar / E me segura em meu canto / Pai; filso e virgen mãe / com o divino espírito santo // o Divino Espírito Santo / Todos três num só se encerra / É o tempo do apuro / Pouca paz e muita guerra / Esta paz é da Rainha / Da floresta e do Mestre / É o princípio das dores / Meus irmãos o tempo é este // Meus irmãos o tempo é este / Das lembranças de Noé / Peço força a todos seres / Firmo em Marachimbé.* Esta deidad aparece también en el himno no. 104 de Alfredo Gregorio.

¹¹⁵ Ya hemos declarado que en realidad esto era así. La mencionada persona es un claro referente de la doctrina pero también es cierto que está dentro de la lucha ‘faccional’ por el reconocimiento espiritual de los neófitos por lo que para nuestro caso es coherente referirse a él como un filtro para con otras familias tradicionales.

cuando llegaban a Céu do Mapiá de viaje, motivo por el cual dichos neófitos difícilmente tomaban contacto duradero con otros *Padrinhos* dado el corto tiempo que solían estar allí. Por esto los *Padrinhos* sabían que quizás ellos no tenían un conocimiento adecuado de la doctrina por lo que no les resultaba extraño que estos grupos adolecieran de problemas de integración al culto en su totalidad.

En tercer lugar, existía un debate interno que puede ser sintetizado así en términos de los propios agentes: ‘puesto que conocíamos el trabajo en la ciudad y dado que el episodio del campo fracasó ¿por qué habríamos de repetir el mismo error intentando construir otra comunidad por el estilo?’. Esto es así porque se tomaban en consideración los preceptos que se transmitían desde el culto al modo en que argumentamos en el capítulo 4. En base a esto, dado el ‘trabajo en la ciudad’ debe ‘permanecer en un contexto de comunidad a pesar de vivir en lugares separados’ entonces cuando se evoca el sentido comunitario como idea general de la doctrina, para mantener la comunidad de pensamiento hacen ensayos de los himnos y distribuyen material esotérico¹¹⁶ además de realizar los rituales.

Otras instancias que se debatían eran el establecimiento de formas conducentes a mantener equilibradas las posiciones entre hermanos y los cuidados frente a la ‘cosa pública’. Se trataba de dos criterios de funcionamiento del grupo, uno era la movilidad, es decir, se hacen trabajos espirituales en diferentes lugares, otro era el de la invisibilidad, dependiente del anterior: puesto que no había un lugar fijo identificable, la comunicación de los sitios donde se realizaban las distintas actividades culturales se efectuaban en el momento mismo en que se decide realizar el ritual, lo que hace que nadie sepa con antelación la localización del evento¹¹⁷. Esto se lograba decidiendo el espacio de actividad en reuniones que median los rituales y entre los neófitos más avanzados; al cabo estas decisiones se comunicaban a los hermanos de persona a persona (en el ‘acto’, por teléfono, o e-mail). De este modo, reciclaban el rol que cumplía el culto locamente, como me refirió ‘Ezequiel’:

‘Como la verdadera comunidad está en Céu do Mapiá y la cura se obtiene si se llega allí, a la selva ¿para qué iríamos a establecernos en algún lugar específico en las inmediaciones de la ciudad? Entonces nuestra función es ser una Puerta de

¹¹⁶ En la actualidad también pueden acceder un sitio en internet que contiene información institucional y esotérica.

¹¹⁷ En la actualidad esto ha cambiado ya que por el momento, al menos en Buenos Aires, existen casos donde hay lugares fijos donde se hacen los rituales, pero esto no era así hasta el 2001. De hecho la situación descripta ha cambiado en los últimos cuatro años si contamos el 2007.

Entrada para quien quiera seguir el camino espiritual, esa es nuestra misión como grupo aquí en Argentina’.

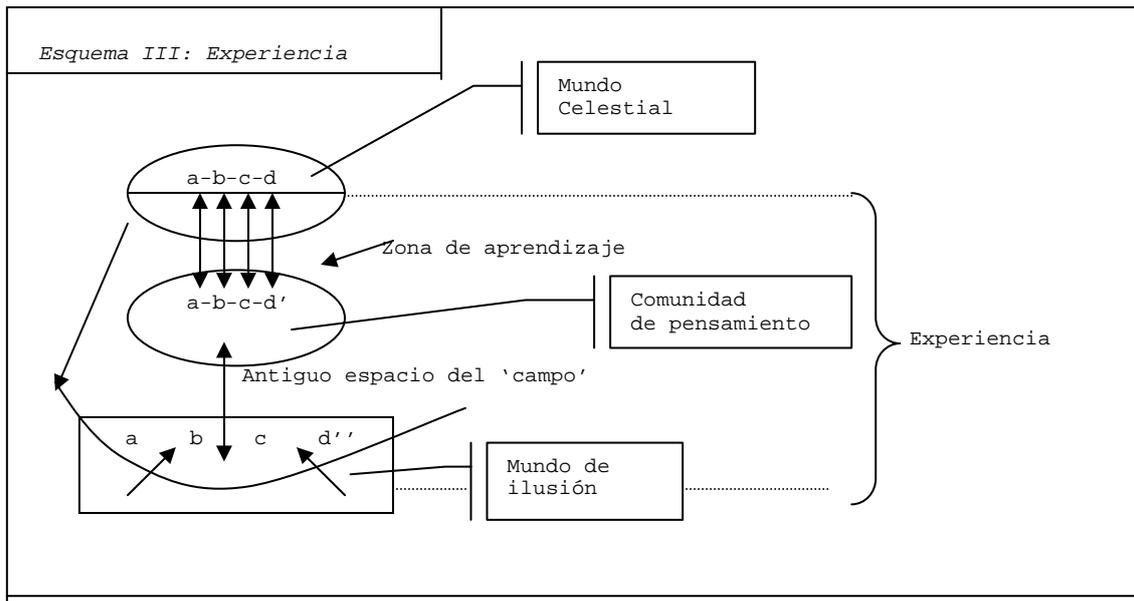
Llegados a esta interpretación de la interacción entre ámbitos diferenciados de estructuras del mundo de la vida¹¹⁸, pretendo mediante el himno ‘testigo’ que estamos trabajando, delinear cómo podemos realizar una intersección de estos tres dominios. Me refiero al himno que hemos sometido a examen en los dos capítulos anteriores: a) *‘Recebe todos que chegar / b) faz o que eu te mandar / c) não deixa fazer o que eles querem / d) espera até o día que eu chegar’*.

A la luz de las reelaboraciones en el entramado simbólico dispuesto por los aspectos que hemos descrito, los neófitos de la facción argentina habían modificado su pensamiento, lo que les permitía interpretar este pasaje del himno del siguiente modo: a) todos quienes llegan a la doctrina por nuestro intermedio participan de una puerta de entrada a un camino espiritual; b) dado que nuestra conexión en el centro espiritual nos indica que hay que trabajar duro para llegar a la comunidad verdadera, debemos aprender los himnos (y otros aspectos doctrinales) con corrección para enseñar a los que recién ingresan de modo que se adoctrinen rápida y efectivamente; c) no podemos permitir que los neófitos lleguen al centro religioso sin la preparación espiritual suficiente (esto se remite al adoctrinamiento respecto de los que más saben); d) se refiere a la autorrealización espiritual pero medida según los criterios anteriores; de todos modos aquí el ‘Eu’ continúa siendo individualizado en una determinada persona que actúa como referente dentro del culto en estos grupos periféricos.

De forma esquemática podríamos representarlo de la siguiente manera si lo relacionamos con las otras dos instancias que hemos presentado a manera de esquema en los capítulos 3 y 4:

¹¹⁸ Aquí me refiero a cómo entienden esta expresión Schutz (1972), Schutz y Luckman (1977) y a la utilización que hacen Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977) de esa área o conjunto de conceptos relacionados implicados en la expresión, en gran medida me he basado en muchos pasajes del presente trabajo sobre las cuestiones planteadas por estos autores. Esta expresión ya la hemos usado en el capítulo 3 en la sección ‘Impresiones del primer contacto’; en el inicio del capítulo 4 y en la sección ‘Los seres en la *Nova Jerusalém*’ de manera explícita e implica dos elementos conceptuales que se han destacado a lo largo del trabajo. En primer lugar que la gente tiene una sociedad que la precede y en consecuencia las acciones a realizar están condicionadas por este hecho; en segundo lugar que el mundo de vida también se va formando, para poner un ejemplo: desde los comienzos del culto en Argentina hasta el momento en que utilizo el concepto en esta instancia se ha formado un campo que influye en la interacción del y los grupos formados. Bourdieu (1995, 1999) toma este motivo para una crítica de la experiencia dóxica, pero que también le permite trabajar sobre la tensión de fuerzas que va conformando un campo del Daime en la Argentina.

Esquema III: modelo general de comprensión de los himnos y ‘experiencia’



La interpretación del diagrama es la siguiente: el rectángulo de abajo indica el estado en que el individuo se encuentra antes de entrar en el trabajo espiritual del Santo Daime. A este estado las personas que ya están en la doctrina lo denominan el ‘mundo de la ilusión’; las flechas que se hallan dentro del rectángulo indican el paso de ‘este mundo’ a ‘fuera de este mundo’ o al conocimiento del mundo sobrenatural y, como relatamos en la sección primera, este grupo se encontraba funcionando en un campo. En este estadio las personas tienen un nivel de comprensión de la doctrina que hemos indicado con a b c d'', cuya representación está dada por la forma de entender el himno ejemplo en el capítulo 3. Ya observamos que se trata de una forma disminuida respecto de las bases doctrinales más sólidas postuladas en el centro de Céu do Mapiá, pues lo tomamos como punto de partida desde donde evaluamos el conocimiento entendido por lo más propiamente doctrinario, que es lo que proviene de este lugar. Este estado es generado por el centro mismo como indica la flecha a la izquierda del diagrama, que va desde el ‘mundo celestial’ hacia abajo donde se ubica lo que denominamos ‘antiguo espacio del campo’ Aquí mostramos que el mismo himno a-b-c-d está en relación con una interpretación del trabajo espiritual en su faz más esotérica; esto es, que el contacto con los seres sobrenaturales es directo y así se da la transmisión de las enseñanzas. En este proceso se da una *mimesis* que tiene como resultado el pretender emular lo que pasa en el centro espiritual.

