

**SANTO DAIME:  
EL PAPEL TRANSFORMADOR DEL RITUAL**

**JUAN ESTEBAN ASUAD SERNA**  
**MONOGRAFÍA DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
ANTROPÓLOGO**

**ASESOR**  
**RAMIRO DE JESÚS DEGADO SALAZAR**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**  
**MEDELLÍN**  
**2016**



## RESUMEN

El Santo Daime es una corriente espiritual nacida en el Amazonas brasileiro, usuaria de la bebida enteógena de origen indígena conocida como ayahuasca, y que en este contexto es conocida como Daime.

El presente es un estudio efectuado en la comunidad daimista de Medellín, Colombia, Cú Cúndor- Águia, y en la Colonia Cinco Mil, en la ciudad de Rio Branco, Brasil. Busca mostrar cómo un sofisticado y detallado trabajo ritual, basado en el uso patronizado del canto, el baile, las oraciones, y los periodos de silencio, aunado al uso de una bebida enteógena, opera sobre la vida del individuo que lleva una vida des-sacralizada, transformando dicha existencia en una existencia dotada de sentido, es decir, sacralizada.

Así, aparece una cotidianidad sacralizada a partir de la experiencia enteógena en un contexto ritual específico, en donde el individuo va a entrar en procesos de autoconocimiento, de purificación, y posteriormente, de interiorización de nuevos patrones de pensamiento y conducta, a partir de la información que es transmitida por el ritual, en donde cada elemento actúa como símbolo contenedor de los principios sagrados o divinos.

### **Palabras Clave:**

Santo Daime, Enteógenos, ayahuasca, ritual, sagrado y profano, religión, espiritualidades, espiritualidad brasileira, transformación.

## **AGRADECIMIENTOS**

Debo agradecer en primer lugar al Santo Daime, el profesor de profesores, por permitirme adentrarme en este estudio. También quiero agradecer a todas las personas que participaron brindando algo de su tiempo, de su voz y pensamiento para enriquecer este relato.

Agradezco también a mi familia por su incondicional apoyo. A María Villa, por su constante amor y compañía, y a la vida, por preparar para mí esta forma tan bella, aunque a veces dura, de enseñarme.

Mi gratitud va también, para el departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, y para todos los profesores que sembraron en mí nuevas inquietudes y pasiones, en especial, a quien más me acompañó y exigió en este proceso, Ramiro Delgado, que me alentó a vivir a plenitud ese bello arte, ciencia o disciplina, que llamamos Antropología.

## INDICE

Introducción: el surgimiento de un estudio, la historia de dos iniciaciones.....	1
Aspectos metodológicos y algunas complejidades del campo.....	8
Acerca de este texto .....	14

### PRIMERA PARTE

#### EL ABC: UNA INTRODUCCIÓN AL SANTO DAIME

1. La ayahuasca .....	19
1.1. Un abuelo, un enteógeno, una madre .....	24
1.2. Un espíritu curador.....	36
2. Qué es el Santo Daime; dos vertientes principales.....	42
2.1. Algunos conceptos clave .....	50
2.2. Las influencias que recibe el Santo Daime.....	56
2.3. Cómo denominar al Santo Daime.....	80
3. La historia de Raimundo Irineu Serra.....	94
3.1. La migración al Amazonas, la ayahuasca, la iniciación .....	100
3.2. El Proceso de formación del Santo Daime.....	123
3.3. La partida de Mestre Irineu .....	138
4. Sebastiao Mota de Melo o El Padrinho Sebastiao.....	144
4.1. La Colonia Cinco Mil y el nacimiento de una nueva línea .....	147
4.2. El regreso a la selva.....	153
4.3. La llegada de la Umbanda al Santo Daime.....	157
5. La expansión del Santo Daime .....	169
5.1. Hamilton y la llegada del Santo Daime a Colombia .....	174

5.2. La llegada de Inca Ramírez .....	177
5.3. Nuevas rupturas: Alexander Uribe y Raiza López .....	187
5.4. La iglesia Céu Cóndor Águia: mi llegada, su historia y aspectos generales .....	192

## SEGUNDA PARTE

### EL PAPEL TRANSFORMADOR DEL RITUAL

1. Lo numinoso lo sagrado y lo inefable .....	209
1.1. El símbolo y el ritual .....	218
2. La ritualidad del Santo Daime. Calendario y tipos de trabajos .....	226
2.1. Los espacios.....	240
2.2. Las personas .....	254
2.3. Las fardas -los uniformes- .....	260
2.4. Normas y recomendaciones para el trabajo.....	270
3. El trabajo de concentración .....	281
3.1. Comienzo del trabajo.....	285
3.2. Periodo de concentración: el silencioso encuentro con lo divino.....	292
3.3. Despacho y segundo periodo de concentración: la limpieza.....	302
3.4. Himnos de <i>concentração, defumação, cruzeirinho</i> .....	308
3.5. Cierre del trabajo .....	316
3.6. Estudio ecléctico y Santa María .....	321
4. El trabajo de himnario .....	334
4.1. Comienzo del trabajo de himnario y despacho.....	339
4.2. Dinámica general del trabajo.....	343
4.3. Aprendizaje a través de la música: canto, baile y maraca. ....	352

4.4. Vivas, pólvora, intervalo y cierre. ....	367
5. Morir para nacer de nuevo: la transformación ritual .....	374
5.1. La función del ritual .....	383
5.2. Ritual y vida cotidiana.....	396
5.3. Un camino de sanación.....	404
6. Consideraciones finales: el Santo Daime un camino de trascendencia .....	416
7. Bibliografía .....	427

## Introducción

### El surgimiento de un estudio, la historia de dos iniciaciones

No sabía yo de la ruptura que implicaría para mi vida aquella visita que hice el día 15 de Febrero del año 2013 cuando llegué, con algo de nerviosismo, a las puertas de un edificio del barrio Laureles en la ciudad de Medellín. Iba para lo que yo en ese momento entendía como una especie de ceremonia de yagé, aquella bebida enteógena del Amazonas. Más tarde me enteré de que se trataba de un ritual que no era llamado ceremonia, sino *trabalho*, o trabajo, y que la bebida que se tomaba era llamada Daime, y no yagé o ayahuasca, bebida con la que unos meses antes había tenido algunas experiencias.

