Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay

THE AYAHUASCA TRADITIONS; THEIR MEDIA COVERAGE AND SOCIAL IMPACT IN URUGUAY

Ismael Apud

Maestrando en Metodología de la Investigación Científica, Universidad Nacional de Lanús. Argentina. ismaelapud@psico.edu.uy

Víctor S. Petrone

Doctorando Antropología Aplicada: Salud y Desarrollo Comunitario, Universidad de Salamanca. España. vspetrone@hotmail.com

Juan Scuro

Doctorando en Antropología Social, Universidad Federal de Rio Grande del Sur (UFRGS), juanscuro@gmail.com

Recibido: 29/12/2012 – Aprobado: 15/03/2013

RESUMEN

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo proveniente del Amazonas y utilizado en diversas religiones y prácticas espirituales. En Uruguay su aparición es un fenómeno reciente, vinculado a la llegada de Nuevos Movimientos Religiosos producto de la reapertura democrática y la progresiva globalización. En este texto analizamos la llegada y conformación de los grupos ayahuasqueros en Uruguay y el impacto que han tenido en algunos medios de comunicación. Veremos cómo estas nuevas formas de religiosidad/espiritualidad comienzan a aparecer en los años noventa y el pasado decenio, a través de cuatro grupos principales que apelan a distintas raigambres culturales: i. el Centro de terapias alternativas Ayariri (que readapta el curanderismo amazónico peruano); ii. el Camino Rojo (organización escindida del grupo internacional del mismo nombre, que adjudica su pertenencia cultural a la tradición *lakota* de América del Norte); iii. el Instituto Espiritual Chamánico Sol de la Nueva Aurora (grupo sincrético con elementos de la iglesia brasileña Santo Daime y de la *New Age*, conjugados de acuerdo a una propuesta

nacionalizada), iv. Ceu de Luz (centro perteneciente a la Iglesia del Santo Daime, culto ecléctico que conjuga elementos afro-brasileros, espiritistas, cristianos e indigenistas).

Palabras clave: Ayahuasca, Espiritualidad, Religiosidad, Uruguay, Medios de comunicación.

ABSTRACT

Ayahuasca is a psychoactive brew from the Amazon and used in various religions and spiritual practices. In Uruguay its appearance is a recent issue, linked to the arrival of new religious movements, as a result of the return to democracy and the globalization. In this paper we analyze the arrival to Uruguay of various groups that use ayahuasca, and the impact it has had on the Uruguayan media. This new kind of religiosity/spirituality appeared in the nineties through four main groups related to different cultural traditions: i. Ayariri Center of alternative therapies related to Peruvian amazon "curanderos"); ii. The Red Path (separated from the international group of the same name, which connects its cultural belonging to the Lakota indigenous tradition of North America); iii. Spiritual Shamanic Institute "Sol de la Nueva Aurora" (a syncretic group with elements of Brazilian Santo Daime Church and the New Age, mixed with Uruguayan nationalist elements), iv. Ceu de Luz, (an institution that belongs to the Church of Santo Daime, an "eclectic" cult that combines elements of Afro-Brazilians, spiritualists, Christian, and indigenous traditions).

Key words: Ayahuasca, Religiosity, Spirituality, Uruguay, Mass media

Introducción

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo amazónico compuesto por la mezcla de dos plantas: *Banisteriopsis caapi* (liana amazónica que contiene alcaloides beta-carbolinos) y *Psychotria viridis* (arbusto selvático que contiene DMT)[1]. La etimología de la palabra *ayahuasca* proviene del quechua y su significado es "liana (o soga) de los espíritus o de los muertos" (aya=espíritu, alma, persona muerta; waska=liana, soga, o que supone esa forma) (Luna, 1986). Dada su amplia utilización a lo largo de la mitad occidental de la Cuenca Amazónica, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a la tradición que se trate: en Colombia se utiliza el término de la lengua tukano *yagé* o *yajé*; en Ecuador es utilizado también el término natém(a), con origen en la etnia Shuar (parcialidad étnica dentro del grupo conocido como jíbaros); en Brasil se la denomina *daime*, *hoasca* -adaptaciones realizadas por las instituciones religiosas de origen brasileño (respectivamente la Iglesia del Santo Daime y la União do Vegetal o UDV)- o simplemente *vegetal*.

Si bien su elaboración y consumo se origina en algunas tribus de la cuenca amazónica, la popularización de los usos de la ayahuasca se produce a partir del consumo ritualizado en ceremonias en contextos urbanos a partir de la década de 1980. En otros trabajos (Sánchez 2006, Scuro, 2012a) se han abordado estos procesos de institucionalización de religiones brasileras centradas en el uso ritual de ayahuasca, así como la génesis de los cultos "neochamánicos" en contextos urbanos y en Montevideo particularmente (Apud, 2011).

1. El DMT (N,N-dimetiltriptamina) es su componente principal, un agonista parcial de la serotonina con fuertes propiedades psicotrópicas. Vía oral es inactivo, dado que es descompuesto por las monoamino-oxidasa (MAO) intestinal; es por ello que es imprescindible la inclusión de las beta-carbolinas (harmina, harmalina, tetrahidroharmina), en tanto inhibidoras de la MAO (IMAO), para generar el efecto visionario.

Grupos ayahuasqueros en Uruguay

Muy suscintamente recordemos que el Estado moderno uruguayo se construyó en base a un modelo ideológico basado en el jacobinismo francés, que propicia mediante ideas positivistas y racionalistas la separación de lo político y lo religioso, transformando la política en una especie de religión civil (Guigou, 2003). Bajo este modelo la religión es segregada a los espacios privados, quedando así muy limitada la utilización de símbolos religiosos en los espacios públicos. Sin embargo, esta situación se transforma con la reapertura democrática en los años ochenta y la homogeneidad propiciada por el Estado moderno que se ve expuesta a la globalización, así como a las nuevas modalidades de "ser religioso". Por un lado el Estado resignifica su carácter moderno haciéndose más tolerante, abriendo espacios públicos a religiones que comienzan a formar parte del "ser uruguayo" (los íconos más destacables serían quizá la Cruz del Papa en Tres Cruces o la estatua dedicada a Iemanjá frente al mar, sobre la rambla del barrio Palermo en Montevideo). Por otro lado el modelo de privatización de lo religioso no ofrece obstáculos –más bien todo lo contrario- a las nuevas modalidades de "espiritualidad" o "religiosidad" que la posmodernidad trae consigo. Dentro de estas nuevas tendencias la creciente "nebulosa místico-esotérica" comprende diversos conglomerados de símbolos y creencias circulando en un mercado de bienes y prácticas simbólico-religioso-espirituales que ofrecen distintas alternativas para el ciudadano uruguayo como expresión del "conocimiento de sí".

