



NACIÓN, PARENTESCO Y RITUAL EN EL CULTO BRASILEÑO DEL *SANTO DAIME*

Nation, kinship and ritual in brazilian Santo Daime cult

HUGO LAVAZZA

UBA, FFyL. Sección de Etnología - Instituto de Ciencias Antropológicas
INMeT – Instituto Nacional de Medicina Tropical
CPA N3370GMA -Urquiza 69 - Puerto Iguazú – Misiones
vlavazza@hotmail.com

Recibido: 15/07/2014
Aceptado: 09/05/2015

Resumen

El objeto del artículo es explorar algunos *lineamientos de comprensión para entender la expansión del culto brasileño del Santo Daime*. Desde una breve exposición acerca de las principales características del culto, contexto de surgimiento, desarrollo y estado actual, *la intención u objeto, es mostrar cómo es que la identidad de la práctica permanece a pesar de su política expansiva dentro y más allá de las fronteras brasileñas*. La propuesta es que el ‘funcionamiento’ y cosmología general en el *centro cultural* es el fundamento de dicha identificación. Debemos tener en cuenta que el sitio donde se produce el fenómeno social se encuentra localizado en la selva amazónica, y la actividad desarrollada allí resulta un factor ineludible para mantener las conexiones con la nacionalidad brasileña, por medio del entramado del parentesco, las actividades cotidianas y la organización ritual. La investigación se basa en un trabajo de campo intensivo de dos años en el cual se practicaron la observación participante y multi-situada, entrevistas,

revisión de la bibliografía existente y exégesis reflexiva del material recopilado.

Palabras clave: ritual; parentesco; nación; identidad; expansión.

Abstract

The purpose of this article is to outline some lines of understanding to explain the expansion of the Brazilian *Santo Daime* cult. This requires a brief discussion of the main features of the cult context of emergence, development and current status is undertaken. In order to show how the identity of the practice remains despite its expansionary policy, it is proposed that the operation in a cult center is the basis for such identification. The site where the social phenomenon occurs is in a location in the Amazon rainforest, and activity there is an inescapable to maintain connections with the Brazilian national factor, through the network of kinship and ritual organization. The research is based on intensive fieldwork in two years where multi-situated participant observation, interviews, review of existing literature and exegesis reflective material was compiled.

Key words: ritual; kinship; nation; identity; expansion.

INTRODUCCIÓN

El culto brasileño del *Santo Daime* consiste en un conjunto de grupos que realizan rituales de fuerte influencia católica pero agregando por influjo indígena, la utilización de la práctica de una infusión empleada por chamanes de toda la cuenca amazónica, comúnmente denominada ayahuasca o yagé (Goulart, 2005; Macrae, 2000; Lavazza, 2007). Es una bebida que posee diversos nombres registrados por la literatura etnológica. El antropólogo Eduardo Luna (1986) relevó más de 50, pero en la actualidad esa cantidad ha aumentado por el conocimiento obtenido de otras etnias y que, en el contexto del culto, se denomina *Santo Daime*. Este trabajo se enfoca sobre una de las líneas¹ presentes en

¹ Sandra Goulart (2005), antropóloga brasileña, denomina 'líneas' del *Santo Daime* a las diferentes facciones en que se dividió el culto una vez fallecido

un campo religioso en disputa, las denominadas ‘religiones ayahuasqueras’ (Labate, 2005).²

En dichos grupos la estructura social se apoya en una serie de familias extensas o linajes matrilineales a partir de la cual se superpuso, luego de la expansión del culto en diferentes ciudades de Brasil, una organización administrativa bien establecida, al punto que consolidó lazos con el Estado brasileño, de modo que la práctica está permitida hace mucho, a pesar de discusiones acerca de su legalidad, debido a las propiedades ‘activas’ de la bebida. *En este trabajo indago el porqué de esta permisividad, y de las estrategias empleadas por el culto para mimetizarse con los entramados identitarios de la nación brasileña.*

su fundador, *Raimundo Irineu Serra*. En el segundo apartado del presente artículo aparecerá con más claridad esta cuestión.

- ² En general existen muchos grupos que utilizan la bebida para realizar sus rituales actualmente en Brasil y varias regiones de sud-américa (en Buenos Aires también) como en Europa. Pero se considera ‘religión ayahuasquera’ a sólo tres grupos por la estructura formal que tienen, por su doctrina más o menos estructurada y por la cantidad de fieles. Me refiero a las líneas que siguen en mayor o menor medida al legado de *Raimundo Irineu Serra*, que son las que se agrupan bajo el nombre de *Santo Daime* (la referida en el presente trabajo). Hay otro culto ayahuasquero que fue creado por un antiguo neófito de *Serra*, *Daniel Matos*, pero que luego se separó de su culto de forma amigable y con el consentimiento del primero, me refiero a la práctica que se conoce como *A Barquinba* (es la que permaneció más local de las tres), aunque tiene por lo menos tres iglesias pero todas ellas en *Acre*. Su sede principal se encuentra en *Vila Ivonette* a metros de la de *Serra* (que se denomina *Alto Santo*). Existe otra línea independiente creada, también, por un *seringueiro* de origen criollo: *José Gabriel da Costa* en el límite del *Amazonas* con *Matto Grosso* denominada *UDV, União do Vegetal* y es actualmente la más numerosa y extendida, le dan a la bebida el nombre de *Hoasca* o *Vegetal*.

1. INICIOS DE LA PRÁCTICA: EL SITIO ABANDONADO Y LAS FRONTERAS DIFUSAS

El creador del culto denominado *Santo Daime* es conocido, se trata de un hijo de esclavos ya liberto: *Raimundo Irineu Serra*. Oriundo del *Maranhão* (Brasil) a los 19 o 20 años se traslada a la zona amazónica debido a un proceso que se conoce como ‘la fiebre del caucho’ (Halperín-Donghi, 1983), es decir se transformó en ‘cauchero’ o *seringueiro*. La zona donde se instaló a principios de siglo XX (1910-1911 aproximadamente), para realizar ese trabajo, es la actual triple frontera entre Perú, Bolivia y Brasil. En ese entonces no estaban los límites muy bien definidos, lo que no ocurrió hasta llegado los años 1930, en que el estado de *Acre* formó parte de un ‘territorio nacional’, con una ciudad principal que es la actual *Rio Branco*, donde *Raimundo Irineu Serra* realizó su actividad posterior, la práctica espiritual a la que ya nos referimos.

En ese sector occidental del territorio amazónico, la amplitud que requería el trabajo de cauchero se convertía en andar por la región selvática, una vez que los senderos de *seringas* quedaban agotados.³ Cuando sucedía esto los *seringueiros* se trasladaban a otro sitio: se trata de una actividad trashumante. Así, *Raimundo Irineu Serra* llega a lo que es actualmente Perú, en las cercanías de la ciudad de Pucallpa en los bordes amazónicos, el límite de la yunga y la selva, donde vivían los indios *Campa*, que son una parcialidad de los *Asbanínca*, habitantes de la misma zona pero del lado brasileño, si hablamos de los límites contemporáneos. Más allá de que *Irineu Serra* ya conocía el uso de la bebida por la actividad curandera existente en la época, y practicada allí por criollos mestizos, llega a tener una relación muy buena con los habitantes del área. Aquí empiezan a ponerse en juego una serie de ‘narrativas’ biográficas (Taussig, 1993).