Estos contenidos al ser transportados sufren un modo de interpretación que conduce a la exoteria o la formación de juicios distintivos de este grupo en el mencionado periodo.

La elipse central del esquema corresponde a lo que estuvimos señalando durante el presente capítulo y se da cuando se pasa del campo a la ciudad. Esto es producto de lo aprendido por los neófitos dentro de la doctrina en donde llegan a otro modo de entender el mismo fragmento del himno que tomamos como paradigma de los niveles de comprensión logrados; esto está representado por 'a-b-c-d'. En este punto, al no estar en una comunidad en su sentido espacial, recurren a la noción de 'comunidad de pensamiento' para mantener la cohesión del grupo como si estuviesen todos concentrados en un lugar. El espacio que va una vez que se da el inicio de un grupo, desde la noción de comunidad (en nuestro trabajo situada en el campo) hasta el mundo celestial, describe el recorrido que supone el aprendizaje dentro de los contenidos doctrinales e implica un aspecto temporal y representa lo que aquí consideramos como constituyendo la 'experiencia'. Esto implica el cambio en el modo de relacionarse con la doctrina en general: estamos indicando aquí la posibilidad de llegar al destino que es permanecer en contacto con el centro de manera constante y participar del mundo celestial de forma directa; es decir, que no esté mediando ninguna instancia que interfiera el contacto con lo numinoso.

Pero ¿cómo se lograba este contacto, en estas condiciones, de modo que se mantenga un grado de cohesión relativa a los requerimientos del grupo y que se tenga una habitualidad referida al trato con el Santo Daime y su doctrina? Esto se lograba a través, básicamente, del ritual denominado como *concentração*¹¹⁹. Dado que se realiza cada quince días y es un ritual oficial de la doctrina, éste es como la anatomía de la práctica del culto. Como hemos mencionado en el capítulo 2, en la presentación del caso, existen otros rituales y es subrayable la importancia de los 'hinnarios' pero éstos se realizan en festividades de junio y diciembre/ enero y otras fechas. Mientras tanto, los rituales oficiales están constituidos por la *concentrações* que se realizan los días 15 y 30 de cada mes. Esto en el centro del culto se respeta de manera estricta puesto que los ciclos 'naturales' están regulados por los 'cosmológicos' y son altamente reprobados quienes no asisten a ellos. Pero en el grupo de Buenos Aires esto era, al momento de hacer la investigación en este periodo, más laxo, por ejemplo las fechas indicadas solían pasarse para un momento en que todos puedan asistir, es decir si la fecha correspondiente se daba un día intermedio de la semana la concreción del ritual se

¹¹⁹ En este punto hemos seguido la delimitación de ritual de Turner (1980).

realizaba el fin de semana¹²⁰. Esto es coherente con lo que estaba establecido como organización grupal: como no tenían un lugar fijo sindicado como iglesia y como única preocupación la consecución estricta de los trabajos espirituales, esta modalidad de hacer los rituales en un momento donde todos pudiesen reunirse parecía lo más adecuado para el aprendizaje del culto.

Por su parte en el campo, se realizaban todos los rituales en tiempo y forma y en un edificio fijo que funcionaba como iglesia, aunque no siempre podían asistir todos los neófitos por la distancia a recorrer desde la ciudad hasta allí. Un neófito destacado de esta etapa, el comandante de la iglesia constituida en la ciudad, ‘Rodolfo’, me comentó que:

‘Todo parecía preparado como para que sólo los que estaban en el campo que eran los menos pasaran por la puerta de lo que la doctrina da para poder seguir *aprofundando* (profundizando) en los temas doctrinales o de viajes para la floresta:

Nosotros siempre nos resistimos a eso porque los que no íbamos al campo porque veíamos que esto se estaba transformando en un coto de caza, quedábamos excluidos de muchas cosas y, además quién te aseguraba que el trabajo se estaba realizando mejor o peor de lo que lo estamos haciendo ahora. Acá hacemos las concentraciones y todos vienen porque los hacemos en una fecha que va para todos, o si lo hacemos en fecha lo hacemos en un lugar y en una hora donde todos puedan llegar aunque reconozco que allá en el campo se podían liberar otras fuerzas porque estaba lejos de todo el movimiento. Eso estaba bien, pero el costo era mucho, todo se hacía pero el grupo no crecía por todas las dificultades de tener que bancarse la situación de superioridad y de que todo esta lejos, ahí quedaban muchos hermanos excluidos, allá se preguntan porqué todas las iglesias crecen menos la Argentina, ahora estamos revirtiendo eso...’

Recogí este testimonio justamente en la ciudad al finalizar un ritual de *concentração*, en el periodo que estoy describiendo. Lo que sucedía era que se reunían en casas de los mismos hermanos. No siempre era la misma vivienda la que utilizaban sino que dependía de la disponibilidad de cada momento y para no recargar la responsabilidad del lugar ritual en una sola persona. Debido a que hay cantos y música, además de que se trata de una nutrida concurrencia, durante el ritual esto podía generar algún tipo de suspicacia entre los vecinos. Por ello se utilizaba las localizaciones de forma alternante: esto se hacía así ya que también actuaba como socializante para las personas en las

¹²⁰ Esta situación, en realidad dependía del grupo que estudié en este caso hasta el 2001. En la actualidad en la ciudad de Buenos Aires hay un grupo principal que respeta estas ocasiones de manera relativamente estable, los demás grupos tienen una continuidad de calendario variable.

casas particulares, agregar a esto lo mencionado en el ‘dominio’ 3^o¹²¹, lo que acentuaba el nivel de compromiso. También la estructura del rito permite esto porque, si bien había rezos y cantos éste se realizaba con los neófitos sentados alrededor de una mesa no se hacía un danzado como en los himnarios. Esta modalidad se prestaba a que las distancias en la realización del mismo ritual se redujeran y todo pudiese darse de un modo intimista, por lo que una casa particular resulta casi ideal.

La descripción del rito¹²² es como sigue aunque es difícil establecerlo de una manera ideal, como una fórmula que debe realizarse canónicamente. Pero al menos señalaremos algunas características que sí debían cumplirse para que se pudiese hablarse de que se estaba realizando una *concentração*. En primer lugar, todos debían estar *fardados* con la denominada *farda* azul que se utiliza para este ritual. Nos referimos a quienes asisten con uniforme e iniciados, que en este caso es camisa blanca, corbata y pantalón azul y zapatillas blancas para los hombres y camisa blanca, moño y faldas azules y el mismo color de zapatillas para las mujeres. Esto para los iniciados, quienes ya han recibido su *estrela* (un prendedor que distingue a los iniciados de los no iniciados); el resto de las personas podían asistir con cualquier vestimenta siempre que ésta no fuese muy colorida.

Tomando como referencia el lugar donde se deposita el Santo Daime para ser despachado, se usaba una estructura rectangular como disposición espacial, hacia la izquierda se sentaban los hombres casados (o mayores de edad), al frente los mozos o jóvenes, a la derecha las mujeres casadas o mayores y del mismo lado donde se encontraba el Daime las mozas o mujeres jóvenes (frente a los mozos)¹²³. El inicio del ritual era con un despacho de Daime y luego comenzaban los rezos, tres Padre Nuestros, tres Ave Marías intercalados, la ‘*Chave da Harmonía*’ (llave de armonía) y ‘*Consagração do aposento*’ (consagración del aposento). Después se cantaban los

¹²¹ El dominio tercero se refiere a la experiencia del campo como una vivencia que conducía a confirmar que la *Nova Jerusalém* no se encontraba en alguna comunidad campestre que pudiera realizarse fuera de Céu do Mapiá.

¹²² Tanto el himnario como la *concentração* son rituales descriptos en la introducción. En relación con lo segundo repetiremos algunas características y agregaremos otras. Los rituales del culto han sido tratados en tres trabajos ‘clásicos’ sobre el tema (ver ‘nota sobre la bibliografía específica’ al final del presente trabajo) pero con distinta intensidad puesto que indican la manera ‘ideal’ de realizar los rituales y de modo excesivamente esquemático. Específicamente en mi propio trabajo, ‘La formación y expansión de un culto afro-brasileño’ (2001) me refiero extensamente a dos de ellos el ‘feitio’ y el ‘himnario’ y los relaciono con distintos aspectos de la vida social en el centro del culto: no he descripto la *concentração* ni cómo se realiza ningún otro ritual en la ciudad.