En esta nueva atmósfera cultural es que llegan a nuestro país las ceremonias ayahuasqueras, a través de distintos centros que ofrecen diversas propuestas "espirituales" (a veces también que involucran de forma más o menos implícita dimensiones "curativas" en la experiencia), con variados diseños ceremoniales y cuyas filiaciones al presente se bifurcan y entremezclan a partir de tradiciones culturales muy diversas, resumiéndose en lo que ciertamente resulta un muy novedoso cocktail institucional.

A continuación describiremos concisamente los centros que tienen al presente actividad en el medio: el Centro Ayariri, el Camino Rojo, el Instituto de Estudios Chamánicos Sol de Nueva Aurora y la Iglesia del Santo Daime[2].

Centro Ayariri

Esta institución se define como un centro holístico de sanación, *trabajo experiencial* (en oposición a la terapia tradicional, por lo general de corte verbal y analítico) y exploración de la conciencia. Allí se trabaja desde tradiciones muy diversas, como el Kundalini-Yoga, la medicina china, la respiración holotrópica de Stanislav Grof[3], la terapia individual y el *vegetalismo*[4] amazónico. La creación del centro encuentra su impulso en la iniciativa de su directora, quien a partir de su trabajo en intervención

2. Existen datos que apuntan a la presencia de la UDV pero carentes de confirmación. Ésta corriente religiosa de origen brasileño, al parecer promocionó hacia fines de la década de 1990 su actividad en el medio local incluso por radio, pero luego de esa aparición pública no se ha verificado su presencia. Cabe decir que presenta difusión global, como la Iglesia del Santo Daime.

3. Grof será uno de los principales investigadores en comenzar a experimentar con LSD en contextos terapéuticos en lo años sesenta. En los años setenta y con el prohibicionismo instalado a nivel internacional, Grof comienza a utilizar técnicas que no involucren sustancias para propiciar la alteración de la conciencia, como la respiración holotrópica, especie de hiperventilación controlada.

4. Se definirá más adelante.

con adicciones y luego de experimentar con ayahuasca, decide viajar a fines de los noventa al reconocido Centro Takiwasi[5], ubicado en Tarapoto, Perú, donde se trabaja en la rehabilitación de adicciones a través de los saberes tradicionales amazónicos de la zona. A partir de allí comienza un contacto fluido con un curandero de Perú, que incluyó estadías cada vez más frecuentes y prolongadas en dicho país. El Centro Ayariri se inaugura con la visita a Uruguay de dicho curandero, que bautiza al Centro con ese nombre, que traducido en lengua *ashaninka* significa "espíritu del viento". Si bien ya se venían realizando ceremonias con ayahuasca, este momento marca el hito de fundación del centro, al que se integran tanto los trabajos anteriormente descriptos, como nuevas propuestas de cuño más occidental (biodanza, musicoterapia, expresión plástica, etc.).

Las ceremonias de ayahuasca de Ayariri poseen el diseño característico del referido *vegetalismo* amazónico. Ya a fines de los años sesenta la antropóloga Marlene Dobkin de Ríos (Dobkin de Rios, 1973) describía las sesiones de ayahuasca de los suburbios urbanos de Iquitos, en una forma bastante similar a las que observamos actualmente en Ayariri. Las sesiones ocurren siempre en la noche; se realizan en un lugar oscuro, donde los participantes se sientan en el piso recostados contra la pared, con un abrigo, agua y algún recipiente para contener los efectos (potencialmente) eméticos de la pócima. La sesión dura hasta bien entrada la madrugada o incluso el alba y los participantes deben permanecer allí hasta el final de la misma. Es común la utilización de los llamados *ícaros* o icaros (cantos sagrados). En modelos más propios de centros urbanos, como el de Ayariri, suelen incluirse otros elementos como instrumentos musicales o cantos de diversas procedencias, en lo que uno de los autores de este trabajo ha denominado "rediseño ceremonial" y "resemantización" de la práctica vegetalista en clave psicoterapéutica y *New Age* (Apud, 2013).

El *vegetalismo* se puede además caracterizar como un conjunto de prácticas y creencias que concibe a las plantas como seres con inteligencia y espíritu superior que pueden enseñarnos ciertos conocimientos; estos espíritus pueden "comunicarse" con los seres humanos si se sigue el procedimiento ascético adecuado (las llamadas "dietas" y "purgas") y se alcanza un grado concurrente de elevada espiritualidad. Los *vegetalistas* se destacan por la creencia en la incorporación de las características espirituales y ciertas propiedades de las plantas a través de su ingesta, así como el aprendizaje de ciertos conocimientos a que estas facultan, de ahí que se las denomine "plantas maestras". Dentro de los conocimientos que se aprenden adquieren relevancia central los referidos ícaros, canciones transmitidas por las plantas maestras que permiten curar y contactar con el mundo de los espíritus. Los ícaros también pueden ser enseñados por un maestro o bien adquiridos intuitivamente, pero son de suma importancia aquellos regalados por esas entidades, sea en ceremonias, realización de "dietas" o en sueños. En las ceremonias de ayahuasca los ícaros forman parte central de la *performance*, cumpliendo funciones como la contención, el sostenimiento, la invocación, así como la guía y dirección de la experiencia visionaria. También existen ícaros específicos, por ejemplo para curar ciertos males o enfermedades.