Había narrativas tales como que un chamán *Campa* (supuestamente llamado *Crescencio Pizango*) le enseña a reconocer las plantas y a elaborar

³ En el presente aunque se utiliza para la industria caucho sintético, de todos modos existen plantaciones de *seringa* ‘multinacionales’ -como ‘Michelin’ por dar un ejemplo.

la bebida que ellos denominaban como *caapi*.⁴ Por motivos no muy bien establecidos, ya que en esta parte de la vida de *Serra* son todos relatos, como por ejemplo los primeros accesos místicos o las apariciones de la *Rainha da Floresta*. Llegado un momento hacia los años que transcurren en 1930, él se recluta en la Guardia Nacional, en coincidencia con las campañas del *Marechal Rondón* a la zona y su misión ‘militar’. Dicha misión consistía, concretamente ese fue su resultado, en delinear la región limítrofe con Perú y Bolivia y ‘pacificar’ la Amazonía. Dada su condición de *matero* (experto conocedor de la selva o *mata*), ya experimentado a esta altura de su vida, *Serra* tendría entre 28 y 35 años, y por haber recorrido la región en disputa, fue rápidamente reclutado (Fróes, 1986).

Esta etapa de la conformación de límites, que terminó de dirimirse años después, generó numerosos roces y hasta alguna refriega entre las milicias de las naciones que disputaban ese territorio, donde seguramente participó el mismo *Irineu Serra* siendo gendarme. Como resultado de ese proceso una parte de territorio quedó para Perú y otro para Brasil, en cambio fue Bolivia, podría decirse retrospectivamente, la que más ‘perdió’ ya que parte de lo que constituyen los Estados de *Acre*, *Amazonas* y *Rondonia* quedó para Brasil.⁵ Sea como fuere que acontecieron estos episodios lo que es para destacar es que sólo estaba habitada por colonos atraídos por la fiebre del caucho; las zonas

⁴ La infusión es una bebida muy extendida en el uso étnico en la bacía amazónica occidental. Se puede trazar una línea imaginaria que una *Manaus* hacia el sur con la ciudad boliviana de Cobija y un poco más abajo hasta que termina la región amazónica que pertenece a esas fronteras. De esa línea hacia el este, hacia las estibaciones de la cordillera de los Andes, pero sin ingresar en ella puesto que las plantas crecen en las zonas bajas. Las plantas con que se elabora la infusión son básicamente dos; una liana o *jagube* (*banisteriopsis caapi*), y las hojas de un arbusto o *rainha* (*psychotria viridis*); ambas plantas se mixturán y se hierven con agua dando como resultado una bebida con propiedades activas.

⁵ Se supone que estas regiones pertenecían a las antiguas tierras españolas: Virreinato del Perú, Audiencia de Charcas y luego al Virreinato del Río de la Plata pero que, finalmente, quedaron del lado brasileño, por lo que Bolivia fue ‘recompensada’ económicamente.

antiguamente bolivianas y peruanas se poblaron de personas de lengua portuguesa. En primer lugar por motivo de la extracción del caucho, después comenzaron a llegar al Amazonas colonos que se dedicaron a la agricultura y la actividad maderera, por último la depredación *fazendeira*, una vez que estos sitios estuvieron ‘pacificados’, que es metonímicamente equivalente a decir que se encontraban dentro de los límites oficiales de la nación brasileña.

A pesar de ello, como toda región de fronteras imprecisas y de difícil acceso, las condiciones de vida eran difíciles para quienes venían de otros sitios. Se las consideraba como en estado de ‘abandono’, como un ‘desierto’ en sentido metafórico, ya que es selva y densamente poblada por multitud de etnias indígenas, pero las instituciones estatales de Brasil para la región estaban organizadas de manera incipiente. La gente que preexistía al poblamiento criollo tampoco había conocido la brutalidad española, dada la inclemente e implacable selva que mataba a las personas no acostumbradas o, más bien, acostumbradas a la vida cortesana. A su llegada los *seringueiros*, contrariamente a los primeros, se relacionaron estrechamente con los pueblos, y éstos eran vistos como personas que no iban a ‘conquistar’ sino que ‘habitaban’ el sitio, tal como lo haría una u otra tribu. Incluso los mismos indígenas tomaban contacto del producto de la *seringa* por el intercambio de instrumentos o herramientas útiles para facilitar la subsistencia como machetes, hachas, cuchillos por lo general y en ocasiones, también, armas de fuego.

En los relatos de la conformación de los Estados y límites de la región que poseo, la bibliografía es profusa. Aunque aquí me estoy basando sobre todo en la del culto del *Santo Daime*, que hace referencias marginales sobre este proceso, son referencias históricas muy generales que no dan cuenta de la ‘conquista del Amazonas’ y su establecimiento territorial como parte de la República de Brasil.⁶

⁶ La bibliografía sobre el *Santo Daime* puede hallarse al final, estos trabajos pueden interpretarse fácilmente porque están en portugués, y en este trabajo no utilicé una cantidad de artículos del caso específico que deba separar para referencia del lector de manera especial. En cuanto a la importancia del Amazonas y a la constitución ‘simbólica’ de la región

Lo que sí puedo decir con referencia al caso que *Raimundo Irineu Serra*, es que dejó de ser cauchero para convertirse en gendarme de la *Guardia Nacional do Brasil*. En esta labor, como lo sugerimos anteriormente, tuvo una participación no menor en el establecimiento de esos límites, por lo que era una persona muy conocida en las incipientes instituciones del territorio nacional que luego sería el Estado de *Acre*. De hecho *Irineu Serra* no ascendió más que a ‘cabo’ en la jerarquía militar por ser negro, pero su estatus era similar al de un ‘coronel’, a tal punto que tenía amistad con el senador *Guimard do Santos* que fue, cuando la región obtuvo su condición de estado, su primer gobernador (Fróes, 1986; La Roque Couto, 1989). Esta amistad se debía a que los políticos locales gustaban de obtener el apoyo de *Irineu Serra* porque, en efecto, se trataba de una persona prestigiosa y de conducta intachable para los habitantes de esa zona de *Rio Branco*.

Ese prestigio fue utilizado por *Serra* para realizar y proseguir sus actividades con *ayahuasca*: una vez que hubo abandonado la milicia empezó a dedicarse de lleno primero a una práctica que podríamos categorizar de ‘curador’ (o curandero), ya alejado de los indios, pero aún en la selva aledaña a la naciente ciudad. Para ese momento, que podemos ubicar aproximadamente entre los años 1930 y 1940, ya estaba constituida como tal (como lugar ‘poblado’), pero los límites selváticos estaban comenzando a ser ocupados por colonos brasileños que desmontaban la floresta para trabajos agrícolas. Esos márgenes de la ciudad se convirtieron, en pocos años, en suburbios periféricos de *Río Branco* de fácil conexión y acceso a dicha ciudad.