¹²³ Esto en el centro del culto es diferente, puesto que se utiliza una estructura de disposición espacial hexagonal ubicándose de izquierda a derecha hasta completar el hexágono, así: primero los hombres y siguiendo, los novatos, los mozos, las mujeres, las novatas y las mozas (mujeres vírgenes).

himnos de la oración que son trece, luego se hacía otro despacho (opcional) y todos, sentados debían permanecer un tiempo variable en silencio y sin producir movimiento alguno. El fundador del culto, *Mestre Irineu* enseñaba que el lapso en silencio era de unas dos horas, pero esto depende del nivel de perfección alcanzado dentro del conocimiento de la doctrina y del insumo de Santo Daime. Por lo que este tiempo, en la ciudad, se reducía por lo general, a unos cuarenta minutos. Promediando esto se suelen cantar dos himnos de *Padrinho Sebastian* ‘*Firmeza*’ y ‘*Eu estou firme com meu Jesus*’¹²⁴, tras lo cual podía producirse un nuevo despacho y continuar con la *concentração*. En esta segunda parte del ritual podían cantarse algunos himnos sueltos de himnarios no oficiales. Al cabo de una hora se daba por finalizada la *concentração* y de pie se cantaban los diez himnos finales del himnario de *Mestre Irineu*, y los rezos correspondientes, tres Padre Nuestros, tres Ave Marías y los *encerramientos* comunes a todos los rituales¹²⁵; de este modo se consideraba concluido el ritual.

El ritual se desarrollaba por lo menos dos veces al mes por cuanto era un factor de integración importante del grupo, y hay distinciones, por ejemplo entre *fardados* (iniciados) y ‘no *fardados*’, e incluso dentro de los *fardados*. En efecto, era diferente sentarse al lado de quien preside la sesión que en segunda fila y otras consideraciones similares. Es de destacar la manera en que esas diferencias llegan a ser tales y ello está en relación con lo que hemos enunciado a lo largo del trabajo. Se supone que los miembros se distribuyen en la estructura del ritual según el grado de entendimiento alcanzado en relación con los preceptos del culto. Si alguien se sentaba del lado del comandante es porque probablemente hubiese viajado a Céu Mapiá o estuviese a punto de hacerlo; es decir, tiene un compromiso formado para con todas las actividades relativas al grupo. Si alguien no estaba *fardado* participaba de una manera exterior al ritual en una fila alejada de la mesa central, lo que nos indicará que deberá recorrer un

¹²⁴ Los himnos son el 3 y 4 del himnario de pd. Sebastián, el tres: *Firmeza, firmeza no amor / Firmeza, firmeza aonde estou / Eu estou firme com meu Jesus / Eu estou firme nesta Luz / Aonde estou // Firmeza, firmeza no amor / Firmeza, firmeza aonde estou / O Mestre manda eu trabalhar / O Mestre manda eu me firmar / No lugar aonde Ele está.* El himno cuatro es como sigue: *Eu estou firme com meu Jesus / Foi Ele quem me deu / Esta Santa Luz // Esta Luz é da Virgem da Conceição / Foi Ela quem mandou / eu me unir com meus irmãos // Foi Ela quem mandou / eu me unir com meus irmãos / Para reunião da separação // Neste dia muita gente vai chorar / Porque tem muitos deles / Que não sabem amar.*

¹²⁵ En el manual sobre las ‘normas del ritual’ del culto (p-p. 30-31) se lee respecto de esto: ‘*Todos os trabalhos da nossa linha espiritual devem ser encerrados com três Pai-Nossos e três Ave-Mariás intercalados, uma Salve-Rainha, e em alguns casos, a Prece de Caritas. Depois disso, o dirigente pronuncia o encerramento da sessão por Juramidam: ‘Em nome de Deus Pai Todopoderoso, da Virgem Soberana Mãe, do Patriarca São José e todos os Seres da Corte Celestial e com a Ordem do nosso Mestre Império Juramidam está encerrado o nosso trabalho, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas.’ E todos respondem: ‘para que seja louvada a Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amén.’*’

camino antes de poder comprender cuáles son los valores cosmológicos o cómo es la ingesta del Santo Daime. Pero este ritual funcionaba como integrador doctrinal: en el medio local se aprende la fonética del conjunto de himnos que son los que siempre se cantan de manera repetitiva en todas las *concentrações*, y también se aprendía su significado a un nivel de comprensión primario como el descrito en el presente capítulo y también en el tercero.

En este sentido, la socialización en el medio urbano sobre el aprendizaje de los himnos era más deficiente que en la etapa del campo o de lo que es posible conocer en el centro amazónico. Esto es así porque los encuentros eran más fragmentarios y el neófito debía aprenderlos en el transcurso de los rituales o bien en su casa escuchando grabaciones que solían estar disponibles para quien las requiriese¹²⁶. Pero el uso doctrinal de las enseñanzas es más dificultoso. Es decir, la hermenéutica de los himnos en la totalidad de la doctrina y su incorporación de manera que el individuo pudiese medir sus acciones en base a los mismos, en esta modalidad de trabajo era mucho más difícil de lograr. Esto se debía a que el neófito no estaba en contacto permanente con el espacio de significación formado por el entramado semántico generado por los himnos, la doctrina y la forma de vida. Por otra parte, este ritual es el instante en donde las personas tienen posibilidad de sustraerse de la cotidianidad de la ciudad para sumergirse en la evocación de cierto aspecto de la mística amazónica¹²⁷. En este sentido, después de sucesivas participaciones del neófito, el aprendizaje se va haciendo más intenso y los hermanos mayores comienzan a tener más consideración por quienes recién están comenzando si éstos demuestran un real interés, de modo que serán invitados a otras reuniones de tipo organizativo o ensayos que también se realizaban en casas particulares. Puede decirse, en estos casos, que se estaba abriendo la puerta para el que daba los primeros pasos de la iniciación.

¹²⁶ El conjunto de himnarios oficiales de la línea CEFLURIS se encuentra disponible en la actualidad en internet.

¹²⁷ Claro que en el centro esto tiene otras complejidades, al vivir todos en un sistema que pretende ser comunitario y en la selva, la cuestión mística está presente en cada momento, al menos en su sentido ideal. Allí el ritual se efectúa para reafirmar su condición de comunidad y para la introspección mística de manera que ésta toma un carácter más intenso. La cuestión de 'comunidad de pensamiento' está presente pero como algo que ya está incorporado a la totalidad de lo que se hace y dice.

La comunidad re-pensada

Estar al tanto de todos estos movimientos ya implicaba que el neófito está *fardado* o estaba cercano a *fardarse*, por lo que se supone que ya había entrado en el conocimiento esotérico y hacía uso del campo semántico mencionado en base a los himnos dentro de las posibilidades generadas por el menor o mayor compromiso asumido por cada uno. La mencionada situación iba (aun es así) llevando al neófito a prepararse el uniforme, grabar la música con los himnos, preocuparse por las fechas, por las disposiciones de los símbolos rituales como la ubicación de las velas, a reconocer las imágenes, a la preparación de la Cruz de Caravaca, a los arreglos florales, etc... Se preocupará también por reconocer las características del ritual, comenzar a cantar correctamente, poder aproximarse a la primera fila y los condicionamientos provistos por el objetivo del ritual. Todo esto va llevando a las personas que participaban a formar la ‘comunidad de pensamiento’.

Lo que se entiende por ‘comunidad de pensamiento’ es aquello que intenta unificar y que en los hechos, a partir de la modalidad organizativa del grupo, no lo estaba. Para entender esto debemos separar lo enunciado y pensar por separado a lo que se referían aquí por ‘comunidad’ y por ‘pensamiento’. Lo primero estaba en estrecho vínculo con lo vivido con anterioridad en relación con el trabajo comunitario, al intento de emular las mismas condiciones de vida del centro pero de una manera abstracta, ya no ligados al espacio selvático concreto. Pero esto como experiencia que se ha vivido en el pasado generaba una memoria latente que funcionaba en ese sentido pero que se mantenía en ese plano: ‘somos una comunidad sin lugar’, solía decirse. Pero esto también se combinaba con lo que significaba la comunidad en el centro espiritual en Brasil; en ese sentido se tomaba *como una extensión de la misma* aunque se entendía que no todos podían percibir eso. La idea que ellos tenían al respecto podría formularse así: la comunidad real está en el centro amazónico pero, la función del segmento local es hacer llegar a los neófitos que están en condiciones de vivir allí por ser ‘puerta de entrada’. Ahora bien esto se encontraba dentro de la totalidad de la misión que enarbola *Padrinho* Alfredo, actual líder de la doctrina en general, que es ‘expandir el culto’. En ese sentido se participaba del movimiento que se generaba desde el aspecto doctrinario sin entrar en una contradicción que signifique competir con lo que este lugar significa como *Nova Jerusalém*.

Quienes estaban conscientes de esta misión tomaban como tarea formar gente e ir de manera intermitente al Amazonas, así pueden concebirse como aceptando esa parte que les toca de formar gente para que pueda habitar la *Nova Jerusalém* mientras se continuaba siendo puerta de entrada, para seguir expandiendo la doctrina en el ámbito local. Entonces esta misión se conectaba con los otros aspectos del culto y pensaban en ello como si, al realizar esto, fuesen considerados una extensión de la comunidad central, una familia cuyos integrantes viviesen en lugares separados pero que por ello no dejan de ser familia.

El término ‘pensamiento’ tiene aquí también una conexión particular con esta acepción de comunidad, ya que la palabra no se dirigía a describir alguna facultad intelectual sino a fundirse en algunas premisas básicas que guían la acción. Es decir, ‘pensar’ era conducirse de cierto modo a través de las enseñanzas y éstas se transmitían primariamente por lo que aparece en la oración ya citada, la *chave da harmonía*¹²⁸ que es formar un halo de hermandad en donde se perciba el ‘amor’, la ‘armonía’, la ‘verdad’ y la ‘justicia’, premisas que se pronuncian en cada ritual de la oración y de *concentração*. Siguiendo dichas premisas, los neófitos debían entrar en ese círculo de entendimiento propuesto por estas consignas, que eran guías primarias para realizar la interpretación de todos los himnos en esta instancia de aprendizaje. Al entrar en este círculo se supone que el individuo estaba participando de las bondades espirituales que se expanden desde el centro del culto, y que esto iría a redundar en una forma de comunicabilidad entre el grupo mismo, del grupo con el centro y, por extensión, que los *seres*¹²⁹ le transmitirían las enseñanzas que son el secreto de la doctrina. De este modo, los individuos irán convirtiéndose en personas que puedan comenzar a ser referidas como *aparelhos*¹³⁰ de la doctrina. En la modalidad de trabajo en la ciudad se hacía mucho hincapié en esto puesto que la persona que comenzaba a formarse se supone que podía estar en condiciones de viajar al centro para profundizar sus estudios, lo que resultaba ser el objetivo o la misión del grupo.