Los participantes de las ceremonias suelen llegar por medio de redes sociales informales -el clásico "boca a boca"-, en forma similar a la que Uribe (2008) describe

5. Takiwasi –en quechua "la casa que canta"- es uno de los primeros centros de tratamiento de adicciones a través de la utilización de una metodología terapéutica básicamente *vegetalista*. Es creado en 1986 y reconocido legalmente en 1992; sus fundadores son el francés Dr. Jacques Mabit y su esposa peruana la Dra. Rosa Giove, quienes empiezan a articular el trabajo de los curanderos con el tratamiento de adicciones.

en Colombia como "redes emergentes" para el caso de las "tomas de yajé"[6] y que María Julia Carozzi (1993, 2000) refiere en Argentina como "redes sumergidas" para el caso de la *New Age*. Estas redes sociales informales están conformadas por sujetos con determinado perfil socio-cultural, con una demanda de espiritualidad vinculada a la denominada "nebulosa mística-esotérica", en las que cada sujeto participa sin perder su "individualidad", siguiendo los principios de la importancia de la "experiencia personal" y del *do-it-yourself* propios de movimientos como la "Nueva Era".

Camino Rojo

Este movimiento es en origen una organización internacional dirigida por Aurelio Díaz Tekpankalli, polémico hombre de medicina mexicano, líder a nivel mundial de la institución, pero respecto de la cual el grupo uruguayo se independiza. Este personaje carismático es también considerado bajo el epíteto de "Fundador del Fuego Sagrado de Itzachilatlán". Su organización se extiende por distintos países entre los que se encuentran México, Perú, Ecuador, Brasil, Argentina, Colombia, España e Inglaterra. La consigna del Camino Rojo es recuperar la memoria ancestral y nuestra conexión con el Gran Espíritu, con nuestros antepasados, la madre tierra y el corazón del universo. El linaje creyente atribuye su pertenencia a los indios *lakota*, pueblo nómade perteneciente a la tribu Sioux que se distribuye actualmente por los estados norteamericanos de Dakota, Nebraska, Minnesota y Wyoming. Se trata de un sincretismo pan-indigenista, donde se conjugan rituales tanto de culturas nativas de Norteamérica (de donde se toma el ritual de la "búsqueda de visión"), Mesoamérica (los saunas rituales llamados "temazcales") y Sudamérica (ceremonias con el cacto San Pedro -*Trichocereus pachanoi*- y la ayahuasca). Resulta así una visión indigenista aglutinadora que concibe a las creencias de los nativos del continente americano como expresiones de una misma realidad espiritual revelada.

La llegada de Camino Rojo a Uruguay comienza en el año 1992, cuando un grupo de teatro uruguayo que viajaba por Bolivia participa de un encuentro de "hombres de medicina". Allí relatan la historia del genocidio indígena uruguayo y plantean la necesidad de reconectarse con esos saberes ancestrales. El grupo de teatro vuelve a Uruguay comenzando a realizar temazcales y ceremonias de tabaco, así como a intercambiar información y actividades con la organización internacional. En 1994 Aurelio Díaz es invitado a Montevideo, quien luego, en el año 2002, delega la dirección del Camino al *Consejo de la Familia de Uruguay*, institución local. Actualmente dicho grupo se encuentra separado de la organización a nivel internacional; al parecer discrepancias con Aurelio Díaz llevaron a su escisión y hoy en día constituyen una célula independiente.

En el Camino Rojo se realizan diversas ceremonias y rituales, muchas de ellas con una periodicidad bastante frecuente. Tenemos así la Danza del Sol, el Rezo a la Luna, las ceremonias con ayahuasca o San Pedro, rezos de tabaco, temazcales y la que quizás sea la ceremonia más importante: la denominada "Búsqueda de Visión", donde los participantes tienen la oportunidad de comprometerse institucionalmente a través de lo que se designa bajo el término "plantarse". Se trata de una especie de retiro ascético, donde el participante queda aislado en un lugar sin agua, comida y sin poder hablar por determinado número de días. Durante este aislamiento se realizan trescientos sesenta y cinco rezos representando cada uno un día del año. Las jornadas de aislamiento aumen-

6. Como se refirió nombre utilizado en Colombia para denominar la preparación ayahuasca.

tan según el nivel de experiencia, yendo de 4 a 13. La práctica supone una especie de ritual de iniciación donde el practicante intenta obtener una visión con la que acceder al encuentro de sus antepasados, consigo mismo, con el Gran Espíritu y la Madre Tierra. El diseño ritual es visto como un renacimiento en el vientre de la Madre Tierra que permite el contacto directo con la naturaleza y lo sagrado. La "Búsqueda de Visión" funciona entonces como un ritual de iniciación, en el que los participantes que deciden "plantarse" se ponen a prueba física y mental auto-infringiéndose una crisis que pone al límite su resistencia, para de esta manera obtener una experiencia visionaria que permita la conexión con esa otra realidad sagrada. De este modo el iniciado obtiene una experiencia reveladora que le confiere un nuevo estatus e identidad frente al grupo de pares y frente a sí mismo.

Al igual que en Ayariri, el público que participa en éstas actividades proviene de una clase media o media/alta, vinculada a redes místico esotéricas, aunque en el caso de Camino Rojo observamos una mayor participación de personas vinculadas a saberes disciplinarios relacionados con la psicología clínica gestáltica, en tanto los hombres de medicina uruguayos pertenecen a su vez al *Centro Gestáltico de Montevideo*, por lo que existen modalidades de reclutamiento a estas nuevas formas de psicoterapia espiritual, tanto a través de la oferta de posgrados para estudiantes y egresados universitarios, como a través de la clínica.

Instituto Espiritual Chamánico Sol de Nueva Aurora

Este centro adquiere personalidad jurídica en el 2010, al ser registrado en la ciudad de Paysandú como una ONG. Sin embargo sus actividades comienzan en el 2008, año en el que su fundador realizara la primera ceremonia de ayahuasca en el Departamento de Rivera. Actualmente el grupo realiza sus actividades en Salto, Paysandú y Montevideo. Sol de Nueva Aurora tiene como objetivo despertar la conciencia ancestral, la cual está vinculada no sólo al linaje atávico de nuestros antepasados en esta tierra, sino al resumen de nuestras vivencias en el planeta a través de ésta y otras vidas. Aparecen temas comunes a los otros centros descriptos anteriormente y que nos muestran una "visión del mundo" o *Weltanschauung* coincidente, un tanto inesperada si consideramos el escaso vínculo existente entre Nueva Aurora y el resto de los grupos (Ayariri y Camino Rojo en tanto han tenido encuentros puntuales y actividades en común): la creencia en el Gran Espíritu, en la rencarnación, en la madre tierra o *pachamama*, en que sustancias como el ayahuasca o el tabaco tienen carácter de maestros espirituales y, también, en el cambio de era. Al igual que los otros centros, Sol de Nueva Aurora muestra un discurso de reivindicación indigenista a través de una perspectiva holística y universalista de lo sagrado y la fundación de un nuevo vínculo con la naturaleza.