Es allí donde *Raimundo Irineu Serra* comenzó su trabajo como curador, pero una vez que tuvo una cantidad de seguidores que atendían sus consejos, empezó rápidamente a realizar rituales y, por consiguiente, una práctica de tipo *espiritualista*. En un comienzo las autoridades estatales investigaron qué era lo que sucedía, pero como intervenía en esa práctica *Raimundo Irineu Serra* era rápidamente ‘solucionado’ cualquier problema, dada la ascendencia mencionada. Este, teniendo como estrategia sus conexiones militares y políticas, consiguió seguir

podemos citar el excelente trabajo de Ana Pizarro “Amazonía: el río tiene voces” (2009).

desarrollando la actividad, hasta que alcanzó proporciones que le permitían *competir* con la iglesia católica, entre los sectores populares y campesinos de la periferia de *Río Branco*. Claro está que esa ‘competencia’ era rotundamente desalentada por *Mestre Irineu* porque sus padres, aunque esclavizados, eran profundamente católicos. Pero debemos señalar que conocía las prácticas pan-africanas que eran usuales en su *Maranhão* natal, como el *Tambor de Minas* o el *Tambor de Crioula*, antecedentes del *Batuque*, del *Candomblé* y, de manera más lejana, la *Umbanda* (Segato, 1995). Sucede que al principio de siglo estas prácticas eran permitidas por la iglesia católica por la enorme fusión que ya tenían con las festividades cristianas (De Oliveira, 2007). Sea como fuere *Mestre Irineu* no quería que se produjese esa ‘competencia’ por lo que mandaba a sus fieles a que tomaran los sacramentos católicos a la iglesia, o iglesias, de *Río Branco*: el bautismo, la comunión, el casamiento, la confirmación y la extremaunción (Pereira Gabrich, 2005).

Por otro lado tuvo tres influencias más, la de la cosmología indígena *Campa* y *Ashaninka* a través de prácticas *chamánicas*, cuya experiencia se realizaba a través del *caapi* (ayahuasca), la actividad curandera mestiza que utilizaba la infusión. En segundo término de su vida de militar y, por medio de su actividad castrense –en el tiempo en que realizó su ingreso– recibió influencias de una orden Masónico-Rosacruz denominada *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*⁷ fundada por el portugués *Antonio Lívio Gomes* en *São Paulo* (práctica que no abandonó hasta poco antes de morir a los 76 años).

Pero todas estas atribuciones giraron en torno a un núcleo cristiano católico con todo su santoral y fiestas patronales, cuyas fechas sagradas principales son las que se utilizan para realizar los ritos de mayor importancia. La denominación que le dio a la bebida utilizada en los rituales proviene de que, durante el éxtasis producido por la misma, pueden *recibirse* cantos chamánicos que son entregados por el *Astral*, término nativo relativo a lo ‘sobrenatural’ o espiritual y que son los

⁷ Se trata una práctica muy extendida en Brasil en la actualidad cuyos centros de actividad cultural contemporánea se denominan *Tatwas*.

cantos y la música que se cantan y bailan en los ritos (Labate y Pacheco, 2010).

En dichos cantos aparecen de forma constante el verbo raíz *dai* (dar) formulado como un pedido a la Divinidad: *Dai-me força*, *Dai-me amor*, etc. *Serra* le dio a esta fórmula un carácter sacro y le agregó ‘Santo’, por lo que se constituyó la denominación de *Santo Daime*,⁸ que designa tanto a la bebida como al nombre de la práctica en su sentido genérico o popular.

En vida, *Mestre Irineu*, sólo proponía como condición de entrada a su culto el *fardamento*, que era una iniciación, consistente en permitir que se usara un prendedor distintivo y un traje que se utiliza para la práctica de los rituales. Según la información disponible no hacía más que este tipo de ceremonia ‘especial’ además de diferentes tipos de ritual que fue depurando con el tiempo, a medida que la congregación crecía, y luego por los cambios introducidos por sus seguidores a su fallecimiento. Es importante detallar de lo que estoy consignando que: a) no introdujo idea alguna acerca de una probable ruptura con el estado-nación Brasil, sino que colaboró a su consolidación en una de las regiones más difíciles de su actual territorio; y b) ni tampoco pretendía entrar en contradicción con la hegemonía del catolicismo -al menos en los papeles- como religión nacional que era, las posteriores influencias ya es otro tema del que sólo hemos referido aquéllas que pueden constatarse entre los años 1950 y 1960.

Luego de esa fecha hasta 1971, año en que fallece, *Raimundo Irineu Serra* no cambió estos postulados; era muy respetado en el ámbito local-regional y no era cuestionado por ningún otro culto, ni siquiera por los católicos según los relatos relevados en el campo. Pero el hecho de la desaparición de este líder, formador del culto del *Santo Daime*, hizo que posteriormente se produjeran disputas internas en el seno del grupo, sobre todo por quién se quedaría como guía del culto, con lo cual se produjo una fragmentación. La mencionada coyuntura complicó el

⁸ Perlhonger (1997), que le dedicó un artículo al tema, lo traduce como ‘San Dadme’.

estatus del culto, para que fuese aceptada como *alternativa espiritual neutral* por las autoridades del estado de *Acre*.

2. EL FACTOR DE EXPANSIÓN DEL CULTO: SOCIEDAD Y CULTURA.

La primera facción o desprendimiento del culto creado por *Raimundo Irineu Serra*, denominado por todos sus deudores culturales posteriores *Mestre Irineu*, fue la de *Sebastián Mota de Melo* que se autoproclamaba sucesor del *Mestre* por varios motivos, el primero porque efectivamente tenía una muy buena relación con *Mestre Irineu*. Éste le permitía cantar su himnario en una de las festividades rituales que se efectuaban en *Alto Santo*, Iglesia construida por él -que aún existe y que dio nombre a uno de los barrios de la actual ciudad de *Rio Branco*. El segundo motivo es que *Sebastián Mota* tenía una congregación propia que vivía a unos pocos (entre cuatro y cinco) kilómetros de allí, llamada *Colonia 5000*, por lo que había pedido permiso al *Mestre* para construir una iglesia en el sitio para sus propios seguidores y para elaborar él mismo *Santo Daime*. Todo ello bajo dos condiciones: que un porcentaje del *Santo Daime* fuera entregado a la iglesia madre, y que en las festividades principales todos los neófitos se trasladaran a *Alto Santo*.

Estas condiciones se cumplieron mientras vivió el *Mestre*, pero cuando falleció no hubo acuerdos: no se respetaron las jerarquías generadas y reconocidas por *Serra* y quedó a cargo de *Alto Santo* el fiscal general *Francisco Fenandes Filbo*, (*Tetên*), luego de una agria disputa, de los rituales y poco tiempo después también se separó de la iglesia (La Roque Couto, 1989). Luego quedó a cargo de la misma el tío de la joven viuda del *Mestre*, *Antonio Gomes*. Finalmente, en la actualidad, está a cargo de *Alto Santo* la viuda de *Mestre Irineu*, *Peregrina Gomes Serra*. De estos ‘desprendimientos’ a nosotros nos va a interesar el de *Sebastián Mota de Melo*, línea con la que hice mi trabajo de campo concreto.

En la facción liderada por *Sebastián Mota de Melo*, son notables por lo menos tres aspectos que la diferencian de las demás religiones ayahuasqueras y de otras líneas del *Santo Daime*:

- 1) que se organiza socialmente en torno a dos familias extensas a partir de las que se estructura todo un sistema de alianzas y compadrazgos, en el que predomina un tipo de jerarquías de orden familiar;
- 2) fue por medio de esta línea que la práctica de *Santo Daime* se conoció en Brasil y en otros lugares (francamente hablando se trata de ciudades) del mundo;
- 3) es la línea que ha mantenido un ideal implantado ya por el *Mestre Irineu*, de que la verdadera salvación sólo es posible viviendo en el medio selvático.