¹²⁸ La ‘chave da harmonía’ dice así ‘*Desejo harmonia, amor, verdade e justiça a todos meus irmãos, com as forças das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos somos fortes, sadios e felices, formando assim um halo de fraternidade universal, estou satisfeito e em paz com o universo inteiro e desejo que todos os seres realizem suas aspirações mais íntimas, dou graças ao Pai Invisível por ter estebelecido a harmonia, o amor, a verdade, a justiça entre todos seus filios. Que assim seja, amen.*

Por otro lado en el trabajo de Edward MacRae sobre el Santo Daime, ‘Guiado pela Lúa (1992: 112), dice al respecto de estas oraciones que “...se presentan los temas de armonía, amor, verdad y justicia, oriundos de la comunión del pensamiento” (mi traducción).

¹²⁹ Ver capítulo 4.

¹³⁰ Ver capítulo 4.

Las consecuencias de este modo de ver el asunto representaba, *de facto*, un mayor control sobre los neófitos por parte de los hermanos mayores, ya que trasladarse a la selva desde la ciudad era una cuestión más compleja por dos motivos. Porque se retaceaba información nodal (como relatos, anécdotas e himnos secretos), y porque, de realizarse el viaje tan esperado, las condiciones en la selva son tan inhóspitas que, sin haber pasado una temporada en contacto con un medio ambiente ‘más natural’ sufriendo las inclemencias que ello implica, difícilmente los neófitos noveles podrían soportar allí más que unos cuantos días. De todos modos los criterios de movilidad e invisibilidad actuaban de una manera cohesiva en el grupo, formando un aura de pertenencia, igualdad y equilibrio que les permitía postular la comunidad de pensamiento, que no era situada pero que se fundaba en la experiencia de un grupo unido en la sinergia de un lugar.

Desde aquí podemos entender entonces que quienes ingresaban al culto estarían en la misma instancia descrita en el esquema como viniendo desde el mundo de la ilusión al trabajo espiritual, y que se encontrarían en el mismo nivel que las personas que hacían los primeros aprendizajes de la doctrina como se hacía en el campo. Desde ese punto habrían de hacer sus primeras armas en la doctrina del culto y a esto se le concebía como una puerta de entrada a espacios de comprensión esotéricos que podían no ser completos, pero que el aprehenderlos existía como potencialidad para cualquiera que siguiese el camino.

Estas personas tenían que preocuparse por estar enteradas de los diversos aspectos de las actividades que hace el grupo, en tanto que, por la dinámica de funcionamiento de la ciudad, esto tenía algunas variaciones respecto del calendario estrictamente oficial, pues los rituales se realizaban cuando había coincidencia de voluntades, lo que no viene a estar estrictamente emparentado con las fechas concretas en que estos *trabalhos* espirituales debían realizarse. Es desde aquí donde el neófito comenzaba a socializarse dentro del grupo en esta instancia. Por ello quienes estaban llevando a cabo la enseñanza de las primeras etapas de aprendizaje se consideraban con la misión de enseñar los primeros pasos y a sí mismos como quienes tenían las llaves de esa ‘puerta’. Este proceso se lograba en la realización de los sucesivos trabajos que forman la ‘comunidad de pensamiento’ y que implicaban un compromiso de participar en las actividades propuestas por el grupo.

En calidad de neófito que va progresando en el saber, quien se encuentra en esta posición debía procurar asumir cada vez más los compromisos implicados en la

organización total del grupo y de una actuación progresiva dentro de la estructura de los rituales. Al cabo podía transformarse en acompañante de la misión o iniciarse en los caminos de ingreso a la comunidad en la *floresta*. Por ello ambas actividades del culto (de enseñanza y de aprendizaje) eran vistas como formando un todo integrado con la doctrina. La enseñanza de los primeros pasos era necesaria para la actualización de la misión que se supone tienen en el comando del centro -que es la expansión del culto- y a los que ya habían aprendido y que estaban en condiciones de enseñar¹³¹ llegaron al centro amazónico para permanecer allí o simplemente para profundizar sus estudios y volver nuevamente a la actividad periférica. Esta característica podía resultar decisiva en la formación de nuevos puntos que se dividiesen a partir de la actividad urbana, ya que se tendía a producir un movimiento parecido al que hemos descrito en el campo de Buenos Aires cuando la actividad pasó a la ciudad¹³².

Para finalizar quisiera volver a lo planteado por el esquema III presentado en este capítulo. Allí se observa que hay un espacio de tiempo que se corresponde con el de la experiencia y que, al mismo tiempo, dicho espacio está condicionado por la estructura del modelo presentado en el capítulo 4. Esto puede esclarecerse con mayor precisión utilizando un trabajo que emplea el mismo tipo de expresiones para referirse a temas similares. Me refiero a un texto de Reinhart Koselleck (1993) en donde hace una distinción entre ‘espacio de la experiencia’ y ‘horizontes de expectativas’ que para este autor son categorías históricas pero también son antropológicas porque tienen un significado metahistórico. Así para él “...la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados”(ibid.: 338). La expectativa, para este autor está

“...ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir” (ibid.). A esto agrega que “...tiene sentido decir que la experiencia proveniente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencias de su antes y después.” (ibid. 339).

Y continúa su argumentación consignando lo siguiente sobre la metáfora de ‘horizonte’ vinculado a la ‘expectativa’:

¹³¹ Me refiero a los neófitos que han asumido para sí esa tarea

¹³² De hecho en la actualidad existen más de dos iglesias en la ciudad de Buenos Aires y en otros lugares como Rosario y Mar del Plata que han surgido a partir de este tipo de procesos.

“Horizonte quiere decir aquella línea tras la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla” (ibid. 340).

Como se notará, esto está vinculado con lo que indiqué al comienzo del capítulo sobre la experiencia, esto es que las personas han tenido una trayectoria y que han incorporado modos de ver relativos a este espacio de la experiencia, sugeridos por las propuestas del modo de vida contenidos en la doctrina. El modo en que se entrelazan estos elementos hace que las miradas estén dirigidas a realizar la concreción de lo que es el ideal. Esto está representado por lo que destacamos en el capítulo 4 y que da como resultado la ‘estructura’ del horizonte de expectativas que, a diferencia de lo que dice Koselleck, en este caso, puede lograrse en cierta medida. Aunque una vez conseguido tal objetivo de vivir en la *Nova Jerusalém* aparezcan nuevos problemas a los neófitos, generando un nuevo espacio de experiencia que conduzca a la anulación completa entre ambas instancias.

Se trataría de concluir en lo que Dumont (1987) sindicaría como el ‘individuo fuera del mundo’, resultando una suerte de inversión que iría de la inmersión plena en la modernidad hacia otra que se encontraría *in illo tempore*¹³³, donde los procesos y dificultades llegarían a su fin. En este sentido, Alfredo Gregorio de Melo suele decir que “*o segredo es olhar para o firmamento y ver nele estar tudo equilibrado*” (el secreto es mirar hacia el firmamento y ver en él todo equilibrado).

Hay que señalar que esto genera otro tipo de inconvenientes en relación con la experiencia mística que no han sido tratados aquí. Pero esto no significa el fin de lo que sucede efectivamente. Esto está en relación con lo que dijimos sobre la particular forma de ver la instancia de *Nova Jerusalém* en este grupo; que su realización es selectiva y depende de un estado espiritual más que de una realización material concreta. Es decir uno puede estar entre personas que estén participando de la *Nova Jerusalén*, como una utopía, sin por ello pertenecer a este estado. Pero dicho estado puede lograrse sólo en el centro amazónico; difícilmente esté en la mente de los habitantes de Céu do Mapiá el concebir que alguien pudiese conseguir la salvación fuera de allí. Pero conceden que la periferia resulte, en cierta medida, una faz necesaria de todo este movimiento. O sea, en la periferia uno se encuentra indefectiblemente en el espacio de la experiencia guiado

¹³³ Se trata de una frase utilizada por Eliade (1992a y b) para representar la independencia de un suceso, perteneciente al registro del Mito, de los procesos temporales.

por el horizonte de expectativas generado por la estructura del caso, a partir de donde se realizan las revalorizaciones funcionales consiguientes mediante el proceso de interacción y aprendizaje, a través de lo performativo y de los valores que constituyen este horizonte. Para esto es necesaria una zona de contacto¹³⁴ que posibilite la reducción de las distancias y que podemos ubicar no sólo en los viajes que realizan los neófitos, sino que se encuentra en la totalidad de este movimiento, en todo el proceso que hemos descrito.