Dentro de las actividades realizadas encontramos las ceremonias de ayahuasca, temazcales, la utilización de *kambó*[7], rapé[8], rezos con tabaco, así como otras ceremonias y retiros espirituales. Fue en una sesión con ayahuasca cuando su fundador fue "llamado" por la "abuelita ayahuasca" a traer la planta a su país natal, Uruguay, luego de años de

7. Secreción obtenida de la rana denominada (en portugés): "kambô" (*Phyllomedusa bicolor*), de distribución común especialmente al norte del Estado de Acre y hoy gozando de una incorporación parcial a las prácticas curativas de la Iglesia del Santo Daime.

8. Tabaco molido que se administra por vía nasal; práctica también extendida entre los miembros del Santo Daime y que se refiere como "sana" respecto del nocivo hábito de fumar tabaco, especialmente bajo la forma de cigarrillo comercial.

viajar por Latinoamérica y participar en un gran número de ceremonias, por lo general del Santo Daime. A su regreso al país decide readaptar las ceremonias a la cultura local, dado que los lineamientos del referido culto (himnos en portugués, ropas formales, trasfondo cultural brasileño) no le resultaban los más propios a nuestro contexto. Decide entonces utilizar un diseño sincrético con elementos: i) comunes al culto Santo Daime, por ejemplo la utilización de *fiscales* que ayudan durante la ceremonia, además de, en ciertas ocasiones, utilizar música (grabada) de este grupo; ii) que muestran variaciones respecto de esa referencia institucional, caso del uso de una indumentaria más acriollada, que utiliza el pañuelo en sustitución de la corbata y el remplazo de la formalidad del saco y el pantalón (traje) -todos elementos observados en el Santo Daime-, por vestimentas más casuales, como la remera, o de cuño nativista, caso de la bombacha gaucha; iii) que son enteras innovaciones, como el uso de música (grabada) étnica y *New Age*.

El público que acude a *Sol de la Nueva Aurora* se relaciona con éstas nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad propias de las redes *New Age*, por lo que no causa ninguna sorpresa que las actividades en Paysandú se realicen en un centro holístico donde también se ofrece una cartera de diversas actividades (yoga, reiki, danzas circulares, cine espiritual, entre otras). Cada actividad se realiza por separado, más allá de que haya una demanda compartida, así como una "visión de mundo común", claramente visible en la estética del centro (por ejemplo las imágenes recurrentes de gurúes comunes tanto al centro como a las ceremonias, como Sai Baba, Ekhart Tolle, Jesús, Buddha, entre otros).

El Santo Daime

Para el caso de la siguiente institución se puede establecer una fecha de instalación exacta: 28 de febrero de 1996. En esa ocasión y liderados por sus dos co-fundadores, un uruguayo (desde entonces líder local[9]) y un brasileño, que se observa incluso como "patrono" de la Iglesia (Sánchez, 2006:106), se hizo apertura de los "trabajos", como institucionalmente suele referirse a los actos litúrgicos de la "doctrina". Asimismo cabe decir que en 2002 los miembros pasaron a registrarse como Asociación Civil Sin Fines de Lucro "Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves" (op.cit.:104). En ocasión de la apertura ritual se procedió a hacer una sesión múltiple de "cura", lo que supuso se realizaran sucesivamente tres veladas de ritual presididas por las referidas personas, gente que a esa altura ya contaba con varios años de permanencia en Ceu do Mapia, comunidad daimista ubicada en el estado brasileño de Amazonas y sede matriz de la institución CEFLURIS[10], como formalmente hasta hace pocos años era conocido este grupo religioso[11]. El encuentro tuvo lugar en una acomodada casa próxima a Portones de Carrasco, en la ciudad de Montevideo. En la ocasión y durante las restantes dos jornadas se presentaron aproximadamente una docena de personas, algunas de las cuales continúan al presente en el culto, incluso como miembros "fardados" (*trad.*: uniformados), ocupando en algunos casos parte activa en las diversas labores administrativas y organizativas de la institución.

---

9. Una lectura del proceso de fundación de esta iglesia y trayectoria de su líder pueden encontrarse también en Scuro, 2012a; 2012c.

10. Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

11. Ver comentarios del líder mundial actual Alfredo Mota, en relación a cambios institucionales recientes: http://www.idacefluris.org.br/sistema/editorvirtual/noticia_publica.php?CodigoDaNoticia=1141&LANG=1&CACHEOPTION=1

El ritual múltiple que marcó entonces el inicio institucional del Santo Daime en el Uruguay fue muy intenso y propició en la ocasión que esa dimensión enteogénica[12] propia de la ayahuasca produjera los efectos que con tanta expectativa se aguardaban. A partir de aquellas distantes jornadas y durante un período que quizás se extendió por un par de años, muchas personas asistieron a las sesiones de la organización, que por entonces vivía un verdadero período "itinerante", moviéndose por varios lugares de Montevideo y la Costa de Oro, hasta que se instala definitivamente el centro *Ceu de Luz* en la zona de Solymar Norte, donde hasta el presente se realizan las diversas sesiones establecidas en el calendario ritual.