Allí conocí a Inca Ramírez, quien muy amablemente me recibió. Me presenté ante ella. Inca me habló de la historia del Santo Daime. Se trataba de una forma de uso de esa bebida conocida como ayahuasca, que un señor conocido como *Mestre Irineu*, poco a poco “recibiendo”, o se le fue revelando a un personaje conocido como *Mestre Irineu*, y de las otras líneas, o formas de trabajo con la ayahuasca que hay en Brasil.

También me dijo de algunas diferencias que tiene el Santo Daime con el Yagé; Inca me dijo que el Daime es mucho más suave para el cuerpo, menos purgativo, pero el ritual es más exigente, porque los asistentes deben estar cantando todo el tiempo y con la columna recta.

Le dije que era estudiante de antropología en la Universidad de Antioquia. Me preguntó si conocía a alguien que quisiera y pudiera hacer investigación sobre el Santo Daime en Medellín, pues según ella, como el Daime estaba apenas comenzando en la ciudad, era un momento ideal para que se comenzara a estudiar desde la academia. Yo, que hasta el momento no le había

hablado de mis intenciones investigativas, le dije: “Pues... yo estaba buscando un tema para mi trabajo de grado”.

Mientras estaba hablando con Inca, llegó Jorge Pérez, un español que se quedaba en su casa. En un punto Inca le pide que organice el altar. En una mesa, una cruz con dos brazos horizontales, flores, una imagen de un señor barbado. Inca hace una llamada, pregunta a alguien si va a asistir al trabajo. Al otro lado del teléfono, la respuesta es negativa. El trabajo que correspondía para ese día, como todos los días quince y treinta de cada mes, era el *trabalho de concentração* - trabajo de concentración-, sin embargo, por no disponer en el momento de los cuadernos necesarios, cantamos un himnario, que es un conjunto de himnos recibidos por una persona, llamado *O livrinho do Apocalipse* del Padrino Valdete. Entonces nos dispusimos Inca, Jorge y yo para comenzar.

Primero rezamos tres Padrenuestros y tres Avemarías en portugués, todo de pie. Luego, Inca fue a su cuarto - estábamos en la sala de la casa-, y trajo una botella con un forro tejido en macramé. Me impresionó el sonido que hizo la botella cuando fue destapada, similar al sonido de las gaseosas cuando les sale el gas. Luego, procedió a servir el espeso líquido marrón en una copa de cerámica azul.

Después de tomar la bebida, tomamos asiento y comenzamos de inmediato a cantar. En mi mano, un cuaderno en donde estaban las letras de los himnos que estábamos cantando. Unos veinte minutos después veía que las letras del cuaderno se movían de un lado para otro, y de las palabras surgían colores. También había fragmentos de los himnos - todos en portugués- que Inca me traducía y me impactaban profundamente. Para citar unos ejemplos, recuerdo que había uno que decía:

*Eu prometo a meu mestre  
Que eu vou pisar no batente  
Que de agora pra frente  
É olho por olho e dente por dente*

Yo prometo a mi maestro  
Que voy a pisar en el marco [de la puerta]  
Que de ahora en adelante  
Es ojo por ojo y diente por diente

Himno *Chamei mamãe Jurema*, himnario *O livrinho do Apocalipsis, Padrinho Valdete*

Y otro, más adelante, llamó aún más mi atención cuando decía:

*Eu tomo Daime e considero este vinho  
O mesmo vinho que Jesus deu pra tomar  
Aos seus apóstoles disse: em minha memoria  
Que é para sempre esta luz nunca faltar*

Yo tomo Daime y considero este vino  
El mismo vino que Jesús dio para tomar  
A sus apóstoles dijo: en mi memoria  
Que es para siempre esta luz nunca faltar

Himno *Em minha memoria*, himnario *O livrinho do Apocalipsis, Padrinho Valdete*

Me impactaba el carácter de escuela que se veía en los himnos y en el uniforme de Inca, con falda camisa de botones y un corbatín, como si se tratara casi de un kinder, y, al mismo tiempo, la seriedad y la fuerza de los preceptos planteados. Por otro lado, sentía la presencia de algo que

me confrontaba de manera profunda conmigo mismo. Y es que, como digo ahora, “fui por lana y salí trasquilado”. Fui a investigar, y resulté siendo yo el investigado, pues cuál no sería mi sorpresa al encontrarme a los pocos minutos en una situación límite, donde toda mi vida fue puesta a prueba, fue revisada intensamente. Se me mostraron aspectos que tenía que corregir. Entré a las profundidades de mi mente y de mi alma; vi emociones ocultas, dolores guardados, fuerzas escondidas dentro de mi ser que aguardaban para salir. Mucha fuerza y mucha fortaleza veía yo en Inca, quien, mientras yo estaba en aquél mueble acostado, sin poderme sentar siquiera, seguía tocando su maraca y cantando sin parar.

Cerramos el ritual a eso de las 3 de la madrugada, y me quedé hasta el amanecer hablando con Inca y con Jorge. Yo estaba realmente impactado con lo sucedido. Pensaba para mí una y otra vez, y escribía en mi diario: “Qué seriedad de doctrina”. Me gustaban la fuerza y la exigencia que implicaba el ritual del Santo Daime. También la disciplina que veía allí presente me llamaba la atención, así como los ritmos y contenidos de los cantos. Percibía que había allí *um segredo profundo*, un secreto profundo, como dice uno de los himnos de *Mestre Irineu*, y quería descubrirlo.