Estas son las tres características de esta línea, que tomó el nombre jurídico de CEFLURIS (*Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*), cuyo líder carismático indiscutible fue el mencionado *Sebastián Mota de Melo*, aunque también había, y existen actualmente, otras estructuras de descendencia parentales con una importancia similar dentro del grupo.

También el tema de la ‘Nación’ o percepción de la *nacionalidad* son insoslayables; no se discute ningún tipo de política separatista ni alguna otra cosa por el estilo. En el estado de cosas contemporáneo y moderno, todos ellos se consideran brasileños ‘documentados’, *caboclos* campesinos amazónicos; allí se erige la iglesia original de Padrino *Sebastián (Colonia 5000)*, cercana a la del *Mestre*, como la virtual localización del centro de esta línea del culto; en el momento de la separación de *Alto Santo*, junto a una bandera del CEFLURIS flameaba una bandera brasileña en todo momento.

Además uno de los himnos propios -los himnos son un símil de ‘cantos chamánicos’ (Labate y Pacheco, 2010)-, de *Sebastián Mota*, se refiere al pueblo que habría de salvarse como ‘*o povo brasileiro*’, por lo que la cuestión de una ruptura con el Estado brasileño renegando de la ciudadanía del país nunca se puso en cuestión. Pero por diferentes motivos de disputas entre esta iglesia y la iglesia de *Alto Santo*, de quienes se habían separado porque, como vimos, sí aceptaba los ‘contactos’ con la elite *acreana* establecidos antes por *Mestre Irineu*, tuvieron altercados con la policía. Hubo típicas acusaciones producidas más que nada por ‘efectos’ *gossip* (Stewart y Strathern, 2004),

generándose la lucha del *campo daimístico*, por la captación de fieles. Por este y otros motivos *Sebastián* comienza a asumir un discurso milenarista particular, no asociado a los sebastianismos clásicos y recurrentes en la historia brasileña hasta comienzos de siglo XX.⁹ Él no planteaba un quiebre con el Estado sino que comenzó a predicar que debían buscar un sitio en la selva alejado del ‘orbe’ de *Río Branco*, que crecía sin cesar, para construir la *Nova Jerusalem*.

Esta propuesta en el seno de las líneas del culto, lejos de ser rechazada o aislada por potenciales fieles y neófitos, fue la que tuvo mayor trascendencia en el nivel nacional en Brasil, saliendo así de los límites de la región Amazónica. Esta situación generó otros problemas institucionales, que repercutieron a favor de su expansión como culto entre las *religiones ayahuasqueras* más que en su rechazo o encapsulamiento y se convirtieron, en definitiva, a fines de la década de 1980, en una de las opciones espiritualistas de este tipo más difundidas en dicho país, y trasvasando sus límites. Al mismo tiempo fue el más importante entre este tipo de cultos, hasta que fue superado en cantidad de fieles por la *União do Vegetal (UDV)*.

La expansión de esta línea del culto se realizó principalmente por dos vías: una a través del movimiento alternativo de la década de 1970, que por lo general se les denomina *hippies* (en el centro amazónico del culto, a quienes se quedaron viviendo allí se los llama cariñosa, e irónicamente, *os cabeludos*); pero abarca también a gente que no se identificaba como tal (como *hippie*), pero que participaba de ese ambiente de ‘búsqueda’ de modos alternativos de vida. *Padrino Sebastián* contrariamente a las demás líneas del culto del *Santo Daime*, reticentes a aceptar personas que no fuesen oriundas de *Acre*, recibía a quien llegase,

⁹ El sebastianismo fue un movimiento generado en Portugal con la muerte de *Dom Sebastián* en la lucha contra los ‘moros’. Sus seguidores esperaron el regreso de *Sebastián*. Se supone que éste liberaría a la región de toda opresión. Ello fue resignificado en Brasil bajo diversos movimientos que tomaban a *Sebastián* como un paradigma de la liberación y de la salvación en la tierra (Hermann, 2004).

sin importarle que fuesen de las ciudades importantes de Brasil o extranjeros. Dado su discurso alternativo, que mezclaba el *tropo* del fin de los tiempos con la vida natural y el trabajo en la selva para construir la *Nova Jerusalem*, pero sin cuestionar el *status quo* social y pregonando la 'paz' y la 'convivencia', tuvo una recepción favorable.

Como la congregación de *Sebastián Mota* comenzó a crecer rápidamente, inclusive, se efectuaban los rituales de *Santo Daime* en ciudades como *Río de Janeiro* y *São Paulo*, hacia los años 1980, las autoridades brasileñas encargadas de la cuestión de cultos junto con el *Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas* (CONAD) -organismo encargado de ese tema-, formó una comisión para investigar ya que esta práctica sólo era conocida en el estado de *Acre* pero no fuera de allí. La comisión llega a la conclusión de que la práctica debía 'permitirse' porque se trataba de una opción cultural bien establecida en la amazonia occidental y que, a *prima facie*, no traía aparejado ningún problema de salud asociado con la infusión utilizada como sacramento (Macrae, 2000).

Hasta aquí la relación que tendría el culto con el Estado brasileño durante varios años, es decir, que existieron varias comisiones que se ocuparon del tema durante años y siempre continuó siendo el mismo estatus legal de la práctica; se permite el *uso de la infusión en un contexto ritual*. La expansión continuó de una manera 'autorizada', difundiéndose por todas las ciudades de Brasil pero, también, por mediode la masa turística, por encontrarse el culto en ciudades tan conocidas como Río de Janeiro o San Pablo. De modo que la práctica se trasladó hacia el exterior de Brasil, primero a Latinoamérica, pero inmediatamente también a España (Madrid) y a Estados Unidos (Chicago y Los Ángeles), luego a Holanda y así con el tiempo a casi toda Europa. En Holanda existen unas tres sedes en diferentes ciudades, en otros países del continente europeo se ubican sitios de práctica cerca de las ciudades capitales, existiendo también sedes en sitios como Hawaii, Australia (Sidney) y Japón (Tokio).

3. ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD EN RELACIÓN CON LAS IGLESIAS PERIFÉRICAS

Si bien el estado de cosas acerca de esta línea del culto es el expuesto hasta aquí como esbozo, también es extremadamente más complejo. Lo cierto es que al igual que muchos sistemas socioculturales que se expanden, siguen un esquema de complejidad en el nivel de las clasificaciones (Durkheim, 1982; Durkheim y Mauss, 1971), y en otro plano de discreción organizacional, es decir hay una mayor jerarquización institucional y burocrática interna (Weber, 1980). Ello se da en relación con el Estado nacional y otras derivaciones, como las dinámicas sociales regionales específicas que hacen a su cohesión, tanto en el sentido 'local' como el 'transnacional'. Pero esta discreción burocrática e institucional, que parece desapareja y múltiple, está nucleada por el *Centro* mismo del culto -*Céu do Mapiá*, en el corazón de la Amazonia: así es como se originan todos los puntos o iglesias que denominamos periféricas porque son dependientes de este *Centro*. Las mismas tienen la particularidad de estructurarse en base a la organización de parentesco de la comunidad de *Céu do Mapiá* que es el poblado que pensó *Sebastião Mota de Melo* como el sitio de la *Nova Jerusalem*; allí el pueblo del *Santo Daime* habría de 'Salvarse' y ese lugar donde puede seguirse el 'Verdadero Camino' de la Salvación.