El Santo Daime tiene sus orígenes en un marco geográfico y humano muy distante a las márgenes del Plata, concretamente en el amazónico Estado de Acre, Brasil, espacio político lindero a las repúblicas de Bolivia y Perú. El culto tiene en realidad dos etapas bien diferenciadas que son muchas veces interpretadas como una continuidad natural. Así, en una primera época el Santo Daime se organizó paulatinamente como culto bajo las directivas de su fundador, el marañense Raimundo Irineu Serra, nacido un 15 de diciembre de 1892 (Fróes, 1988), hoy generalmente referido bajo el término honorífico religioso de "Mestre" Irineu. Esta etapa se desarrolló en el entorno de la capital estadual, la ciudad de Rio Branco, a donde Serra se mudó luego de haber conocido la ayahuasca. A lo largo de un período que va desde la década de 1930 hasta su defunción en 1971, quien devendrá figura máxima de toda la corriente Santo Daime, sienta las bases de lo que al presente es conocido en forma estricta como Iglesia o culto Alto Santo. Esta diferenciación no es ociosa, por motivos que se detallarán debajo, y fue cada vez más destacada a medida que se alejaba el fallecimiento de Serra, especialmente por su viuda la señora Peregrina Gomes[13], fundamentalmente con el objeto de disociarse de la vertiente creada por el discípulo de Serra, el amazonense Sebastião Mota, pocos años después de la defunción de aquel y cuando se puso en tela de juicio la "comandancia" de la institución heredada por una persona distinta al referido secesionista. Así, a mediados de la década de 1970 se crea un sisma a la interna del grupo que da origen a la versión de mayores aspiraciones universalistas, más conocida como Santo Daime, en tanto la vertiente antigua y más conservadora Alto Santo (formalmente Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) – Alto Santo), permanece de alguna forma recluida aún en el ámbito amazónico que le vio nacer.

Las características del culto reelaborado por el "Padrinho" (otro título honorífico) Sebastião Mota, que fallece en Río de Janeiro en 1990 (MacRae, 2000: 57), son el haber dado un tinte de mucha mayor apertura a la inclusión de aspectos que llamaremos "exóticos" respecto la institución original. Así, hacia el inicio de la década de 1980 Mota ya daba posibilidades de inclusión a la marihuana como vector propiciador de una nueva modalidad enteogénica y curativa complementaria a la ayahuasca. Como cabe imaginar el "problema" del consumo de *Cannabis* ha generado que esta práctica sea reservada en muchos casos a un plano de uso esotérico o, en su defecto, a optar por su supresión; política institucional que persigue obtener un reconocimiento social del culto, a la vez que evitar los consabidos problemas legales que lleva esta práctica, tanto en su país de origen como en el Uruguay. Es a esta línea expansionista

12. Neologismo creado en 1979 por Ruck *et al*. para referirse a aquellas sustancias que se han utilizado en contexto chamánico. Tomando como referencia el griego -*entheos*=dios dentro, *gen*=generar-; significando: "que genera la divinidad dentro de uno mismo".

13. Sobre esta demarcación: http://altino.blogspot.com.es/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html

y reformista liderada primero por Sebastião Mota de Melo y actualmente por su hijo Alfredo que pertenece la iglesia daimista uruguaya Ceu de Luz. En ella se realizan las ceremonias correspondientes al calendario ritual de la institución produciendo también sus propias adaptaciones al contexto uruguayo. Por ejemplo, una temática que ha sido discutida entre distintos miembros de la iglesia es la relacionada al idioma en que deben ser realizados los cantos y oraciones, ya que todos ellos son en lengua portuguesa, pero han existido tentativas de castellanizar algunos de estos textos. También aparecen en Ceu de Luz símbolos nacionales como la bandera uruguaya. Entre los miembros de esta iglesia en el Uruguay encontramos mayor paridad cuantitativa de género respecto los otros grupos descriptos, siendo también sujetos pertenecientes a sectores medios y medio/altos los que participan de sus ceremonias. Sin embargo y como diferencia, la Iglesia Ceu de Luz es la única institución de las cuatro mencionadas aquí que se autodefine como religión. Siendo así, existe un matiz de caridad y servicio visible por ejemplo en el comparativamente reducido costo que significa para sus miembros el acceso a las ceremonias con ayahuasca, diferente a lo que acontece de modo general entre los restantes grupos. También es destacable que, aunque el Santo Daime sea un centro ecléctico en permanente readaptación, es también reproductor de una doctrina que tiene sus principales fundamentos en épocas previas al expansionismo masivo del movimiento *New Age*. De este modo, aunque sus ceremonias con ayahuasca forman parte de este circuito, su filiación doctrinaria la convierte en Iglesia, haciendo tal vez "menos atractivo" su dispositivo ritual en el contexto de la Nueva Era.

Ayahuasca y medios de comunicación

¿Cómo es narrada, presentada de forma masiva, esta alteridad en los medios de comunicación uruguayos? El Diario "El País", el de mayor divulgación nacional, ha publicado en los últimos años algunas notas relacionadas con la ayahuasca y sus usos. César Bianchi ha sido el periodista responsable por estas notas, donde entre otras cosas, relata su experiencia personal con la ayahuasca. Una nota de su autoría publicada en un suplemento de este diario el 16 de setiembre de 2006, relata la oportunidad en la que el periodista tomó el brebaje en el contexto del Santo Daime, aprovechando su "mala" experiencia para remarcar la dificultad de comprender este otro mundo de sentidos que son atribuidos a las experiencias con ayahuasca por parte de aquellos que hacen uso de ella de forma frecuente. El hecho del periodista declarar haber visto al "demonio" y haber sentido la voluntad de matarse, como él mismo declara, hacen de su relato, repetido posteriormente en varias ocasiones en televisión, una voz que habla desde los propios medios de comunicación. El mismo periodista repite esta historia en el programa de televisión "Esta boca es mía", conducido por Victoria Rodríguez, emitido por el Canal 10 en horario de la tarde y donde son tratados diferentes temas de actualidad. En aquella oportunidad, en 2009, César Bianchi repitió su testimonio, esta vez junto a otra narrativa que daba cuenta de experiencias diferentes a la que él sintió. En el mismo programa, trayendo otra lectura del tema, participó Alejandro Corchs, líder del Camino Rojo en Uruguay. Corchs ha sido y es una persona con bastante visibilidad en los medios de comunicación, ya que su propia trayectoria de vida encuentra un escenario particularmente fértil en el imaginario uruguayo; es "hijo de la dictadura", sus padres fueron torturados y asesinados cuando él era muy pequeño y fue así criado por otra familia. A partir de la adolescencia Alejandro Corchs inicia

un proceso de búsqueda espiritual que habría alcanzado su plenitud en el Camino Rojo, entre otras cosas, como él declara, gracias a la ayahuasca. La narrativa de su trayectoria resulta, en Uruguay, extremadamente eficaz. Así lo demuestra, por ejemplo, la continua publicación y venta de sus libros, donde se enfatizan valores como el amor y el perdón.