A partir de ese día comencé un proceso que podríamos llamar de iniciación. Me convertí en un asiduo asistente a los trabajos, no faltaba a ninguno, buscando descubrir aquél secreto profundo, queriendo seguir siendo forjado en aquello que sentía como el horno del herrero en donde se templan los metales. Un año y medio después de conocer el Santo Daime, en Junio 23 del 2014, tomé la *farda* o uniforme del Santo Daime, pasando a formar parte oficialmente, del cuerpo de miembros de esta doctrina brasilera.

De esta manera, mi tema de investigación estuvo centrado en el papel que cumple el ritual dentro del proceso de transformación vivenciado por las por las personas dentro de ese universo que llamamos Santo Daime.

Aquél proceso ha ido siempre en dos vías. Por un lado, la investigación académica, brindándome elementos de reflexión a un nivel racional, me ha brindado una cierta distancia frente a aquello que busco estudiar, y me proporciona la posibilidad de emprender un estudio contextualizado del Santo Daime, permitiéndome tener un enfoque que tiene en cuenta las condiciones históricas y culturales que dan pie al nacimiento de esta doctrina y en las que en la actualidad se inserta. De igual manera, la disciplina antropológica brinda una serie de herramientas teóricas y metodológicas que me han permitido desarrollar un proceso investigativo acorde a las exigencias del ámbito académico, y me han dotado de un marco de referencia para aproximarme al tema de estudio.

Por otro lado, la vivencia directa del Santo Daime me permite tener una visión desde adentro de éste. Pienso que la comprensión de la experiencia con plantas maestras como la ayahuasca, sólo puede llegar a partir de la experiencia con la bebida misma, pues, desde afuera, sin experimentar el efecto de la planta, podría verse simplemente como un purgante más o un alucinógeno. A mi modo de ver, la experiencia enteógena permite la apertura hacia el significado profundo del símbolo y del ritual, además de la comprensión, más a fondo, de los contenidos musicales presentes en la ritualidad daimista.

El hecho de haber cumplido con labores de fiscalización, siendo uno de los encargados de velar por el orden del ritual, me permitió también tener un conocimiento de la compleja estructura y el conjunto de símbolos y reglas que lo componen. Así mismo, me ha permitido examinar y

vivenciar en carne propia el sentido o la función que portan las dinámicas rituales del Santo Daime.

La búsqueda espiritual personal y la búsqueda académica se conjugan. Desde mi perspectiva, se trata en última instancia de un solo estudio, siendo esta investigación, una parte más de mi intento por conocer en profundidad aquello que es el Santo Daime y la manera en que influye en la vida de las personas. Para mí, los procesos de formación como antropólogo y como fardado del Santo Daime, se conjugan y complementan, alimentándose uno a otro, prestándose herramientas y fortaleciéndose mutuamente.

Sin embargo, a pesar de que me gusta mirar estos procesos como complementarios, debo admitir que en algunas ocasiones es difícil que concuerden. El modo en que el mundo es concebido y pensado, las vías de conocimiento, varían en ambos universos; puede decirse que ambos mundos – el antropológico y el daimista- se expresan mediante lenguajes distintos y utilizan diferentes lógicas.

Mientras me empeñaba en estudiar el Santo Daime, construir y registrar conocimientos, tomar fotos, escribir en mi diario de campo, hacer entrevistas, y sacar conclusiones acerca de la ritualidad daimista, el proceso con el Daime me insistía en la necesidad de mirar hacia dentro. “Estúdiate a ti mismo primero”, era la enseñanza que me transmitía una y otra vez el mismo Daime que, sin embargo, en medio de las dificultades, me permitió acceder a su rico universo ritual para estudiarlo.

Por otra parte, el hecho de estar vivenciando de manera paralela a mis estudios académicos, un proceso de iniciación, me ha permitido experimentar en mí mismo una serie de cambios en mi

vida y en mi ser, modificando distintos aspectos de mi vida en cuanto al sentir, al pensar y al actuar.

Este proceso entonces, ha implicado una serie de transformaciones, o mejor, para usar el término alquímico, transmutaciones que he experimentado en mi vida cotidiana y en mi mundo interno, y es a partir de allí, de mis propias transformaciones, que surge el interés por este tema de investigación, pues intuía que dichos cambios estaban ligados a la estructura ritual presente en el Santo Daime.

Dicha ritualidad me pareció, sobre todo en un principio, bastante particular, con sus trajes, sus cantos, y sobre todo, por la insistencia en permanecer en una actitud de alerta, con la columna recta, y en muchas ocasiones de pie y bailando, cosas que me parecían imposibles de realizar dados los fuertes efectos de un enteógeno como el Daime, que puede producir en la persona náuseas, mareos, cierta pesadez del cuerpo, y deseos de descansar o de acostarse.

Yo había tomado yagé dos veces con taitas del Putumayo antes de conocer el Daime. En aquellas “tomas” o “ceremonias”, los participantes comunes y corrientes como yo, permanecíamos recostados en el suelo sobre colchonetas y con cobijas, mientras que otros, casi siempre sentados, cumplían con funciones como alimentar el fuego o cuidar de los asistentes. Yo, siendo un visitante más, debía pasar el efecto de la bebida, la *chuma*, acostado, en un viaje interno en medio del silencio y los sonidos de la naturaleza.

Por eso me impactaba tanto el ritual daimista cuando lo conocí, pues me costaba concebir que alguien pudiera permanecer con la columna recta, y menos aun bailando, cantando y tocando instrumentos, bajo el efecto de una bebida enteógena tan fuerte como ésta.

Al mismo tiempo que me interesaba por intensificar y consolidar aquél proceso de transformación interna, veía que no era yo el único que experimentaba cambios. Observaba cómo las personas que experimentaban una o varias sesiones con el Daime, vivían una serie de mudanzas al igual que yo.