El 'principio estructurante' (Bourdieu, 1999) del culto, en efecto, viene de las primeras visiones del *Mestre Irineu*: en los inicios del culto los relatos en torno de quién le daba las instrucciones sobre la práctica, dicen que se le aparecía una mujer, que luego identificaba con la luna - la *Rainha da Floresta*- y el *Mestre* resignificó esa imagen con *Nuestra Señora de la Concepción*, la Virgen María (Macrae, 2000). Esto generó con posterioridad un modo de interpretar la descendencia a partir de un orden místico (Leach, 1976). Es decir, que las posiciones jerárquicas lo son porque descienden de un núcleo cosmológico que sustenta los principios teológicos del culto. Se formó así una estructura similar a la que podría representar un núcleo parental simple (aunque no 'elemental' al estilo de Lévi-Strauss (1985), sino de filiación simple) que sería, según La Roque Couto (1989), la descendencia de *Deus Pai* y la

Virgen Mãe en la cual interviene el Espíritu Santo para concepción y cuyo hijo, o Dios Hijo, es Jesús Cristo Redentor.

Se piensa entonces, en la línea de *Sebastián Mota de Melo* que él sería descendiente, en el plano espiritual del *Mestre Irineu*, re-significado en este esquema como '*Deus Filho*', por lo tanto hay una descendencia filial directa, que no es carnal pero sí mística. Por lo que la familia que guarda el secreto místico del acceso al mundo de los espíritus en *Céu do Mapiá* es la de *Sebastián Mota*. De hecho uno de sus hijos *Alfredo Gregorio de Melo* es el actual líder de esta línea ya que *Padrino Sebastião* falleció en 1992.

Lo significativo para señalar de todo el proceso de conformación del parentesco en el seno del grupo, es que se fue formado con el transcurso del tiempo, al cabo del cual quedaron como jefas espirituales, aunque no de hecho, en *Alto Santo*, la viuda del *Mestre Irineu*, *Peregrina Gomes Serra* y, en *Céu do Mapiá*, *Rita Gregorio* viuda de *Sebastião Mota de Melo*. Señalar estas dos características tiene relevancia porque por un lado indica que existe todo un sistema de parentesco clasificatorio: compadrazgos, primos no consanguíneos y otras relaciones de tipo 'familiar'. Dicha característica hace que varios grupos parentales se identifiquen con la misma línea de descendencia o, al menos, que sean leales a cierta familia y por ello tengan autoridad en el plano social. Por lo tanto es un hecho doctrinal, que se realiza para formar gente que se incorpora al culto como 'novicios'. Por otro lado que las autoridades máximas de culto original, sean ancianas viudas de los líderes máximos tiene, en el plano simbólico, un significado de estar ligado con la tierra, con el territorio madre, es decir con Brasil. Por eso se considera un culto o 'religión' de *raigambre brasileña*, no sólo porque comenzó en su territorio, hecho que tampoco es totalmente 'cierto' desde el punto de vista 'objetivo', ya que el *Mestre Irineu de hecho aprendió a elaborar la bebida en el actual Perú*, según los relatos. Pero tiene características originales que no aparecen en otras religiones 'mundiales', como diría Max Weber, y ni siquiera en otras disciplinas espiritualistas, sean consideradas religiones o prácticas esotéricas de algún tipo.

Como ejemplo de un aspecto doctrinal que al mismo tiempo es un dogma teológico podemos señalar que cada ‘gran’ familia dentro de la comunidad, para ser tal, requiere demostrar su pericia en el manejo de los recursos que representa la selva; se trata de uno de los principales lineamientos consuetudinarios del culto, el ‘manejo sustentable’ de dichos recursos. Entre las familias de un mismo clan suelen colaborar estrechamente en cuestiones específicas que hacen a la actividad dentro de los rozados (tala y quema de la selva para su posterior cultivo). Estas cuestiones se refieren a los momentos más críticos del acto productivo, como la época en que se plantan las legumbres y posteriormente en el momento de la cosecha. Las actividades se presentan como exteriores a las actividades rituales o, mejor dicho, como desconectadas de las actividades rituales, pero no lo están. Dichas actividades son muy intensas en la comunidad, se realizan cada quince días en épocas normales y se intensifican durante los periodos de ‘festivales’ cuando se realizan en un mayor número.

Aquellos rituales que se intensifican son los himnarios,¹⁰ y es aquí en donde se unifican no sólo la consecución del ritual mismo sino que también se regulan las ‘actividades de subsistencia’ según la organización de las familias extensas o clanes familiares. Durante su desarrollo se manifiestan cuáles son las facciones, si atendemos a la organización de los lugares dentro de los mismos, y a la dinámica desplegada en el transcurso de dichos rituales. La relación que existe entre lo que acabo de mencionar y lo argumentado al comienzo se justifica, porque es posible hallar jerarquías que se manifiestan durante el ritual, pero que no se trata de una jerarquía establecida jurídicamente.

¹⁰ Los himnarios es un tipo de ritual consistente, explicado de manera básica, en el cantado y bailado de himnos que se supone fueron ‘recibidos’ en éxtasis místico por los líderes del culto. Cada uno de estos líderes posee un conjunto de estos cantos que por lo general supera el número de 100. Dichos rituales se realizan, salvo algunas excepciones, por la noche y tienen una duración promedio de ocho horas. En el próximo párrafo nos extenderemos más sobre la ejecución de la ceremonia. Podemos agregar que junto con las ‘concentraciones’ y los *feitios* forman la estructura de rituales del culto, aunque existen otros tipos de ritual (Lavazza, 2007).

Estamos hablando de una jerarquía que es legítima en dos sentidos: por la historia de la formación del culto -me refiero a esta línea particular- como por la dinámica interna del ritual con los correspondientes ‘arcanos’ de los símbolos rituales cuyos *sacerrima*¹¹ provienen del conocimiento de los especialistas. Una de las principales capacidades para ser poseedor de estos arcanos, ya que lo consideran una cuestión sagrada en sí, es el conocimiento acerca de las posibilidades que la selva ofrece para la subsistencia en tanto que de allí proviene su importancia. El prestigio que acarrea a quien conserva bien y enseña, como parte del todo doctrinario del culto, es un ideal que se persigue siguiendo la consigna del ‘contacto directo con los seres de la floresta’. Ello se alcanza únicamente mediante el ‘trabajo duro’ en la selva, en la prosecución del acto productivo orientado a la auto-subsistencia y, además, *es indispensable para establecer las fronteras jerárquicas de quién enseña y quién puede autorizar la constitución de iglesias periféricas*. La aludida característica es otro *eje* a partir del cual el culto mantiene su identidad nacional.