En aquel programa emitido por el Canal 10, estas dos experiencias sobre la ayahuasca se vieron enfrentadas, performatizadas, casi de forma "idealmente antagónicas", dejando la síntesis a responsabilidad del espectador. El programa privilegió las narrativas de experiencias vividas por estos dos individuos, estrategia televisiva poderosa por su eficacia dramática.

Por otro lado, la más reciente y significativa aparición pública de algún tipo de nota sobre la ayahuasca en el Uruguay fue el día 30 de Mayo de 2012, en el programa "Santo y Seña", conducido por el periodista Ignacio Álvarez, en el horario nocturno de Canal 4. Álvarez dedicó el informe central del programa (26 minutos) a la ayahuasca y el Santo Daime. En primer lugar, quien hizo uso de la palabra fue el mismo periodista arriba aludido: César Bianchi (que ahora trabaja en este nuevo programa de Álvarez); una vez más, repitió la historia de su experiencia con el Santo Daime, de forma idéntica a lo que ya lo había hecho anteriormente. Luego de su testimonio, el conductor del programa, Ignacio Álvarez, recordó y mostró imágenes de su propia experiencia con la ayahuasca que habían sido transmitidas en su anterior programa en Canal 10. Álvarez tomó entonces ayahuasca en el Putumayo colombiano. El relato y las imágenes son acompañados con música de suspenso, escenas rápidas que se cortan, en fin, un montaje que sugiere al espectador un clima de misterio y temor. Después de los testimonios de los periodistas continuó el de Hugo Alcalde, padre de Yamandú, quien durante su vida transitó por varias experiencias religiosas, entre ellas la del Santo Daime, y que se suicidó en junio de 2010. El argumento central del padre de Yamandú hace foco en el supuesto peligro de la ayahuasca, bebida a la cual atribuye responsabilidad por el suicidio de su hijo. Hugo Alcalde es claro en su mensaje y, entre otras cosas, hace explícito el objetivo de su testimonio en el sentido de contribuir para que esta sustancia sea ilegalizada. También aparece en el mismo programa, a continuación, el testimonio de un joven ex frecuentador de la Iglesia del Santo Daime. Su postura crítica destaca que en esta institución existiría un falso proceso de "venta" de la ayahuasca como solución a prácticamente todos los problemas, siendo en realidad que, según su narrativa, la ayahuasca sería una bebida cuyo uso implica riesgos importantes. El joven (que aparece en el programa de espaldas al espectador, sin ser posible ver su rostro), no deja de explicitar también el hecho de que algunos *daimistas* cultivan marihuana para consumo personal.

Son estas las experiencias y testimonios que el programa emite. Luego, es invitado a hacer uso de la palabra el psicólogo Álvaro Farías, director del Servicio de Estudio y Asesoramiento en Sectas del Uruguay (SEAS) y miembro de la Red Iberoamericana de estudios de las Sectas (RIES). El enfoque del psicólogo se limita a reproducir un discurso que enfatiza en el poder de persuasión y manipulación de los grupos denominados como sectas, en este caso, el Santo Daime. Las primeras palabras del psicólogo cuando comienza su argumentación son literalmente: "la ayahuasca produce una psicosis tóxica"; y continúa hablando sobre cómo identificar "si su hijo pertenece a una secta" y "cómo ayudar a la familia", etc. El testimonio del psicólogo parece, más que contribuir a un debate profundo sobre el tema, apuntar directamente al peligro/riesgo de estos grupos denominados "sectas".

El día siguiente a la emisión del programa, jueves 31 de Mayo, fue publicada en el reconocido semanario Búsqueda, de Montevideo, una carta del padre de Yamandú cuyo título era "Droga Asesina". Veamos:

> Droga asesina
>
> Sr. Director:
>
> Ayahuasca: droga mística y asesina. Suicidios y pasividad del gobierno. Entendemos una obligación enterar y alertar a la población en general acerca de un problema tan grave como delicado y de consecuencias irreversibles. Se trata de las actividades de una secta autodenominada "iglesia del santo daime", originaria de las zonas amazónicas de Brasil y Perú, ya con penetración en países de Europa y América. Esta secta, instalada en el límite Montevideo-Canelones, utiliza en sus ceremonias una droga altamente alucinógena, la ayahuasca, que es introducida a Uruguay desde su gran campamento en Florianópolis, donde la procesan y elaboran. Estas ceremonias —que se desarrollan en un ambiente fuera de control entre vómitos, convulsiones, danzas histéricas y locura total, dado que la droga les hace perder identidad y los transporta a un mundo de terror y pánico que, en muchos casos, los incita al suicidio— terminan a altas horas de la madrugada, previo pasaje por un consumo de marihuana para aquellos que hubiesen llegado a un grado de desequilibrio muy alto. Por si ello fuera poco, en estos ritos demenciales participan también niños, hijos de los fieles asistentes, que terminan en la misma forma que los adultos, siendo fácil suponer el daño irreversible que se puede producir en la frágil psiquis de estos niños. Desde hace más de un año hemos llevado estas denuncias con profusa información y testigos a los organismos competentes del Estado, comenzando en la Junta Nacional de Drogas, quienes lo derivaron al Ministerio de Educación y Cultura y quienes, a su vez, pasaron toda la información al ministro y al subsecretario de Salud Pública, quedando desde entonces el caso archivado sin merecer, por lo menos, la más mínima intención de investigar las denuncias. Lo inevitable, por desgracia, ya se ha producido: varias muertes por suicidio entre los integrantes de la secta; aun así, eso no parece preocupar a las autoridades. Es muy importante resaltar que por estas mismas razones y sus trágicas consecuencias, esta droga ha sido ilegalizada en Francia y expulsadas del país sus seudoclínicas e iglesias, con sus chamanes que han debido irse a instalar a Perú, donde sí es admitida, y ya han ocurrido nuevas muertes de franceses que la visitan. Del mismo modo está siendo ilegalizada en España y Bélgica a raíz de denuncias tan graves como las que anteceden, y no son pocas las imputaciones aparecidas en medios de prensa de Argentina. Ante esta pasividad es que hemos decidido llevar estos hechos a la prensa para hacer conocer el riesgo que corren jóvenes bien intencionados, como cualquier curioso que desea experimentar en lo místico. El dueño y señor de esta iglesia en Uruguay, chamán de la congregación y dueño de las instalaciones circundantes, es hijo de un connotado ex político y a esta altura todo nos hace pensar que tiene más influencia de la que se suponía. Exhortamos por lo tanto a la población a estar alerta y a las autoridades competentes a tomar las medidas que corresponden para evitar futuras e inevitables tragedias que destrozan familias enteras. Por Colectivo de Familiares y Amigos de Víctimas de Sectas.
>
> Hugo Alcalde
> CI 711.328-6
> (Búsqueda, 31 de Mayo de 2012)