Sabía que estos procesos no estaban únicamente ligados al uso de la bebida enteógena, sino que el ritual escondía una clave dentro del proceso que el Santo Daime propone para el individuo. Esto es cierto sobre todo si se tiene en cuenta que la presencia de la bebida enteógena, no es un requisito absolutamente imprescindible para la vivencia de este tipo de ritualidad, que tiene la suficiente fuerza para sostenerse por sí misma, poniendo en acción, manifestando y transmitiendo, aquello que dentro del Santo Daime es llamado “la doctrina”, sin hacer necesariamente uso de la bebida que en este contexto es llamada Daime.

Esta indagación entonces tiene que ver con las transformaciones que una ritualidad particular, en este caso, la del Santo Daime, pueden provocar en un individuo y los mecanismos que dicha ritualidad utiliza para lograr tales cambios o transformaciones.

### **Aspectos metodológicos y algunas complejidades del campo**

El trabajo de campo fue realizado durante la totalidad del año 2014 y Enero del 2015, con una mayor intensidad en el registro durante el segundo semestre del año 2014. Sin embargo, puede decirse que ya hay un trabajo de campo desde Febrero del año 2013, momento en que conocí el Santo Daime, y comenzó un periodo de lo que podríamos llamar de pre-campo en que se hicieron las primeras aproximaciones al Santo Daime y se definió de manera clara el aspecto a estudiar dentro de esta doctrina.

Así pues, durante los años 2013 y 2014 estuve investigando dentro de la iglesia Céu Cóndor-Águia, que durante el 2013 estuvo primero dentro de la ciudad de Medellín, luego en Guarne, y después en el corregimiento de Santa Elena.

En el mes de Diciembre del 2014 viajé al Amazonas Brasileiro con la intención de hacer un trabajo de campo de tres meses en la comunidad de *Céu do Mapiá*, sede central de la vertiente del Santo Daime presente en Colombia. Sin embargo, el arribo a mi destino final se vio frustrado a causa de una enfermedad de mi padre quien, estando al borde de la muerte, obligó a mi regreso a Colombia nuevamente.

Por este motivo, el trabajo de campo en Brasil se realizó finalmente en la Colonia Cinco Mil, una de las primeras comunidades daimistas, ubicada cerca de la ciudad de Rio Branco, ciudad en la que nació el Santo Daime, en el estado amazónico del Acre. Allí estuve por espacio de un mes, hasta que, un día antes de salir para *Céu do Mapiá*, comunidad situada en medio de la selva, a dos días de viaje desde Rio Branco, recibí el mensaje de la situación de mi padre y la sugerencia de mi familia para regresar de inmediato.

Mi plan era simplemente pasar por Rio Branco y estar allí una semana, para luego salir para *Céu do Mapiá*. Sin embargo, la voluntad de la selva, o de la vida, no siempre es la misma voluntad del investigador, que se ve obligado a sortear con toda una serie de obstáculos que ponen su humanidad de por medio. Primero, me vi obligado a aplazar mi viaje debido a unas ronchas que tuve en las piernas, que se infectaron, y dificultaban mi movilidad. A estas ronchas, de las que nadie al parecer sabía con certeza su origen, le llamaban “el bautizo de la selva”, pues es común que las tengan quienes llegan por primera vez.

Impedido por las heridas en el pie, tuve que permanecer en Rio Branco para ser atendido en el hospital, a pesar de la premura que había para llegar a *Céu do Mapiá*, en donde sin embargo, también había al mismo tiempo, un cierto temor a causa de que todos hablaban de los fuertes brotes de malaria que habían allí, e incluso de ciertos problemas de seguridad. No dejaba de sorprenderme también, las expresiones de las personas en Rio Branco cuando les decía de mi idea de viajar a *Céu do Mapiá*, pues decían que era un escenario bastante fuerte, y a mí la Colonia ya me parecía bastante fuerte. Un poco perturbado por la situación, escribía en mi diario de campo:

*...con el pie así no me quiero arriesgar. Bueno, de cualquier manera no soy capaz de caminar muy bien, no lograría llegar (...) he sentido que lo más conveniente es ir rodeando la selva, entrando de a poco. Hacer limpieza aquí en Rio Branco para ir fortalecido a un territorio en el que está en juego la vida.*

*Así es como el centro de esta investigación ha pasado de ser el ritual del Santo Daime, a ser yo mismo, en un intenso y profundo proceso de cura.*

*Cuando es la vida y la integridad lo que está en juego, todo lo demás pasa a un segundo plano. El periodo de preparación en Rio Branco, que en algún momento de mi cronograma era de cinco días máximo, así va alargándose, y la floresta me dice: mejor ve con calma, con calma. Porque aquí un movimiento apresurado puede costar la vida.*

*Dejó de tratarse del ritual para tratarse de Juan Esteban. Los dolores en las piernas, el espíritu abrumado por lo fuerte de la experiencia, sintiéndome incapaz en ocasiones de resistir la energía*

*del lugar. Crisis total. Cambio de rumbo. No me quiero arriesgar a una zona tan fuerte, no quiero cometer imprudencias.*

*Parece que a la madre naturaleza o a la vida, no le importan mucho mi investigación, o si tengo prisa o no para llegar a Mapiá. (Diario de campo, Enero 3 de 2015)*

De nuevo el Daime me pedí que centrara mi atención en mí mismo, que me ocupara en primer lugar de mi propia sanación, que me enfocara en conocerme a mí mismo. Por eso se convirtió en un viaje purificación y aprendizaje espiritual, además de ser un viaje etnográfico.

A pesar de los problemas de salud que presenté en el viaje, de los que pude recuperarme después de pasar la noche en un hospital de Rio Branco, mi intención era partir para *Céu do Mapiá* una vez estuviera recuperado de las piernas. Pero la vida me tenía preparada otra sorpresa, y en esta ocasión, se trataba de la vida de un ser querido. Mi padre, que ya venía presentando dificultades de salud, entró en un estado crítico, debatiéndose entre la vida y la muerte. Un día antes de salir para *Céu do Mapiá*, a dos días de viaje en lo profundo de la selva, vino el pedido de mi familia para volver a la ciudad de Medellín debido a la gravedad de la situación que allí vivían.