4. EL RITUAL Y LA FORMACIÓN DE LEALTADES: COHESIÓN E IDENTIDAD

Para ilustrar cómo se da el establecimiento de relaciones entre las personas del centro cultural y las personas que vienen de ‘afuera’ (entiéndase de las iglesias periféricas situadas en las ciudades), vamos a esbozar cómo se produce esta interacción (Collins, 2009) en uno de los rituales del culto denominado ‘himnario’, en portugués *hinário*. El rito comienza con rezos, una vez terminados los mismos se inicia el canto

¹¹ Según Víctor Turner (119:1980) los *sacerrima* son ‘las cosas más sagradas’ también denominados por él los ‘*sacra*’ que “A veces reciben su sentido de mitos acerca de las actividades creadoras de los seres sobrenaturales en el principio de las cosas”. Según las características comunicacionales de los ‘*sacra*’ esto representa el ritual por las exhibiciones, las acciones y las instrucciones. Mi planteo es que estas categorías se adecuan claramente a las explicaciones que Víctor Turner desarrolla en sus investigaciones (incluiríamos aquí a los rezos y los himnos) sobre las ‘características interestructurales’ del ritual.

de los himnos; de manera simultánea se realiza el canto en *performance* con la danza. Para explicar cómo se organiza esta parte del ritual debemos especificar algunas cuestiones respecto de la forma que posee el templo en este centro religioso: en el centro de la iglesia, que ostenta una forma hexagonal, hay una mesa, también hexagonal, en las que a cada uno de sus laterales se le agrega una punta formando así una estrella de seis puntas. Desde el centro de la mesa parte una columna de madera que va desde la base hasta el punto más alto del techo haciendo las veces de sostén; y sobre la misma mesa hay una ‘Cruz de Caravaca’ con estrellas de seis puntas en cada extremo, un rosario rodeando la cruz, varios candelabros de distintos tamaños, adornos florales y la foto del líder fundador de esta línea del culto, *Sebastián Mota*.¹²

La organización de la danza es la siguiente: se ordena según los lados del hexágono y por categorías de edad, sexo y experiencia: enfrentados e intercalados unos con otros danzan hombres/mujeres, novatos/novatas y mozos/mozas. El baile tiene tres ritmos y, en algunos himnos, estos ritmos pueden combinarse. Los tres ritmos son: marcha, vals, mazurca y a ello le agregamos los ‘ritmos combinados’ mencionados. La danza siempre comienza de izquierda a derecha comenzando con el sonido de los maracás, al mismo tiempo que el canto de los himnos, en esa circunstancia el primer hombre de la fila comienza la danza (esta persona suele ser el padrino más importante que encabeza la fila de los hombres en esa ocasión) y después todos lo siguen; a este gesto se lo denomina *puscar o bailado*. Al primer compás ya se inicia el canto de las mozas y así sigue en todos los himnos que completan el himnario.

Todos los fieles, antes de ingresar a las filas de los himnarios, ‘consagran’ *Santo Daime* (esto quiere decir que realizan el consumo de *ayahuasca*) y después de esta operación ingresan a la fila. En general son varias las veces en que los fieles consagran *Santo Daime* durante la ceremonia, pero las ‘obligatorias’ son al inicio de cada sesión, una al

¹² En la actualidad esta ‘forma’ ha variado un poco porque se ha construido otro Templo que reemplazó a éste que describo, que corresponde a los años 1995-1998, pero en lo esencial tiene una arquitectura similar.

comienzo y otra al iniciarse la segunda parte después del intervalo que se hace al promediar la misma. Es muy común que los fieles consagren entre cuatro y cinco veces *Santo Daime* durante los himnarios, pero estas ingestiones no son obligatorias; sí lo son cuando el 'Padrino' que encabeza la fila de los hombres invita a todos los fieles a hacer una nueva ingesta si lo considera necesario. El orden de bailado y los percances que puedan ocurrir debido a la ingesta de la infusión, así como la orientación a los neófitos que no poseen mucha experiencia en este tipo de rituales, es atentamente observado por los 'fiscales'.

Los fiscales raramente entran en las filas para acompañar el ritual puesto que están, repito, atentos a los fieles de fuera del templo que descansan, recuperándose de los efectos de la infusión, o bien controlando que las filas del bailado sean correctamente respetadas. Existen ciertos momentos en que estas personas son indispensables para mantener el desarrollo del ritual dentro de límites tolerables, respecto de lo que podríamos denominar la ejecución 'ideal' del rito. Las personas que cumplen esta función son "neófitos" muy experimentados que conocen muy bien los himnos y todos los pormenores del ritual, además de ser reconocidos por la comunidad como idóneos para cumplir con ese rol. La idoneidad se mide según las características de la personalidad de estos neófitos: deben ser atentos y amables con las personas que están con dificultades en el momento de dar las indicaciones pertinentes a cada caso. Estos agentes sociales no siguen el ritual permanentemente, aunque por momentos se incorporan a su movimiento general; esto se da en los instantes de mayor 'orden' en la ejecución de la ceremonia. Una de las características de los fiscales es que, debido a la función que cumplen, la ingesta que hacen de la infusión no es la de los demás sino menor, porque deben permanecer atentos a lo que sucede en el exterior del templo.

Más arriba mencionamos que el padrino que encabeza la fila de los hombres inicia el canto de la primera estrofa de los himnarios; esto lo realiza acompañado del batido del maracá; después de esta acción, inmediatamente, la moza que lidera su fila continúa con el canto de los himnos, esta característica es importante porque significa la guía principal del cantado para todos los demás participantes del himnario. Esto es así porque las *mozas* que realizan este cantado inicial poseen una

voz muy trabajada y potente, lo que hace que los neófitos puedan oír con claridad cómo es el himno y cantarlo de la misma forma, en el mismo tono y al unísono (como si se tratase de un coro). Si se fatigan, debido a la faena del canto, las *moças* -en el transcurso del himnario- pueden ir turnándose en este aspecto de la *performance*, pero el 'valor de la *moça*' se mide por su capacidad de resistencia a lo largo del himnario.

Una vez que este comienza, no se detiene hasta finalizar, media solo un intervalo. Durante el intervalo la gente que estuvo en el desarrollo del rito se reúne en las casas cercanas. Algunas personas permanecen en el templo si lo prefieren, pero es un momento propicio para conversar y establecer lazos de camaradería y fortalecer los ya existentes. De manera usual las reuniones no se efectúan al azar sino que, en general, son los clanes familiares los que se reúnen; por ello podemos decir que, durante estos intervalos se pueden hallar los descendientes de un linaje reunidos entre sí con sus correspondientes 'seguidores', y que ellos van a 'duplicar' los rituales en sus respectivas iglesias periféricas. Es un dato de suma importancia porque se estima que ellos van a responder a quienes, dentro del centro cultural, hicieron su seguimiento. Es decir cuidaron y establecieron los lazos necesarios para que el neófito considere como referente a tal o cual personalidad dentro de *Céu do Mapi*; tal referente va a constituir la 'brújula' de la práctica fuera del centro cultural.

Otros actores del ritual -inoslayables para su ejecución- son los 'músicos'. Se trata de personas con muchos años practicando el culto, o bien han nacido en el seno del grupo. Puede haber músicos que practican el culto con menos tiempo de experiencia en el conocimiento de los himnos, pero como ya poseían habilidad para un instrumento musical se incorporan rápidamente. El acompañamiento musical comienza en la segunda parte de los himnarios, ya que en la primera parte se canta a *capella*, con el acompañamiento de los maracás, utilizados por casi todos los participantes del himnario. Hay músicos que tienen 'autoridad' para poder comenzar antes del momento pautado, pero se trata de un acompañamiento muy aislado de la totalidad de los instrumentos por lo que, prácticamente su música es inaudible. De modo puntual se comienza con la música instrumental en la segunda parte y de querer hacerlo antes se consulta a los padrinos

para poder acompañar los maracás con instrumentos como guitarras, bajo, flautas u órganos.