Las implicancias de esto es que intervienen en el proceso aspectos como los incluidos en el capítulo 3 y que designamos como el ‘inicio’; es decir esta instancia es un momento de *emergencia* de lo que ya venía desarrollándose y allí comienza la incorporación de elementos desde la *procedencia*¹³⁵. Aquí es donde ubico el elemento de la experiencia; esto tiene una impronta de cómo las cosas se hacían en la comunidad del campo, por memoria, por intuición reactiva, o simplemente porque se consideraba que era lo mejor que podía hacerse. Pero sean cuales sean las consideraciones que puedan inferirse, esto efectivamente sucedía así: la sensación de *communitas* se pone en juego en el mismo instante de ingreso del individuo a su situación de neófito. Entonces la interpelación a quienes hacen algún ritual es que tomen responsabilidades de inmediato, que se conviertan en un igual, que aprendan los himnos y se consideren hermanos así como ver a los que llegan después ellos como iguales y, también, aprender las diferencias. El practicante novel que avanza en los conocimientos doctrinales percibe que recién comienza y no está en el mismo nivel que otros, que todavía no entiende que es el trabajo espiritual, que no tiene la conciencia de ser *aparelho*, que aún no reconoce la sensación de misticismo y la percepción de la corriente del Santo Daime. Saber que puede estar más cerca de viajar al centro que otro, todo eso le da una autoridad indecible sobre el novicio.

En este punto reconoce la autoridad del más experimentado quien es el que le va a ayudar a pasar por los momentos difíciles del aprendizaje, hasta que al cabo esto se convierte en el camino a ser seguido, en un indudable horizonte de expectativas constituido por la historia del culto, por la historia del *Mestre Irineu* y la de *Padrinho Sebastián*¹³⁶. Esto deriva en la creación del halo de hermandad que es buscado para que

¹³⁴ Esta noción está tomada de Mary Louis Pratt (1997: 26), al respecto dice que ‘...zona de contacto es un intento de invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos -anteriormente separados por zonas geográficas e históricas- cuyas trayectorias se intersectan’.

¹³⁵ Ver en el capítulo 3 la referencia a Foucault (1980).

¹³⁶ Ver en la introducción la ‘presentación del caso’.

el neófito se interese por traspasar la ‘puerta’ que los hermanos mayores celosamente custodian. Esto no es tarea fácil, primero debe tener idea de una multitud de instancias como las presentadas y poseer cierta experiencia con el Santo Daime, pero básicamente adquirir una clara perspectiva de que, en tanto se avance dentro de la doctrina, todo irá surgiendo con más dificultad, ya que la exigencia para profundizar en el camino espiritual y en la faz esotérica del culto sólo puede lograrse con los viajes. Esta conclusión es quizá producto de mi *experiencia objetiva*¹³⁷ y tal vez no coincida con la experiencia subjetiva de los neófitos.

Síntesis

En este capítulo he desarrollado cómo el grupo que practica el culto del Santo Daime en Buenos Aires pasó a trabajar espiritualmente a la ciudad. Aquí muestro cómo debido al aprendizaje acumulado, y por los viajes realizados por numerosos neófitos al centro del culto, hicieron que la comunidad del campo concluyera con su actividad de manera que se constituyera una nueva modalidad organizativa en referencia a la práctica doctrinal. Tanto por lo argumentado en el capítulo 3 sobre las divergencias doctrinales y organizativas (por ejemplo, la suscitada por la plantación del campo), como lo dicho en el capítulo 4 sobre lo aprendido por los neófitos locales a través de las experiencias vividas en lo referente al campo, y de lo incorporado en los viajes hacia el centro del culto, tuvieron como consecuencia que el grupo variara su modalidad de trabajo basándose en los dos aspectos señalados.

Esta situación trajo bastantes problemas a la nueva constitución del grupo ya que el ideal doctrinal de vivir en la ‘naturaleza’, en el centro del culto, quiere decir ‘vivir en la selva’ (ver capítulo 4) en Céu do Mapiá poblado al que consideran la *Nova Jerusalém*. Estos inconvenientes en el seno del grupo se significan diciendo que su misión es ser una ‘puerta de entrada’ por donde ingresan las personas que potencialmente puedan llegar a vivir en la selva.

Existen también otros problemas referidos a la cohesión del grupo ya que en la ciudad los neófitos viven en diferentes lugares. El modo en que se consigue la integración grupal es considerarse como una ‘comunidad de pensamiento’, aludiendo con ello, en

¹³⁷ Me refiero a lo mencionado a propósito de la distinción que hace Colin Turnbull.

primera instancia, a la evocación del lugar, como si viviesen juntos tal como sucedía en la etapa del campo. En segundo lugar, ‘pensamiento’ significa para ellos estar en comunión con el ideal doctrinal, de ver al culto como el punto clave de donde puede obtenerse la salvación.

La construcción de la experiencia se revela, en esta instancia, fundamental para justificar el modelo generado a través del devenir entendido como un hito temporal, pero también está constituida por la *praxis*. Es decir, el modo de organizarse del grupo se debe a lo aprendido y que pertenece al pasado. Por ejemplo, estiman que, por todo lo sucedido, formar una comunidad en su sentido espacial resultaría una actitud errada en el nuevo contexto de trabajo. En cambio la experiencia, en cuanto *praxis*, les ha ayudado a resolver problemas relativos a la organización y doctrinales como es el cambio en la ‘misión’ del grupo: de ser ‘Iglesia Madre’ a ser ‘puerta de entrada’.

El próximo capítulo estará dedicado a las conclusiones del trabajo.

Parte III

Capítulo 6

Comentarios finales

El objetivo de este trabajo ha sido indagar en los aspectos simbólicos y de organización del culto del Santo Daime, de manera específica en Argentina. Nos orientamos por la pregunta acerca de cómo la práctica, que tiene su origen en la amazonia brasileña y que posee características muy particulares, pudo arraigar en nuestro país, y encontramos varios elementos significativos que consideramos como fuertemente influyentes para que el culto tuviera continuidad en el contexto local. Uno de ellos fue la formación de una ‘comunidad’, que fue un factor de significación decisivo para la constitución y establecimiento en los distintos momentos del grupo analizado. Otro factor significativo fue el de la ‘experiencia’, que indica la manera en que los neófitos incorporaron y adaptaron la práctica en la filial local del culto desde el campo a la ciudad, y cómo este cambio se justificó en relación con los postulados de la doctrina daimista.

En la tesis se relata el proceso etnográfico de mi conocimiento del Santo Daime en Buenos Aires, el cual fue paralelo con el que los neófitos hacían. En ese contexto apliqué diversas ideas que ayudaron a esclarecer lo que la gente hacía y consideraba importante, tomando nociones de distintos autores citados a lo largo del trabajo como las de ‘emergencia’ y ‘procedencia’, ‘revalorizaciones funcionales’, ‘aislado analítico’, ‘aspectos de lo pensable’, ‘dominios’, ‘*communitas*’, ‘experiencia’, ‘mundo de la vida’ y otros, con la intención de darle enlaces conceptuales a la comprensión narrativa.

Una temática principal fue mostrar que en el grupo en el que me centré, el sentido de comunidad no hace referencia sólo a una coalición de personas que se distinguen de otras por el simple hecho de pertenecer a la misma y desenvolver una doctrina en común o un conjunto de prácticas relacionadas. El término comunidad, contrariamente a lo que podemos pensar con la idea de simple agrupación, aún siendo un grupo remite a un sentido fuerte, es conceptual. En efecto, desde el momento en que irrumpe la doctrina del Santo Daime en el ámbito local y se adoptan las primeras consideraciones relativas al culto, ya empieza a funcionar como lo tratamos en el capítulo 4, lo que denominamos el ‘modelo’, de forma fragmentaria e intermitente, ya que la culminación del mismo sólo puede concretarse en el centro brasileño del culto. Los neófitos no

llegaron a esa comprensión del culto de inmediato dado el conocimiento relativo que tenían de las premisas doctrinales en ese momento inicial. Al intentar reproducir estos lineamientos en un campo, no lograron mantener en el transcurso del tiempo la experiencia comunitaria, pero la misma dejó las bases de que en el plano doctrinal esto debía ser así.

El otro tópico clave fue el tratamiento dado a la ‘experiencia’ como factor integral del camino espiritual, del seguimiento concreto de cada persona dentro de la doctrina en la periferia, término que utilicé para distinguir los procesos que se dan en los grupos formados fuera del centro espiritual de Céu do Mapiá.

En este plano la experiencia funciona de manera concomitante respecto de los sucesos en los que ellos mismos participaron como coproductores de los inicios de la práctica, y actúa de modo que, la evocación del ‘vivir juntos’ en comunidad –referencia de lugar– así como de sus inicios urbanos, da al grupo un sentido de unidad pese a vivir, ahora, en la ciudad y reuniéndose sólo en ocasiones relevantes para la práctica religiosa bajo la forma ideal de una *communitas*, tal como lo explicitamos en el capítulo 3.

La lógica era la siguiente: ‘nadie obliga a las personas a ingresar al culto a realizar los rituales’. Habiéndolo hecho, entonces el neófito deberá enfrentarse a los siguientes apotegmas disciplinares que son, ‘todo el mundo puede aprender’ y ‘todos debemos pasar por lo mismo que han pasado nuestros padrinos que nos han enseñado’. Es decir, la persona ingresa al culto con un desconocimiento total, sólo tiene una lejana intuición de las implicancias doctrinales, pero esto no es su culpa sino que ‘el mundo de la ilusión lo ha dejado sin alternativas’. El ingreso significa el inicio del camino espiritual en el que está inscripto cada neófito y comprende incorporar como perspectiva de vida las nociones descriptas en el trabajo de ‘energía’ y ‘trabajo espiritual’. En esto consiste el comienzo de la experiencia el cual se realiza mediante la participación en los rituales y en toda la actividad doctrinaria, con el objeto de llegar al punto de encuentro con la espiritualidad o autorrealización. Este punto de encuentro es vivir en ‘estado de *communitas*’ en donde se localiza la *Nova Jerusalém*, lugar en el que se supone el contacto con el suceso místico es más directo.