Tuve que tomar una elección entre la familia y la labor investigativa, ante lo cual mi decisión se inclinó por la familia. Mi padre finalmente, a pesar de la gravedad de la situación, aún está vivo. Cuentan que su recuperación fue vertiginosa en el momento en que supo que regresaba para Colombia

El trabajo de campo, efectuado en las iglesias daimistas *Céu Córdor-Águia*, y la iglesia de la Colonia Cinco Mil, se alimentó principalmente de la etnografía, en la que actué como observador participante. Esto significa que participé, en ambos escenarios, de la mayor cantidad de trabajos en los que pude participar activamente, siendo parte, en el caso de la iglesia *Céu Córdor-Águia*, de la preparación y ejecución del trabajo, y en la Colonia Cinco Mil, únicamente de la ejecución de éste. Tuve la oportunidad de participar casi en la totalidad de las modalidades rituales del Santo Daime, incluyendo los *feitios*, trabajo ritual en el cual es elaborada la bebida, el *Daime*.

Durante la inmersión en campo me valí de diferentes herramientas metodológicas, que se iban adaptando de acuerdo a las circunstancias. Fue utilizada la fotografía, la grabación de audio, la grabación de video, y por supuesto, el diario de campo. Además, se hicieron entrevistas o conversaciones en las que se trataban diferentes elementos con las personas, comenzando por su historia de vida, hasta llegar a sus vivencias y percepciones del ritual y sus elementos y los efectos que trajo para él dicha experiencia. Estas entrevistas fueron grabadas en audio y sólo una de ellas fue realizada valiéndose del internet a causa de que el entrevistado se encontraba en la ciudad de Rio de Janeiro, Brasil.

El diario de campo se volvió la herramienta fiel y constante en donde se fundieron permanentemente la reflexión y el sentimiento, lo más académico y lo más íntimo, el relato de los hechos - siempre con las limitaciones de la memoria-, y el pensamiento y sentimiento, subjetivos, propios de un ser humano, de un antropólogo y de un fardado.

Al mismo tiempo, el diario de campo es una herramienta privilegiada para el antropólogo en cuanto que permite el registro de aquellos hechos o palabras que no pudieron ser registrados por

otro medio. También es el espacio en donde se fueron gestando o bosquejando las ideas y reflexiones plasmadas en el presente texto.

Las otras herramientas de registro: la fotografía, el video y la grabación de audio, son elementos, relacionados con el mundo de la imagen y el sonido, que cumpliendo con la función de permitir un registro que acerque al lector de una manera más vivencial a los fenómenos descritos, y brindan al investigador elementos de análisis posterior a la experiencia directa en campo.

Otro elemento importante en cuanto a lo metodológico, es el estudio de los himnos, que son el depositario del conjunto de enseñanzas de la doctrina del Santo Daime. Recurrí al estudio de los himnos por considerarlos una fuente esclarecedora de los diferentes elementos de reflexión y estudio que aquí son tratados. Es una manera de acercarse al Santo Daime desde una perspectiva interna, y de respaldar las apreciaciones a partir de lo que los himnos comunican. Siendo que para el daimista el himno es una de las principales fuentes de estudio y conocimiento, considero que no puede ser una fuente desechada por el investigador que busca acercarse al Santo Daime.

Elementos como la intuición, los “insights”, pequeñas revelaciones o iluminaciones personales, o elementos aprendidos por el mismo investigador durante las sesiones de Daime, forman parte importante del contenido de esta investigación. Es preciso aclarar que, como se verá en los capítulos siguientes, el uso de este enteógeno está asociado a un proceso de conocimiento. Esto quiere decir que la ingesta del Daime, es en sí misma una metodología de estudio, una forma de acercarse al conocimiento por una vía que no necesariamente es la de la razón, que se relaciona

más con el conocimiento espiritual, mediado por los llamados, estados modificados de consciencia.

### **Acerca del presente texto**

Este trabajo investigativo es el resultado de aquél recorrido personal y profesional, lleno de sobresaltos, de dificultades y aprendizajes, y también de buenas amistades y alegrías. En él se conjuga la palabra del antropólogo y del *fardado*, y en él dialogan simultáneamente las reflexiones nacidas de la información recogida en campo y las lecturas, con la propia vivencia de quien se considera a sí mismo como una parte de aquello que estudia.

El presente texto está dividido en dos partes principales, lo que obedece a la necesidad de presentar el Santo Daime al lector antes de ingresar a la descripción y estudio de los rituales y su relación con los procesos de transformación que experimentan los individuos que lo vivencian.

En la primera parte de esta investigación, se hace un recuento histórico del Santo Daime comenzando desde sus orígenes, hablando de lo más ancestral, de la ayahuasca, aquella bebida milenaria que pasó a llamarse Daime. Después, se hace un recorrido por historia de *Mestre Irineu* junto con el proceso de formación de lo que hoy conocemos como Santo Daime.

Más adelante aparece el *Padrinho Sebastião*, aprendiz de *Mestre Irineu*, y con él los nuevos elementos que modificaron la ritualidad daimista, y la expansión del Santo Daime a un nivel global, hasta llegar a Colombia, en donde entra el Daime de la mano de Hamilton Calle en

primer lugar, y después de Tania Elena Ramírez o Inca Ramírez. Se presenta además, aunque de manera somera, los otros dos grupos de Santo Daime presentes en la ciudad de Medellín, ambos desprendidos de un grupo en algún momento formado por Inca.

Esta primera parte, que es una suerte de introducción al Santo Daime, un ABC de la que es concebida como un estudio espiritual, busca presentar además algunos conceptos básicos para que el lector pueda tener los elementos suficientes para adentrarse en las dinámicas rituales del Santo Daime. Se trata de un universo complejo, con un lenguaje propio, que necesita un acercamiento paulatino para que pueda ser comprendido.