Una semana más tarde, en el mismo semanario, otro testimonio fue publicado, esta vez contrariando las afirmaciones de Alcalde.

La ayahuasca

Sr. Director:

En respuesta a la carta del Sr. Hugo Alcalde de la última edición, simplemente deseo aclarar y contar lo que yo viví durante mis dos años como participante de las ceremonias de Santo Daime. Nunca presencié un "ambiente fuera de control entre vómitos, danzas histéricas y locura total". Para mí es una novedad lo que Ud. dice. Nunca me pasó. La "droga" nunca me llevó a un "mundo de terror y pánico"; todo lo contrario. Saqué muy buenas enseñanzas de la experiencia. Los niños, hijos de los participantes, estaban allí, jugaban, cenaban y generalmente se dormían plácidamente. Lo que conocí del "chaman de la congregación" (como el Sr. Alcalde lo llama) durante ese tiempo, fue a una persona muy cálida, muy preocupada por el bienestar de los participantes y buen padre de familia con su esposa y sus niños, totalmente comunes y corrientes (bueno, tal vez no tan comunes y corrientes: eran niños educados y cariñosos). No me gustan ni comparto sus expresiones, que denuncian mucha rabia hacia esta persona, que no creo que tenga la responsabilidad de las vidas que se han truncado. Creo que los problemas en la vida de un joven probablemente empiecen en su casa y su entorno familiar. Me parece, y estoy totalmente de acuerdo, en que todos tenemos que estar alertas a nuestros hijos, qué hacen, qué toman, quiénes son sus amigos, etc. Ojalá las autoridades empiecen por el gran flagelo que es la pasta base y dejen la ayahuasca para estudiar en detenimiento más adelante y comprobar si su uso tiene las consecuencias que usted dice que tiene. Esta es mi humilde opinión y agradezco al semanario el espacio para expresarla, además de recomendar la lectura del libro "Pueblos, drogas y serpientes", de Danilo Antón.

R.S.
PD: Tuve la oportunidad de visitar al grupo de Florianópolis y tampoco vi lo que menciona el Sr. Alcalde.
(Búsqueda, 7 de Junio de 2012)

Lo que la ayahuasca y sus usos parecen accionar es el encuentro de regímenes de veracidad (Foucault, 2004) diferentes. Se trataría de elementos discursivos que entran en contactos esporádicos vinculados por el hecho de ser llevada a cabo una práctica determinada. O sea, no se trata de determinar la verdad o falsedad de los diferentes enunciados colocados en circulación. Por lo tanto la afirmación: "la ayahuasca produce psicosis tóxica", es resultado del régimen de veracidad que permite esa enunciación creando así un discurso. O la referencia a las "danzas histéricas y locura total" de la carta del padre de Yamandú (los ejemplos serían varios), responden, en última instancia, a construcciones previas con respecto a la normalidad, a la cura, al uso de los placeres (Foucault, 1984), es decir, a un conjunto específico y heterogéneo de prescripciones del comportamiento que conforman una moral determinada. O entonces, en mejores palabras para el caso del uso de drogas:

> "…las "drogas" son jerarquizadas y distinguidas entre sí según la mayor o menor lejanía o cercanía de los valores apreciados por el polo hegemónico. Según los criterios de este polo dominante, cuanto más radicales son los efectos sobre los sentidos y la mente, más peligrosas y rechazables las sustancias; intrínsecamente por su apartamiento del justo medio, de la mesura, de la subordinación de las sensaciones a los pensamientos, de la emocionalidad sobre la racionalidad, de la mística sobre la ascética; pero, además, por la estimada como más probable gravedad de los efectos y, también, por la supuesta mayor dimensión e impacto de las consecuencias de los efectos" (Bayce, 2012:11).

Las palabras del sociólogo Rafael Bayce resumen los resultados de procesos genealógicos que construyen formas de estar en el mundo, en definitiva, modos de subjetivación. Es en este punto entonces que, al identificar continuidades y discontinuidades, podemos preguntarnos cómo éstas son construidas y mantenidas, cómo devienen otras formas.

Si, como vimos, los medios de comunicación aparecen como una tecnología en el proceso de subjetivación, sus efectos deben ser comprendidos como condición de posibilidad de la "paradoja del sujeto" a la que se refiere Foucault.

Conclusiones

En los años ochenta, y principalmente en los noventa, es cuando los itinerarios ayahuasqueros comienzan a tomar fuerza y popularidad a nivel internacional, principalmente a través de la UDV, el Santo Daime, y la popularización del "neochamanismo" o "chamanismo urbano". En Uruguay vimos cómo la ayahuasca se asienta a través de distintos grupos con la llegada del nuevo milenio. Éstos Nuevos Movimientos Religiosos, vinculados a la *New Age* y a la reivindicación de saberes tradicionales alternativos, serían un fenómeno nuevo en nuestro país vinculado a la globalización, a la emergencia de un mercado simbólico-religioso transnacional y a la popularización de las redes ayahuasqueras dentro del mismo.