Una vez transcurrido el tiempo, y debido a tensiones producidas por un mayor contacto entre algunos practicantes y personas en el centro del culto, en el grupo periférico analizado se produjeron fricciones en torno a temas doctrinales ‘mejor comprendidos’ por ciertos neófitos avanzados, por lo que se generó una forma de asociación como la descripta en el capítulo 5. Es decir, el culto en su versión local comienza a funcionar en

la ciudad. Debemos tener en cuenta nuevamente que así como mi comprensión de los principios de la doctrina del Santo Daime se incrementaron por la investigación en el centro espiritual, del mismo modo, la comprensión de los neófitos argentinos también se vio enriquecida por las interacciones que lograban mientras permanecían en dicho centro, experiencias que fueron trasladadas progresivamente a la interacción con el resto de la hermandad en su actuación local.

Se analizaron también cuáles son los condicionamientos simbólicos a los que se enfrentan las iglesias periféricas; especialmente en el caso argentino, los caminos de la comunidad y experiencia adquirida y vivida, y las ‘energías’ que deben dirigirse a lograr los ideales en el desarrollo del ‘trabajo espiritual’ postulado por la doctrina, por ejemplo en el entendimiento que los fieles tienen ante los ‘*seres*’ y su constitución corporal como ‘*aparelhos*’. La situación de encontrarse dentro del trabajo espiritual es un punto central, en tanto que aquí se juega el verse dentro o fuera del área de influencia de la doctrina del culto y bajo la guía de sus consejeros más establecidos. Para conseguir este legado de comprensión se generaron estrategias, como las que señalé en el capítulo 5, que consisten en considerarse una ‘puerta de entrada’ de modo que esto aparezca como una conjunción entre identidad y ‘misión’ coadyuvante a la propia existencia del culto mediante lo que denominamos la ‘comunidad de pensamiento’.

Ahora bien, además de esto, el hecho de que los miembros del culto en la periferia se vean a sí mismos como formando parte del mismo, y que también se auto-perciban como condición necesaria de la existencia del culto, es inducido por el modo en que se socializan una vez que conocen el movimiento en el centro espiritual de Céu do Mapiá o de otras iglesias importantes en ciudades del Brasil como Florianópolis o Río de Janeiro. Al mismo tiempo, las personas que practican el culto generan un modo de interpretación propio para el caso argentino respecto de lo que se considera doctrinal. Es decir, se constatan diferencias entre un desarrollo, el del centro y el periférico, suscitado por las distancias y por la voluntad de los agentes de realizar los rituales y de seguir la doctrina para ser considerados como parte del culto. Esto implica obedecer los preceptos de manera aproximada para poder realizar viajes de perfeccionamiento y, básicamente, continuar consumiendo el Santo Daime de manera periódica en el contexto religioso.

La situación de desfase entre lo que se dicta en el centro y lo practicado en la periferia fue evidente para la mirada que realicé en este trabajo. En efecto, se trata de una revisión realizada después de pasado cierto tiempo, y luego de que sucedieron hechos en

el grupo como para considerar que no había una total identidad entre un desarrollo y otro, o entre lo que se hacía cuando comencé la investigación y el momento de su finalización. No obstante esto, los neófitos argentinos continuaron considerándose como dentro de la línea de Santo Daime CEFURIS referida al inicio del trabajo. Por otro lado, también hay desarrollos urbanos del culto en el mismo Brasil y se encuentran en similares circunstancias.

Se trata también de una evaluación respecto de cómo es la mirada que registré desde el centro amazónico y cómo también allí estiman el devenir de dichos grupos periféricos. La consideración de la cual parten los *Padrinhos* del culto es que todo lo que se realice fuera del Amazonas es sólo un paso en la espiritualidad y no es considerado como el verdadero camino espiritual. Para ellos la totalidad del recorrido, que va desde el ingreso de la persona como neófito novel hasta el punto de llegada deseado, es lo que considero como el espacio de la 'experiencia', tanto lo que tiene de incorporación de conocimientos relevantes vividos como de las situaciones novedosas a ser resueltas. Y todo ello es relevante para comprender la dimensión doctrinal. Este movimiento de aprendizaje del culto y de consecuente aprehensión de las situaciones que son enfrentadas, constituye la historia de cada miembro dentro de la doctrina. Sin embargo, los pasos que conducen al estado deseado no están predeterminados, de hecho cada persona que llega al centro espiritual pasa por distintas circunstancias y, seguramente, para llegar a cierto punto, el neófito ha debido superar diferentes obstáculos con el objeto de continuar evolucionando en el seno mismo de la doctrina. Una forma de medir el estado en que se encuentra cada neófito se relaciona con el nivel de entendimiento alcanzado en relación con la conexión mística, relativa a cada nivel de aprendizaje y que se verifica a través de los himnos y a través del grado de comprensión de los mismos.

Esto no quiere decir que las influencias 'exteriores' a este modelo, en cierto sentido 'ideal', no se hagan sentir de modo que modifique las relaciones entre los miembros que participan en este sistema. De hecho, señalamos las conexiones constantes que se producen en el momento del aprendizaje doctrinal; esto también se percibe en cómo varió la organización en el caso argentino. Sobre este tipo de variaciones expusimos ejemplos tanto de la Argentina como en Brasil en el capítulo 2. Vale decir que la primera formación del culto en Brasil estaba situada en un medio semi-urbano; posteriores circunstancias condujeron al grupo a trasladarse a la selva. Entre algunos factores podemos mencionar la intensificación de la idea milenarista producto de su

variada formación o las presiones gubernamentales sobre las actividades realizadas por el grupo debido a su crecimiento. Como es aparente, entre la comprensión del camino espiritual y las influencias de los fenómenos relativamente sujetos a las circunstancias extra-doctrinales, existen múltiples desarrollos y entrecruzamientos de diversas situaciones. O sea, el modelo que describimos no implica entenderlo como un aislado total sino que tiene su ascendencia en los modos de actuar y en la conciencia de los actores que actúan de acuerdo con él, pero esto no los libera de tener una historia. Esto se observó el capítulo 3: en ocasión de realizar sus prácticas religiosas en el ‘campo’, los neófitos planteaban la necesidad de realizar una actividad productiva para independizarse del medio urbano. En el capítulo 5 referimos a la formulación de los criterios de ‘movilidad’ e ‘invisibilidad’ que suponen una táctica suscitada por los condicionamientos presentes en la ciudad. Por todo ello, sugiero que el modo en que hemos presentado las cuestiones vinculadas con la experiencia, por estar envueltas en al menos, un aspecto temporal y otro estructural, nos permiten afirmar que la circunstancia que implica seguir el ‘camino espiritual’ se encuentra pautada aunque ello no implica un único modo de seguirlo. Como desarrollé hacia al final del trabajo, existe sin duda un horizonte de experiencia que es el ideal doctrinario y al que todo neófito debe aspirar, pero que tiene innumerables modos de llegada al mismo según sea el caso particular y que conforma, en definitiva, el espacio de la experiencia.

Lo que no pude trabajar con el detalle deseado fue la multiplicidad de interpretaciones a las que son sometidos los himnos y su impacto en los desenvolvimientos corporales. Debemos tener en cuenta que es allí donde se encuentra la doctrina expuesta en su forma oral y material, como el concepto de auto-subsistencia encarnado en la *Nova Jerusalém*. Esto es uno de los temas que me planteo continuar indagando, junto con los modos en que se logra permanecer en el estado de espiritualidad, así como los conceptos de ideología y utopía asociados al mismo problema.

Como conclusión general planteo que la formación de los neófitos en el culto del Santo Daime considerado no se da de cualquier manera ni de un momento a otro: la instancia doctrinal no puede formarse sin que sucedan dos factores que intervienen en tal instancia, uno referido a la organización del grupo, el otro indicado por los niveles de aprendizaje que pautan de algún modo la doctrina y la cohesión de ambos. Esta medida está dada por las diferencias establecidas en los niveles de aprendizaje alcanzados por los neófitos. Entonces se trata de un entramado que se constituye, se arma y reconstruye teniendo como horizonte una suma de elementos que, desde mi punto de vista