La segunda parte de esta investigación se enfoca en el estudio del ritual como tal. En primer lugar, se estudian algunas nociones clave para entender el universo del ritual y del símbolo, explorando además algunas ideas en torno a las categorías de lo santo, lo sagrado y lo profano. Las ideas estudiadas en esta parte sustentan en buena medida las reflexiones planteadas en los últimos dos capítulos de este trabajo investigativo.

En el Santo Daime encontramos una multiplicidad de rituales, llamados también *trabalhos* o trabajos, pero aquí se estudiarán en detalle únicamente dos de éstos, aquellos que considero más representativos y fundamentales dentro de este sistema de ritualidades, a saber, el trabajo de himnario y el trabajo de concentración.

De cada uno de estos trabajos o tipos de ritual dentro del Santo Daime, se hizo una descripción que tuvo en cuenta algunos vectores o variables como el tiempo, el lugar, las personas. Hablar de los principales elementos constituyentes del ritual descritos o narrados, permitió la elaboración de interpretaciones y reflexiones. buscó partir de los elementos concretos para elaborar

interpretaciones basadas en el mismo trabajo de campo y en ocasiones, alimentándose de las interpretaciones de otros autores.

Los dos últimos capítulos de la segunda parte no buscan tanto la parte descriptiva, como la interpretación que pretende dilucidar el sentido que tiene el ritual y sus implicaciones concretas para la vida del individuo.

A lo largo del texto se citan en numerosas ocasiones himnos del Santo Daime y en algunas ocasiones cantos de otras tradiciones a los que se recurre para plantear, ilustrar o aclarar diferentes reflexiones o temáticas. Se presenta siempre en primer lugar el himno en su idioma original, el portugués, y después se presenta la traducción, en todos los casos realizada por el autor. En la parte de abajo de cada himno, aparece el nombre de éste, el nombre del himnario al que pertenece, y la persona que lo “recibió”, es decir, a la persona a la cual el himno le fue revelado, de acuerdo con la forma en que son concebidos estos cantos llamados himnos dentro del Daime.

Debido al importante lugar que ocupó el diario de campo durante esta investigación, también se encuentran varios fragmentos de esta herramienta investigativa. Encontré importante la citación del diario en la medida en que se trata de textos en los que la impresión del suceso está fresca, y están escritos con la sinceridad del sentir y el pensar del momento.

## Primera parte

### El ABC: una introducción al Santo Daime

Dentro del Santo Daime, se dice que primero hay que comenzar el por el ABC, lo que nos recuerda a las cartillas de las escuelas en las que el estudiante aprende las letras, el abecedario, para después poder pasar a elaborar conceptos. En el Santo Daime sucede igual, se trata de una materia, de un estudio que requiere ir paso a paso, comenzando por el ABC, para poder llegar a entender al Santo Daime en sus expresiones más complejas.

El ABC también hace referencia a la actitud de principiante que debe tener aquél que se acerque a este estudio. Sea cual sea su formación anterior, debe comenzar siempre por el principio, sin pretender conocer de antemano el contenido de esta materia. Dice un himno:

*Não adianta querer chegar aqui formado*

*Pode as lições deste livro você não ter estudado*

*Por isso eu digo vamos estudar com atenção*

*Para poder se formar*

No adelanta (no sirve de nada) querer llegar aqui formado

Puede que las lecciones de este libro usted no haya estudiado

Por eso yo digo vamos a estudiar con atención

Para poderse formar

Himno *Para se estudar*, himnario *O livrinho do Apocalipse, Padrinho Valdete*

Además de la presentación de los elementos centrales, de los conceptos clave que van a permitir al lector la comprensión de los procedimientos rituales que serán presentados más adelante, en

esta primera parte se busca hacer un recorrido histórico que va desde el nacimiento hasta los procesos de formación y posteriores evoluciones del Santo Daime, hasta llegar a su estado actual.

Se pretende mostrar al lector el universo de influencias que recibe el Santo Daime a lo largo de su formación, incorporando diferentes elementos a un tipo de ritualidad muy particular que fue revelada a *Mestre Irineu*. Así, se ve al Santo Daime como un producto de la interacción de los elementos propios de un contexto específico, el de la Amazonía brasilera del siglo XX, de las influencias de la tierra natal del fundador de esta doctrina, y de los elementos que poco a poco iban llegando a manera de revelaciones dadas por la Virgen de la Concepción a *Mestre Irineu*.

Esta parte del trabajo tiene un valor por sí misma, en cuanto que rescata una historia en el Brasil, que ha sido ampliamente estudiada por otros autores, y también busca reconstruir la historia del Santo Daime en Colombia y su panorama actual, asunto que, hasta donde tengo conocimiento, no ha sido estudiado a nivel académico por nadie más.

## 1.La Ayahuasca

*Ayahuasca nesta mesa*

*Soma todas as fragrâncias*

*E os cantos ancestrais*

*Vai mostrando as maravilhas*

*Mas também mostra as sombras*

*É o poder de transformar*

Ayahuasca en esta mesa

Suma (reúne) todas las fragancias

Y los cantos ancestrales

Va mostrando las maravillas

Pero también muestra las sombras

Es el poder de transformar

Himno *Ayahuasca*, himnario *Lua Cheia*, Léo Artese<sup>1</sup>.

Las plantas, los animales, los minerales, las aguas, el cielo y la tierra, a ellos debe el ser humano su existencia y su supervivencia, y de ellos se vale para hacer sus casas, caminos, vestidos, y también para nutrir y curar su cuerpo y su alma.

Estas cosas pertenecen al mundo palpable y visible con el que el ser humano interactúa, pero también está el mundo espiritual, de las cosas que no se ven y no se tocan, o más precisamente,

---

<sup>1</sup> Todos los himnarios aquí citados pueden ser encontrados en la página web <http://www.nossairmandade.com/> visto: Marzo 22 de 2016.

que sólo algunos ven y tocan. Ese mundo de lo que está más allá del plano de lo evidente, ejerce para muchos una influencia directa en el mundo físico, siendo considerado a menudo como el principal motor o causa de los efectos que evidenciamos en el mundo material. Lo que en occidente consideramos como sobrenatural o invisible, está en estrecha relación con aquello que llamamos natural o visible, en un circuito de causas y efectos que van de una dirección a otra.