5. ASPECTOS *INDICATIVOS* DE LA VISIBILIDAD DE LAS JERARQUÍAS EN EL RITUAL

El ingreso al ritual del himnario es aleatorio y los lugares se van completando según un orden de llegada pero, durante su transcurso, se van a ir dando los reacomodamientos cuando los lugares preestablecidos para cada Padrino se cumplimenten con su llegada. Esta característica merece una mención aclaratoria: los lugares son ocupados según el orden de llegada, pero en realidad estos lugares están preestablecidos para cada padrino, los que a su llegada van desplazando a quienes ocuparon esos mismos lugares desde el comienzo.

Durante el himnario los lugares centrales pueden ir variando en cuanto a sus 'ocupantes' sólo que siempre son desplazados quienes habían estado en un principio en esos sitios; es como una 'regla' que haya determinadas personas para llenar dichos espacios mientras tanto su *dono* no estuviese allí por cualquier motivo. Quienes ocupan ciertos lugares de la fila suelen salir de ella en algún momento; estas acciones no están pre-determinadas en el bailado, en este sentido hay una dinámica respecto de los lugares ocupados durante el ritual. Por ejemplo si se va el padrino que ocupa el espacio correspondiente al primer lugar, es altamente probable que se retire con él la *moza* que lo acompaña, así como los músicos que adhieren a él, integrantes de su familia y otros adherentes. En estas ocasiones, el ritual se queda con menos participantes, al punto de que puede haber otros padrinos que también imiten el comportamiento del líder del culto si es éste el que se retira. A pesar de que el número de personas disminuya en algún grado, siempre queda una cantidad de fieles mínima como para que el himnario continúe. De todos modos, los grupos que se retiran, al cabo de aproximadamente veinte minutos o media hora, regresan y vuelven a ocupar sus espacios en las filas.

Puede haber también otro tipo de desplazamientos con otro objetivo ritual: son las personas que están en *apuros* por algún motivo; aunque siempre suceda en todos los himnarios, no se trata de una gran cantidad de personas sino que son casos aislados. En estas eventualidades hay lugares especialmente diseñados para albergar a los novatos, o puede ocurrir también con fieles avanzados que se encuentran en aprietos por los efectos de la infusión. Allí habrá fiscales que se encarguen de los *atendimentos*. Esta es la finalidad o el *telos*; la teología y la disciplina del culto se refiere a las 'limpiezas' porque éstas deben realizarse para mantener el cuerpo en estado adecuado para recibir *a luz do astral*. Antes de existir estas construcciones, las 'limpiezas' se efectuaban directamente en los jardines por lo que la actividad de los 'fiscales', personas de mucha experiencia dentro del culto, era muy intensa. Pero desde que se construyeron esos lugares especialmente diseñados para hacerlo, los practicantes son orientados a ese lugar para hacer sus limpiezas de modo que están más concentrados en un sitio específico.

Esta ayuda a quien está lo pasando mal en ese momento se realiza bajo los auspicios de la mayor confraternidad; si alguien está pasando por una situación de *apuro* en el contexto del ritual siempre hay alguien disponible para ayudarlo; aunque en ocasiones las limpiezas se realizan individualmente siempre hay dos personas que se ocupan de asistir a quien está en esta situación. Por eso es importante la acción de los padrinos en este momento.

El himnario continúa aunque haya varias personas que estén en la instancia que estamos describiendo. Una vez realizada la limpieza toda la situación se acomoda al estado normalizado del himnario. La finalización del mismo se da con todas las filas completas ya que han pasado los momentos más 'apretados' referidos a la ingestión del *Santo Daimé*. El himnario se 'cierra' (se denomina así a la finalización del ritual) con himnos especiales y los rezos correspondientes. Una vez terminado el himnario, los distintos grupos de personas se saludan entre sí. Todo el mundo va a 'cumplimentar' a la Madrina *Rita Gregorio de Melo (Madrinha Rita)* y a su hijo *Alfredo Gregorio de Melo (Padrinho Alfredo)* puesto que son los máximos líderes y en quienes se concentran la totalidad de las 'lealtades' (Alavi, 1976).

Después de esto, las personas generalmente en grupos se dirigen a sus moradas que, sin contar las que se encuentran en el entorno del pueblo, hay algunas lo suficientemente distantes como para hacer el viaje individualmente; aunque suele hacerse en ocasiones, usualmente se quedan en los alrededores del templo, en grupos, conversando con sus respectivos *compadres* o *comadres*. También se pueden observar grupos de adolescentes que establecen lazos de amistad y niños jugando en los jardines de la Iglesia o en los alrededores de la *vila*, el poblado de *Céu do Mapiá*

6. ALINEACIÓN DE FACCIÓNES DURANTE EL RITUAL

Para entender las lealtades durante el ritual debemos exponer ciertas consideraciones sobre la ‘alineación de facciones’ fuera del mismo, aunque estén ambos aspectos unidos de manera inextricable. Para analizar dicha alineación de facciones podemos utilizar la heurística que nos proporciona la obra de Evans-Pritchard en “Los Nuer” (1977) respecto de la *formación de facciones*. Entendemos que el ritual es uno de los aspectos en que puede manifestarse: básicamente un conjunto ‘alfa’ se subdivide en a+b que al mismo tiempo se subdividen en $(x+x'+x'')+(y+y'+y'')$ que a su vez se ramifican en varios brazos y están regidos por la orientación dada por las familias extensas; de este modo, en la medida en que las lealtades se van sumando, como fiel/novicio/iniciado/padrino, se van configurando los diferentes grupos faccionales. Este proceso no resulta totalmente evidente la vida cotidiana ya que las familias se encuentran diseminadas geográficamente, y las personas que no pertenecen directamente a un linaje dado por descendencia directa pueden trabajar con una o varias familias de un mismo linaje. Dicha situación ofrece un aspecto de segmentación porque el entorno del sistema tiene una forma de *mosaico* (Geertz, 1987), que es una modalidad cultural, en parte generada por las demandas del sistema productivo. Sin embargo, por lo argumentado, se trata de una característica eminentemente cultural ya que la distribución de familias en el territorio está pautada por jerarquías establecidas y, sobre todo, por la antigüedad del miembro que es cabeza de familia, y

‘administrador’ de determinada extensión de parcela territorial. *En este sentido los miembros neófitos noveles se ubican en esta dinámica de mosaico, en el que todos los habitantes están incluidos.*

Los hijos del líder tienen cada uno de ellos una cantidad de seguidores que se homogeneizan bajo la figura del fallecido líder (aquí me refiero a *Sebastián Mota*); de hecho en la actualidad, el culto está conducido -ya lo hemos consignado- por uno de sus hijos, *Alfredo Gregorio de Melo*, y es quien tiene mayor cantidad de seguidores pues nadie le impugna su mando espiritual. La facción de *Alfredo Gregorio de Melo* es la más nutrida. Además de su facción ‘particular’ todos los integrantes del culto reconocen la autoridad espiritual de dicho líder. En definitiva es la más importante en cuanto a la cantidad de fieles y manejo institucional, en tanto que también controlan el aparato administrativo actual del culto.

La adscripción de lealtades tiene que ver con la búsqueda de reconocimiento espiritual, por parte de las familias, de la estatura espiritual de cada padrino. Así también se juega la capacidad de contención con que cada uno de ellos pueda contar, puesto que es materialmente imposible abarcar la totalidad de los fieles bajo la atención de una sola familia. En este punto es donde se encuentra las ‘paradojas’ relativas más sorprendentes en cuanto que, si bien todos aceptan la capacidad del líder religioso, normalmente en el seno de los linajes menores se le realizan numerosas críticas, ya sea por la forma de conducirse respecto de la organización administrativa o bien por la redistribución de recursos provenientes de las iglesias exteriores al centro *Céu do Mapiá*.