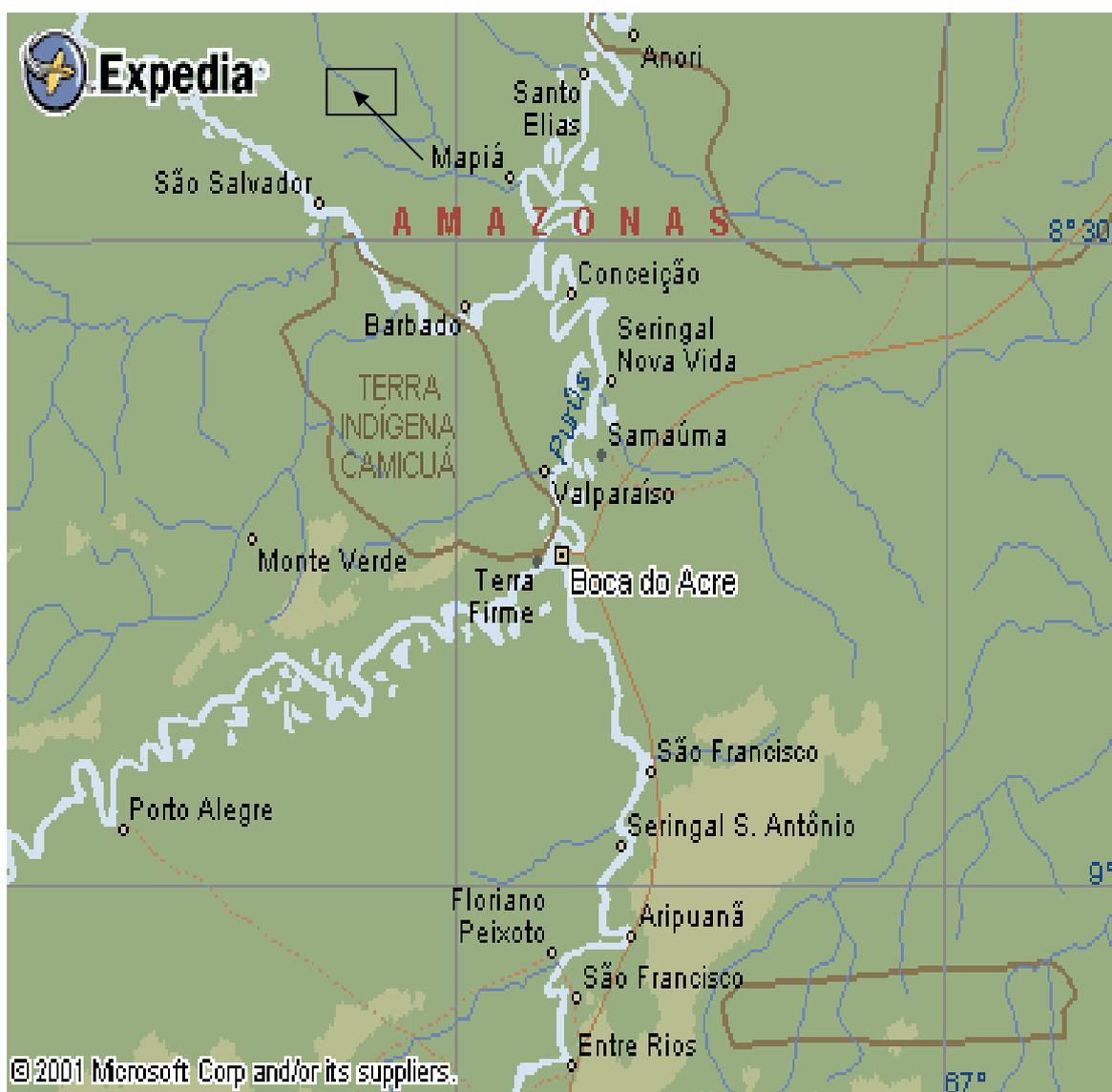
y mediatizado por mi propia formación, presento como 'modelo', y es el horizonte de salvación en donde las formas por las que se llega al mismo pueden ser variables, pero que las conductas de practicantes tienden a pretender concretar en algún momento de su 'camino espiritual' tal como se describe en este trabajo.

Por último, conocer la incorporación de neófitos que se produce en el seno de un movimiento socio-religioso en expansión pero minoritario, como lo es esta línea del culto del Santo Daime, tiene la particularidad de mostrar la diversidad que existe en los intersticios presentes en el campo hegemónico de las ofertas religiosas con mayor asidero en Argentina.

Mapas



MAPA 1. Mapa de América del Sur. En el recuadro se muestra la zona ayahuasquera y el punto blanco indica el Lugar aproximado de Céu do Mapiá.



MAPA 2. Región ampliada del estado de Amazonas en Brasil el cuadrado marcado en la parte superior es el lugar donde se encuentra la zona de Céu do Mapiá.

Glosario y calendario ritual

Aparelho: hace referencia al cuerpo que está formado dentro de la doctrina del Santo Daime.

Atendimentos: significa ‘atendimiento’ y se dice cuando se está atendiendo a alguna persona cuando está afectada por los efectos del Santo Daime.

Atuação: incorporación de algún ser del panteón daimista.

Comandante: quienes están a cargo de alguna iglesia periférica o está al frente de algún ritual.

Concentração: tipo de ritual del Santo Daime que se realiza los días 15 y 30 de cada mes.

Curador: equivalente a curandero.

Estrela: prendedor que indica que la persona es un neófito iniciado.

Farda: uniforme oficial de los iniciados.

Fardado/fardada: se denomina así a quienes están iniciados y usan el uniforme oficial para realizar los rituales.

Feitío: ritual donde se elabora el Santo Daime.

Floresta: selva.

Hinário/himnario: se trata del ritual en que se cantan y danzan himnos recibidos del Astral por los principales referentes del culto.

Igarapé: arroyo, riacho.

Jagube: en castellano significa ‘liana’ y se denomina así a la *banisteriopsis caapi* una de las especies vegetales con que se elabora el Santo Daime.

Juramidam: neologismo equívoco propio de la doctrina que indica al pueblo elegido y se lo relaciona con Raimundo Irineu Serra, creador y santo del culto.

Miração: estado de éxtasis producido por la ingestión del Santo Daime.

Murtirão: significa multitud pero se utiliza cuando se hacen los trabajos comunales en conjunto.

Oferecer: significa ofrecer y se utiliza cuando alguien recibe un himno del Astral y se lo entrega como ofrenda a una persona dada.

Padrinho: personas que tienen poderes especiales, que poseen los secretos de la doctrina y hacen el seguimiento de todos los rituales y la fiscalización de todos los neófitos.

Puxar: palabra que indica la acción de comenzar el canto de un himno o iniciar alguna actividad.

Puxadora: encargadas de iniciar el canto de los himnos, en general son las mozas o vírgenes y realizan esta faena en especial durante los himnarios.

Rainha: en castellano significa ‘reina’ pero se al arbusto *psychotria viridis*, que es el otro componente con que se elabora el Santo Daime.

Segunda feira: lunes.

Seringal: extensión de tierra compuesta por casas y que puede transformarse en un poblado como es, en este caso, Céu do Mapiá. Originalmente se supone que antes de convertirse en un solar era el área de la *siringa* que es el árbol de donde se extrae el caucho.

trabalho espiritual: significa ‘trabajo espiritual’ y hace referencia a los rituales a modo de sinónimo.

Vila: Villa o poblado.

El calendario ritual consta de las denominadas *concentração*, que se realizan todos los días 15 y 30 de cada mes, de los *trabalhos de cura* que tienen fechas aleatorias, es decir, no determinadas, y de los llamados *hinários*/himnarios cuya lista oficial del CEFLURIS es la siguiente:

Día	Festejo	Hinário	Hora	Farda
07/jan.	Aniv. P. Alfredo	Padrinho Sebastião	9:00	Branca
19/jan.	São Sebastião	P. Sebastião+misa	18:30	Branca
18/mar.	São José	Padrinho Alfredo	18:30	Branca
5ta feira(jueves)	Semana Santa	Hinário dos Mortos	18:30	Azul
6ta feira(viernes)	Semana Santa	Missa	16:00	Azul
2do domingo/Maio	Día das Mães	Madrinhas: Julia+Rita+Cristina	16:00	Branca
12/jun.	Santo Antonio	Madrinha Brilhante	18:30	Branca
23/jun.	São João	Mestre Irineu	18:30	Branca
25/jun.	Aniv. Mad. Rita	Padrinho Sebastião	9:00	Branca
28/jun.	São Pedro	Padrinho Alfredo	18:30	Branca
06/jul.	Passagem M. Irineu	Teteo+misa	18:30	Branca
2do. Domingo/ago	Día dos Pais	Padrinho Sebastião	9:00	Branca
06/out.	Aniv. P. Sebastião	Mestre Irineu	18:30	Branca
01/nov.	Día de Finados	H. Dos Mortos+misa	18:30	Azul
07/dez.	N. S. da Conceição	Mestre Irineu	18:30	Branca

14/dez.	Aniv. M. Irineu	Padrinho Sebastião	18:30	Branca
24/dez.	Nasc. Cristo (Natal)	Mestre Irineu	18:30	Branca
31/dez.	Passagem de Ano	Padrinho Alfredo	18:30	Branca
06/jan	Santos Reis	Mestre Irineu+	18:30	Branca
		Entrega de trabalho		

“A pesar de que aun no está oficializado, el nacimiento de Padrino Corrente, en el día 29 de septiembre, deberá transformarse en fiesta oficial de la hermandad. Existen todavía otras tradiciones de himnarios en Céu do Mapiá y en otras iglesias, que son fechas oficiales locales, como el aniversario de un dirigente o la fecha de fundación del Centro” (mi traducción del Calendario oficial del CEFLURIS, Normas del Ritual, 1997: 40)¹³⁸.

¹³⁸ Al comienzo de donde aparece el capítulo “Calendario Oficial” del folleto dedicado a las “Normas del Ritual” (1997: 39) dice lo siguiente (lo que sigue es mi traducción) “Es el conjunto de servicios espirituales a ser realizados durante el año. Este Calendario Oficial, juntamente con las Normas del Ritual es lo que distingue al CEFLURIS de los demás centros que trabajan con el mismo sacramento. “Es derecho y obligación de cada *fardado* participar de todos los trabajos aquí relatados, incluyendo las dos Concentraciones mensuales. En caso de que haya algún impedimento o fuerza mayor para su asistencia, el *fardado* debe comunicarlo a la directoria del centro al que está asociado. Más de tres ausencias, sin aviso previo, implicará sanciones, conforme nuestro Reglamento Interno.”

Referencias bibliográficas

Nota bibliográfica acerca del caso específico.