Al igual que en otros países la oferta de éstos grupos ayahuasqueros se mueve dentro de redes "místico-esotéricas", donde podemos observar la conjunción de diversos contenidos religioso-espirituales-terapéuticos: centros holísticos, terapias individuales alternativas, homeopatía, medicina china, escuelas de yoga, etno y ecoturismo, meditación, respiración holotrópica, *New Age*, neochamanismo, vegetalismo amazónico, indigenismo, espiritismo, psicología transpersonal, psicología gestáltica. Sus adeptos son por lo general de clase media, con cierto capital intelectual y/o económico, y con una fuerte impronta "psi" en su léxico.

En el caso de Ayariri se trata específicamente de un centro holístico, donde las ceremonias de ayahuasca se ofrecen como uno de los dispositivos centrales para el trabajo terapéutico/sanador. En Camino Rojo vemos una fuerte participación de la psicología gestáltica, siendo que muchos de sus "hombres de medicina" son profesionales formados en la universidad y toman parte del Centro Gestáltico de Montevideo. En el caso de Sol de Nueva Aurora no es coincidencia que las ceremonias en la capital sanducera sean realizadas en el local de un centro holístico, donde se ofrece toda una cartera de terapias alternativas: yoga, chi-kung, reiki, musicoterapia, danzas circulares, feng shui, masajes, cine espiritual, cursos espirituales. En el Santo Daime, vemos cierta apertura a distintos aportes *New Age*, aunque más restringidos; así es común ver entre los adeptos una búsqueda tendiente a integrar temas "eco", "psi" y "bio-energéticos" de gran diversidad, aunque contenidos por un discurso religioso más sólido. En este sentido varios de los seguidores de la sección uruguaya y de forma similar a lo que acontece en el vecino país norteño o en Europa, incluyen armónicamente prácticas "complementarias" como el reiki, el yoga, la aromaterapia, la homeopatía, etc., a la vez que intentan conciliar -más que en lo práctico en el orden discursivo- temáticas como el ideal del desarrollo comunitario y, especialmente, una relación con la naturaleza que ya ha sido motivo de análisis (Scuro 2012a, 2012b).

Finalmente cabe quizás comentar que la participación en estos grupos da pie a una cierta tendencia a percibir el mundo desde una perspectiva más "encantada" que

la del ciudadano medio (ese cada vez más desvaído tipo ideal de ciudadano uruguayo de clase media, cultivado y orgulloso de su herencia vareliana y batllista), que genera en muchos de los participantes una relación de naturaleza "diferente" con la realidad, con mucho más énfasis en el misticismo y abierta a una *Weltanschauung* de mayores imprimaciones mágicas. Además, se colabora en distanciarse cada vez más respecto de esa base común de "religión civil" de impronta racionalista que es -¿o era?- una impronta de identidad nacional y que se comenzó a desligar de esa matriz, como ya se refirió, al término de la última dictadura militar. Cuestión que entraña efectos ciertamente inusitados e inesperados para la sociedad nacional y que deben ser entendidos como parte de un proceso de globalización en el cual Uruguay se ha mostrado como un ávido receptor. En los medios de comunicación sin embargo, vemos cómo la impronta ideológica laica y desencantada se impone como sentido común, confrontando con este nuevo tipo de prácticas que, en su doble atribución de "sectas" y "consumidores de drogas", pone en alerta a una población que carece de otras herramientas para interpretar este tipo de fenómenos religioso/espirituales.

Bibliografía

Apud, Ismael, 2011. "Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno". En: *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, ACSRM.

_____ 2013. Ceremonias de Ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano. Tesis de Maestría en Metodología de la Investigación Científica, Buenos Aires: UNLa.

Bayce, Rafael, 2012. "Los trasfondos del imaginario sobre 'drogas': valores culturales, geopolítica, intereses corporativos y hechos mediáticos". En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas.* CSIC. UDELAR. Montevideo.

Carozzi, María Julia, 1993. "Tendencias en el Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años". En: *Sociedad y Religión*, No. 10/11, Buenos Aires: CEIL/CONICET.

_____ 2000. Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción. Buenos Aires: EDUCA.

Dobkin de Rios, Marlene, 1973. "Curing with Ayahuasca in an Urban Slum". En: Harner, M. (ed.), *Hallucinogens and shamanism.* Nueva York: Oxford University Press.

Foucault, Michel, 2004. *Nascimento da Biopolítica.* São Paulo. Martins Fontes.

_____ 1984. *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro.

Fróes, Vera, 1988. *Santo Daime – Cultura Amazónica. História do Povo Juramidam.* Manaos: Ed. SUFRAMA.

Guigou, Lelio Nicolás, 2003. *A naçâo laica: religiâo civil e mito-praxis no Uruguay.* Montevideo: La Gotera.

Luna, Luis Eduardo, 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon.* Tesis de doctorado. Universidad de Estocolmo.

MacRae, Edward, 2000. *El Santo Daime y la espiritualidad brasilera.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Ruck, C.A.P.; Bigwood, J.; Staples, D.; Ott J & Wasson, R.G., 1979. "Entheogens". En: *Journal of Psychedelic Drugs,* Vol 11 (1-2) Jan-Jun: 145-146.

Sánchez Petrone, Víctor E., 2006. *Colonos del Astral. La Iglesia del Santo Daime-CEFLURIS en el Uruguay.* Tesis para materia Taller II en Antropología Social y Cultural (versión corregida y aumentada), Uruguay: UDELAR.

Scuro, Juan, 2012a. *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa.* Tesis de Maestría en Antropología Social. Porto Alegre: Universidad Federal de Rio Grande del Sur.

_____ 2012b. "Etnografiando, escribiendo e imaginando. Notas sobre el Santo Daime en el Uruguay". En: Romero, Sonnia (Org.). *Antropología Social y Cultural en Uruguay.* Vol. 10. Montevideo: Nordan.

_____ 2012c. "Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai". En: *Debates do NER.* 13, nº21.

Uribe, Carlos Alberto, 2008. "El Yajé, el Purgatorio y la Farándula". En: *Antípoda*, Nº 6, p. 113-131. Bogotá: Universidad de los Andes.