Al mismo tiempo esta familia ‘principal’ intenta, por recursos espirituales, organizativos, productivos y de alianzas de parientes, mantener el control por sobre sus propios parientes y sobre los otros linajes del culto. Pero este control no es de tipo coercitivo sino de acuerdos y de demostraciones espirituales, factores entre los que se puede mencionar el ser poseedor de uno de los himnarios principales, haber organizado en torno de sí la estructura administrativa actual, haber ajustado los mecanismos para la ‘expansión’ del culto, tener los más extendidos sistemas productivos en base a rozados, tener la familia

extensa más sólida y más numerosa, así como un mayor número de adscripciones de neófitos venidos de afuera de este sistema cultural y, por último y más importante, posee la autoridad de decidir acerca de la elaboración del *Santo Daimé*. Esto es fundamental porque de ese modo se regula la actividad de todas las iglesias satélites o periféricas que deben recurrir al sacramento para poder efectivizar los rituales en tiempo y forma en sus correspondientes ciudades.

COMENTARIOS FINALES

Vimos que la generación de nuevas iglesias fuera del estado de *Acre*, donde se originó el culto de *Santo Daimé*, depende de manera intrínseca de los movimientos que se dan dentro del culto y de cómo las personas que llegan a conocer el centro cultural se relacionan con tal o cual familia en el seno mismo de dicho centro. Una vez concretados estos mecanismos de relación mediante la socialización del ritual se produce el mantenimiento de una cohesión para no perder ni la identidad como culto proveniente de una región específica de Brasil, en el ‘interior profundo’ amazónico. Este es uno de los motivos por el que se perciben a sí mismos como intensamente brasileños, a pesar de las críticas en contra del empleo de la ‘infusión’ de algunos sectores del campo religioso, ya que ven en ellos una competencia real para la captación de fieles en el campo espiritual. Sobre todo entre los sectores sociales que buscan alternativas religiosas y/o terapéuticas, esto permite la formación de una ‘comunidad imaginada’ local en el sentido en que Benedict Anderson (1993) habla de esa idea. Es decir que el grupo religioso se ve a sí mismo en estrecha consonancia con su identidad nacional proporcionada por el territorio y por otros símbolos (la bandera, el calendario de fechas patrias o bien porque votan en los actos eleccionarios).

En el nivel de traspaso de las fronteras del culto y, en virtud de los mismos mecanismos de traspaso de lealtades y por consiguiente de conocimientos fuera de Brasil, la práctica no deja de considerarse un culto de origen brasileño aunque con fuertes trazos u orientaciones ligadas a ‘lo chamánico’, especialmente debido al uso de la bebida. Finalmente vinculamos el fenómeno con lo que Thomas Csordas

(2007) denomina ‘trascendentalismo trasnacional’, que es cuando un mundo que organiza ‘lo espiritual’ se expande hacia lugares en que los modos de socialización son culturalmente diferentes respecto del contexto de surgimiento (Lavazza, 2011). *Estos procesos pueden tener la apariencia de modalidades distintivas debido a los anclajes socioculturales consecuentes con el medio social que los recibe y en donde el culto novedoso se desarrolla* (Ortiz, 1997). *Pero que tiene éxito por su plasticidad y efectividad al incorporar trazas culturales del lugar donde consigue instalarse la práctica, al mundializarse.*

BIBLIOGRAFÍA

1. Alavi, H. (1976). *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Anagrama.
2. Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. México: F.C.E.
3. Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
4. Csordas, T. (2007). Introduction: Modalities of Transnational Transcendence. *Anthropological Theorie*, 7, 259-272.
5. Collins, R. (2009). *Cadenas rituales de interacción*. Barcelona-México: Anthropos.
6. Durkheim, É. (1982) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: AKAL/Universitaria.
7. Durkheim, É. y Mauss, M. (1971). De ciertas formas primitivas de clasificación. En Mauss, M. *Lo sagrado y lo profano. Obras II* (13-73). Barcelona: Barral Editores.
8. Evans- Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*. Madrid: Taurus.
9. Fróes, V. (1986). *Santo Daime. Cultura Amazónica. Historia do Povo Juramidam*. Manaus: Suframa.
10. Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
11. Goulart, S. (2005). Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. En Labate, B. y Goulart, S. (Orgs.), *O uso ritual das plantas de poder* (355-396). Campinas: Mercado de Letras.

12. Halperín Donghi, T. (1983). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.
13. Hermann, J. (2004). Dom Sebastião e a cidade do paraíso terrestre: um estudo sobre o movimento da Serra do Rodeador, Pernambuco, primeira metade do século XIX. En Musumeci, L. (Org.), *Antes do fim do Mundo. Milenarismos e Messianismos em Brasil e Argentina* (58-78). Rio de Janeiro: UFRJ.
14. Labate, B. C. (2005). Dimensões Legais, Éticas e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca. En Labate, B. y Goulart, S. (Orgs.), *O uso ritual das plantas de poder* (397-458). Campinas: Mercado das Letras.
15. Labate, B. C. y Pacheco, G. (2010). *Opening the portals of Heaven. Brazilian Ayahuasca Music*. Berlin: Lit. Verlag.
16. La Roque Couto, F. (1989). *Santos e Xamãs*. (Tesis inédita de maestría). Universidade de Brasília, Brasília.
17. Lavazza, H. (2011). *Apropiación territorial y símbolos de frontera: comparación entre dos procesos socio-religiosos*. Trabajo presentado en las XI Jornadas Rosarinas de Antropología Social, Rosario. Recuperado de: https://www.academia.edu/959155/Contrastes_y_similitudes_entre_dos_procesos_socio-religiosos_de_frontera_Amazonas_y_Chaco
18. ----- (2007). Ideología y Utopía en un culto milenarista. La experiencia del culto de *Santo Daime* en la Argentina. Trabajo presentado en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Buenos Aires. Recuperado de: https://www.academia.edu/959094/Ideolog%C3%ADa_y_Utop%C3%ADa_en_un_culto_milenarista
19. Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona: Anagrama.
20. Lévi-Strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
21. Luna, L. E. (1986). Apéndices. *América Indígena*, 46(1), 247-251.
22. Macrae, E. (2000). *El Santo Daime en la espiritualidad brasileña*. Quito: Abya-Yala.
23. Oliveira De, I. (2007). *Santo Daime, Um Sacramento Vivo, Uma Religião em Formação*. (Tesis inédita de doctorado). Universidade de Brasília, Brasília.

24. Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
25. Pereira Gabrich, D. de C (2005, marzo). *O trabalho oculto e exoterico de Raimundo Irineu Serra*. Trabajo presentado en Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo, São Paulo. Recuperado de www.neip.info
26. Perlongher, N. (1997). La religión de la ayahuasca. En Perlongher, N. *Prosa Plebeya* (155-173). Buenos Aires: Colihue.
27. Pizarro, A. (2009). *Amazonía: el río y sus nombres*. Santiago de Chile: F.C.E.
28. Segato, R. (1995). *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora UnB.
29. Stewart, P. y Strathern, A. (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. New York: Cambridge University Press.
30. Taussig, M. (1993). *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
31. Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
32. Weber, M. (1980). Rasgos principales de las religiones mundiales. En Robertson, R. (Selecc.), *Sociología de la Religión* (17-36). México: F.C.E.