Es creciente la cantidad de bibliografía sobre el Santo Daime aunque de difícil acceso. A mi alcance, al momento de terminar este trabajo, estuvieron algunas obras de importancia sobre el caso. Se trata de tres obras de carácter académico: **‘Guiado pela lú: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime’** (editorial brasiliense, São Paulo 1992) de Edward MacRae en donde presenta algunas características del culto centrado en la tesis de que se trata de un caso de ‘shamanismo colectivo’; y **‘Santo Daime. Cultura Amazónica. Historia do Povo Juramidam’** (Suframa, Manaus 1986) de Vera Fróes: esta obra es de carácter histórico-sociológico centrada en las relaciones de una comunidad dedicada al culto, ‘Colonia 5000’, situada en los suburbios de Río Branco, capital del estado de Acre, Brasil. En este trabajo también se presentan algunas características generales del culto. Otra obra, de carácter general y académica es **‘Santos y Xamãs’** (1989) tesis de maestría por la Universidad de Brasilia, mimeografiada, de Fernando La Roque Couto. El autor, a diferencia de las otras obras citadas, se centra en aspectos simbólico-doctrinales del culto, de este trabajo pueden hallarse algunos de sus capítulos por internet. El cuarto trabajo es un libro de un ‘Padrinho’ reconocido dentro del CEFLURIS como pensador doctrinal, Alex Polari, el título del trabajo es **‘O guia da floresta’** (Nova Era, Río de Janeiro 1992) en donde se da una explicación sobre algunos presupuestos esotéricos y que, sin duda puedo situarla como una visión exclusivamente ‘nativa’. Otro texto del mismo autor es **‘Seriam os Deuses alcaloides?’** Texto presentado por Polari en la ‘International Transpersonal Association’s Annual Conference’ realizada en Manaus, año 1996, cuya temática fue ‘Technologies of the Sacred’. También estuvo disponible para una lectura un breve texto de Sandra Goulart **‘Contrastes e continuidades entre os grupos de Santo Daime e da Barquinha’** de 1999 en mimeo presentado en las IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina, que se centra en la comparación de dos grupos, uno de los cuales es del que me ocupo en esta tesis. Ver también un texto de generalidades sobre el uso del ayahuasca en un texto de Beatriz Labate denominado **Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo** originalmente publicado en el 2001 *Etica, Mal y Transgresión. Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 73-90.(tomado de visiónchamánica.com). He utilizado también un *depoimento* de Jairo da Silva Carioca (dirigente del Ciclu la iglesia originaria del Mestre) sobre la vida del Mestre Irineu en mestreirineu.org. En internet también he hallado un texto de N. Perlongher sobre el Santo Daime aparecido originalmente en ‘Prosa plebeya’ (Colihue 1997) **La religión de la ayahuasca**, ver descartes.org.ar, de la revista electrónica ‘El murciélago, para orientarse en la oscuridad’.

También he utilizado cierta información del sitio en internet perteneciente al culto (santodaime.org) que me ha brindado información significativa. Aquí he encontrado un trabajo que se refiere a los sitios urbanos donde se practica el culto **‘Santo Daime-Comunidades Urbanas’** de José Murilo C. Carvalho Jr. donde relata su experiencia en la iglesia de Brasilia (texto presentado en el VI Encontro para a Nova Consciência- Paraíba 1997). Por este medio también he hallado un texto de Alfredo Gregorio de Melo (actual líder del CEFLURIS), **‘JURUÁ’**, donde expone algunas cuestiones relativas a la apertura de un punto reciente en la selva en las inmediaciones del Río Juruá. Como documentos propios del culto he utilizado el **‘Estatuto del CEFLURIS’** y un pequeño manual editado también por el culto denominado **‘Santo Daime: Normas del Ritual’** publicado en 1997. Por lo demás, para el estudio del caso, me fundé predominante y extensamente en mi propio trabajo de campo y en algunos tópicos de mi tesis de licenciatura ‘La formación y expansión de un culto brasileño’.

Bibliografía General.

AGAR, M. 1996: Hacia un lenguaje etnográfico. En C. Reynoso (comp.) El surgimiento de la Antropología posmoderna. Gedisa. Barcelona.

AUGÉ, M. 1996: Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos. Gedisa. Barcelona.

BACHELARD, G. 2000: La poética del espacio. F.C.E. Buenos Aires.

BARTH, F. 1976: Los Pathanes: su identidad y conservación. En F. Barth (comp.) Los grupos étnicos y sus fronteras. F.C.E. México.

-----1966: Models of social organization. Royal Anthropological Institute. Paper No. 23.

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

-----1993: Los métodos de la etnología. (b) En: M. Renold (selecc.) Antropología Cultural. CEAL. Bs. As.

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

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

BOURDIEU, P.; WCQUANT, J.D. 1995: Respuestas para una Antropología Reflexiva. Grijalbo. México.

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

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

DE CERTEAU, M. 1993: La escritura de la historia. UIA. México.

DOLGIN, J.; KEMNITZER, D.; SCHNEIDER, D. 1977: As people express your lives so they are... En Symbolic Anthropology. Columbia University Press. New York.

DUMONT, L. 1987: Ensayos sobre el individualismo. Alianza. Madrid.

DURKHEIM, E. 1982: Las formas elementales de la vida religiosa. AKAL / Universitaria Madrid.

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

ELIADE, M. 1992: Lo sagrado y lo profano. (a) Labor. Barcelona.

----- 1992: Mito y realidad. (b) Labor. Barcelona.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976: Brujería, magia y oráculos entre los Azande. Anagrama. Barcelona.

-----1977: Los Nuer. Anagrama. Barcelona.

FIRTH, R. 1976: Conversion from Paganism to Christianity. (a) RAIN, No. 14, p-p. 3-7.

-----1976: Elementos de Antropología Social. (b) Amorrortu, Bs. As.

-----1953: The Study of Values by Social Antropologists: The Marett Lecture, 1953. Man, Vol. 53, p-p. 146-153.

FOUCAULT, M. 1980: Nietzsche, la Genealogía, la Historia. En ibid. Microfísica del poder. La Piqueta. Madrid.

FURST, P. 1992: Alucinógenos y Cultura. F.C.E. México.

GADAMER, H-G. 1988: Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme. Salamanca.

GEERTZ, C. 1987: La interpretación de las culturas. Gedisa. México.

GORDON WASSON, R. 1983: El hongo maravilloso de Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica. F.C.E. México.

HALPERIN DONGHI, T. 1983: Historia contemporánea de América Latina. Alianza. México

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. 1994: Etnografía. Métodos de investigación. Paidós. Barcelona.

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

KOSELLECK, R. 1993: 'Espacio de la experiencia' y ' horizontes de expectativa'. Dos categorías históricas. En Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Paidós. Barcelona.

LANTERNARI, V. 1961: Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos. Seix Barral. Barcelona.

LEACH, E. R. 1989: Cultura y comunicación La lógica de la conexión de los símbolos. SXXI. Madrid.

-----1976: Sistemas políticos de la Alta Birmania. Anagrama. Barcelona.

-----1972: Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p-p. 5-14

LÉVI-STRAUSS, C. 1984: Antropología Estructural. EUDEBA. Bs.As.

- LIENHARDT, G. 1985: Divinidad y experiencia. AKAL / Universitaria. Madrid.
- LUHMANN, N. 1998: Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general. Anthropos. Barcelona.
- MAUSS, M. 1979: Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo'. En Ibid. Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.
- MELLOR, P. A.; SCHILLING, CH. 1997: Re-forming the body: Religion, Community and Modernity. Sage. London.
- NADEL, S. F. 1978: Fundamentos de Antropología social. F.C.E. México.
- OTTO, R. 1965: Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Revista de Occidente. Madrid.
- PIKE, K. L. 1972: Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la cultura. En A. G. Smith (comp.) Comunicación y cultura. 1 La teoría de la comunicación humana. Nueva Visión. Buenos Aires.
- PRATT, M. L. 1997: Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. UNQ. Buenos Aires.
- PUECH, H-CH. (dir.) 1990: Movimientos religiosos derivados de la aculturación. SXXI. México.
- RICOEUR, P. 2001: Del texto a la acción. (a) F.C.E. Buenos Aires.
- 2001: Ideología y Utopía. (b) Gedisa. Barcelona.
- SAHLINS, M. 1988: Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Gedisa. México.

SCHADEN, E. 1990: El mesianismo en América del Sur. En: H. CH. Puesch (dir.) Movimientos religiosos derivados de la aculturación. SXXI. México.

SCHULTES, R. E.; HOFFMAN, A. 1993: Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos. F.C.E. México.

SCHUTZ, A. 1972: Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva. Paidós. Buenos Aires.

SCHUTZ, A.; LUCKMAN, T. 1977: Las estructuras del mundo de la vida. Amorrortu. Buenos Aires.

SWANSON, G. E. 1980: La experiencia de lo sobrenatural. En R. Robertson (selecc.), Sociología de la Religión. F.C.E. México.

TURNBULL, C. 1990: Liminality: a synthesis of subjective and objective experience. En R. Schechner and W. Appel (eds.) By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual. Cambridge University Press. Cambridge.

TURNER, V. W. 1981: El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Taurus. Madrid.

-----1980: La selva de los símbolos. SXXI. Madrid

-----1985: On the edge of the bush. Anthropology as experience. The University of Arizona Press. Tucson. Arizona.

VAN GENNEP, A. 1960: The rites of Passage. The University of Chicago Press. Routledge and Kegan Paul. USA.

VON WRIGHT, G. H. 1979: Explicación y comprensión. Alianza. Madrid.

WEBER, M. 1984: Economía y sociedad. F.C.E. México.

-----1985: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. (a)
Hyspanérica. Buenos Aires.

-----1980: Rasgos principales de las religiones mundiales. En R.
Robertson (selecc.), Sociología de la Religión. F.C.E. México.

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