Existen pues, diversas formas en las que el ser humano ha buscado influir en este mundo material mediante el mundo espiritual, y diferentes maneras en que elementos del mundo material se constituyen en puentes para acceder e influir sobre el mundo espiritual.

Una de estas maneras es a través del uso de ciertas plantas que ejercen un efecto directo sobre la consciencia de la persona, modificando la percepción habitual de sí misma y del mundo, a menudo haciéndolo penetrar en honduras de sí mismo, revelándole nuevas dimensiones y otros universos, despertando dentro de sí otra sensibilidad que lo hace penetrar más profundo en el misterio de lo existente.

Entre estas plantas o sustancias, hay tres que llaman la atención cuando queremos hablar del Santo Daime. Para decirlo en términos de los científicos o botánicos: *Banisteriopsis caapi*, *psycotria viridis*, y *cannabis sativa*. En este momento nos interesa únicamente el brebaje obtenido de la unión de las primeras dos plantas; una liana o bejuco, *Banisteriopsis caapi*, conocido como *ayahuasca*, *yagé* o *jagube*, y la hoja de un arbusto, *psycotria viridis*, conocida también como *chacrana*, *chacropanga* o *rainha*, dependiendo del contexto y del tipo de hoja utilizada.

A partir de la prolongada cocción de estas dos plantas, se obtiene una bebida conocida con muchos nombres: *yagé* en Colombia, *ayahuasca* en el Perú y Ecuador, y *Dai-me*, *Vegetal* o *ayahuasca* en el Brasil, si bien hay muchos otros nombres con los que la bebida es denominada.

Como dicen Fonnegra y Botero, en su estudio etnobotánico publicado en el libro *Plantas Mágico-religiosas: historias, mitos y leyendas* (2006), la bebida es originaria de las selvas amazónicas de Brasil, Colombia, Ecuador y Perú, y es utilizada por lo menos desde el año 3000 A.C.

Jhonattan Ott, etnobotánico estadounidense, en su obra *Pharmacotheon, drogas enteógenas, sus fuentes vegetales* (1992), hace un completo recuento de los estudios en torno a la composición química, usos y efectos de los dos elementos vegetales que componen la bebida amazónica; el bejuco, *Banisteriopsis caapi* y la hoja, *psycotria viridis*.

Ott afirma que en verdad el bejuco es el principal ingrediente y además quien le da el nombre a la bebida, siendo la hoja una adición que puede variar en los distintos contextos. Es decir, el bejuco *Banisteriopsis caapi*, que es llamado *yagé* o *ayahuasca*, se consume bien sea solo o acompañado por diferentes plantas. Estas plantas se le adicionan al bejuco para potenciar sus efectos, pues al parecer, cuando éste es consumido solo, bien sea en cocción o crudo, tiene unos efectos más sutiles dado que el organismo posee sustancias que inhiben su efecto, así que se necesita de otra planta para poder potenciar y complementar la acción del bejuco. Frente a las plantas que se adicionan a la *ayahuasca* nos dice Ott:

*... diremos que se conocen más de 90 especies vegetales diferentes repartidas en 38 familias, utilizadas como aditivos de la ayahuasca, de las cuales una cuarta parte son plantas enteogénicas (de varias de ellas se desconoce aún su composición química pero*

*se sabe que otras especies de su mismo género son plantas enteógenas utilizadas como aditivos, v.gr. Diplopterys y Psychotria). Muchas de ellas son potentes enteógenos que se usan frecuentemente solas, sin ayahuasca. Las especies restantes son, por lo que respecta a sus principios enteogénicos, desconocidas químicamente (con la excepción de tres conocidos estimulantes: Ilex guayusa y Paullinia yoco que contienen cafeína, y Erythroxylum coca var. ipadú que contiene cocaína) y es posible que en un futuro se descubra que poseen acción enteógena. (...) No hay duda de que algunas de estas plantas se añaden a la ayahuasca para aumentar su potencia enteogénica. Algunas de ellas como Brugmansia spp., Nicotiana spp, Psychotria viridis y Diplopterys cabrerana, poseen con toda seguridad propiedades visionarias más poderosas que las de la propia ayahuasca, Banisteriopsis caapi. (...)Algunos grupos indígenas utilizan de hecho la ayahuasca sola, como es el caso de los indios Guahibo, a los que Spruce vió mascar los tallos de la liana. (1992, p.217)*





***Bejuco o Jagube, y hoja o Rainha.***

*Archivo personal.*

Entre las plantas que se pueden adicionar al *Banisteriopsis Caapi*, el autor menciona el tabaco, que en ocasiones se adiciona a la bebida misma, pero que casi siempre se usa como acompañante durante la ingestión de la ayahuasca en forma de ambil, rapé, agua de tabaco, o tabaco seco que se fuma. También hay otras plantas que menciona Ott (1992) que se le agregan al bejuco, como la guayusa, chiriguayusa, huanto, chacruna y chagropanga. Debido a que la presente investigación se enfoca en el Santo Daime, me centraré únicamente en la cocción obtenida a partir de las dos plantas ya mencionadas, *Banisteriopsis Caapi* y *Psycotria Viridis*, que son las utilizadas en la bebida que Raimundo Irineu Serra, *Mestre Irineu*, bautizó como *Dai-me*.

Según Ott, el bejuco, *Banisteriopsis Caapi* presenta tres alcaloides en su composición química responsables de los efectos psicotrópicos: la harmina, la harmalina, y la d-leptaflorina (tetrahydroharmina) (1992; 206). La *psycotria viridis*, por su parte, contiene el alcaloide denominado DMT (N,N-dimetiltriptamina). Este último presente en la lista de la convención de

sustancias psicotrópicas de la ONU, pone a la ayahuasca en medio del debate de la legalidad de este tipo de sustancias.

### **1.1 Un enteógeno, un abuelo, una madre.**

Esta bebida de origen amazónico, fue utilizada en un principio por grupos indígenas de toda la Amazonía. Frente al tipo de uso que estos indígenas le daban, nos dicen Botero y Fonnegra:

*Es usado, principalmente, por los indígenas del Amazonas para limpiar el cuerpo y el alma. Así mismo, para enfrentarse a los problemas, al miedo, a las angustias. Para conocer el camino y comunicarse con los espíritus de la selva o con los antiguos. Es importante en las curaciones chamánicas, pues se cree que otorga el poder de la clarividencia, es decir, la cualidad de ver más allá en el plano sobrenatural (2006; 204)*

Vemos entonces que es una pócima ligada al mundo de lo que en occidente llamamos sobrenatural, utilizada en un contexto mágico-religioso, y asociada a la categoría de lo chamánico – más adelante se profundizará en ésta -, y que se usa como forma de limpieza del cuerpo y del alma y como ayuda o guía ante las incertidumbres y dificultades.

Los efectos de la bebida varían de acuerdo a la manera en que ésta es preparada, las dosis, la persona que la tome y el contexto en que es utilizada. Sin embargo puede decirse que hay una serie de efectos que generalmente caracterizan el uso de esta bebida. En un texto llamado *declaração sobre a ayahuasca*, elaborado por ocho estudiosos de esta bebida (Anderson et al. 2012), se mencionan algunos efectos de la bebida, dicen los autores:

*Esos efectos [los de la ayahuasca] pueden incluir la sensación de una proximidad íntima con Dios y otros seres espirituales; una intensificación general de las emociones, especialmente las de*

*valencia positiva (por ejemplo, tranquilidad y reverencia); una tendencia a la introspección; sensaciones de lucidez y comprensión aumentadas; y sensaciones de agudeza perceptual aumentada, acompañadas de visualizaciones de ojos cerradas con nitidez aumentada. Efectos somáticos pueden incluir sensaciones de peso o ligereza corporal, náusea, vómitos y diarrea.*

(2012, p. 2)

Por sus efectos que se describen como inductores de un estado modificado de consciencia o un estado no ordinario de la consciencia, generando sensaciones de trascendencia y de conexión con algo que está “más allá”, la ayahuasca entra en la categoría de *enteógeno*. Además de la ayahuasca, muchas otras plantas y sustancias están en esta categoría, como el peyotl en México y parte de Estados Unidos, los hongos en Centroamérica y parte de Suramérica, el Yopo en los llanos de Colombia y Venezuela, el San Pedrito o Ahuacoya en los andes suramericanos.

El término *enteógeno* nació en 1979, cuando un grupo de estudiosos se reunió para encontrar un nuevo nombre para ese tipo de plantas o sustancias que, al considerar los términos que hasta el momento se habían utilizado - alucinógenos, psicodélicos, narcóticos - como insuficientes o erradas a la hora de describir la verdadera acción de estas sustancias y sus implicaciones culturales. Este grupo de estudiosos estaba conformado por los investigadores Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, R. Gordon Wasson y Johnattan Ott, quienes finalmente propusieron en un artículo de la revista *Journal of psyquedellic drugs* el término de *enteógenos* o sustancias *enteogénicas*. Este artículo se encuentra anexado, a modo de apéndice, en el libro *El camino a Eleusis*, escrito por tres autores; Wasson y Ruck, quienes habían propuesto el término, y por el famoso descubridor del LSD, Albert Hoffman. Dice este artículo:

*En griego, entheos significa literalmente «dios (theos) adentro», y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz gen-, que denota la acción de «devenir», esta palabra compone el término que estamos proponiendo: enteógeno.*

*Nuestra designación es fácil de pronunciar. Podemos hablar de enteógenos o, como adjetivo, de plantas o de sustancias enteogénicas. En un sentido estricto, sólo aquellas drogas que producen visiones y de las cuales pueda mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos serían llamadas enteógenos; pero en un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales. (1987, p. 114)*

*Enteos* designa el estado de inspiración extática, de vivencia de la divinidad dentro de sí, es el estado que el enteógeno va a inducir dentro de la persona. Es la puerta que el enteógeno va a abrir, y que hará que lo divino se revele en el sujeto.

El sufijo *Geno*, nos dice Jhonattan Ott, quien estaba entre quienes propusieron el término, en una ponencia titulada *Los enteógenos no son como los pintan*, pronunciada en Cali en el año 2011, que el enteógeno no genera nada, sino que apenas hace aparecer aquello que estaba dormido u oculto, y esa revelación de lo que estaba oculto, hace que el ser mute de un estado a otro.

La ayahuasca, como bebida preparada y consumida en un contexto mágico-ritual, y caracterizada por producir éxtasis y visiones en quienes la consumen, trances extáticos, estados místicos, entra sin duda en la categoría propuesta por este grupo de investigadores.

Pero llama también otra parte de la definición brindada por los autores y que vuelvo a citar: “...Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad”. Este aspecto de transustancialidad es particularmente interesante, porque indica la idea de que es una deidad o un ser divino el que se manifiesta a través del enteógeno, y en ese sentido, su acción sería atribuida más que a la acción de ciertas moléculas o alcaloides, a la voluntad del espíritu que se ha materializado en aquella sustancia.

Tal vez por ello es que este tipo de plantas también son conocidas como plantas maestras. En el caso de la ayahuasca, que es el que más nos interesa aquí, es frecuente que sea llamada como una profesora o profesor, o un abuelo o abuela, o como una madre también. Esto dependiendo sobre todo del contexto. En cualquier caso, es siempre vista como una entidad con vida propia, que además está e alguna manera en una condición de superioridad frente a la persona, pues es quien le enseña, siendo su profesor o maestro, o siendo su abuelo. Como profesora entonces, la planta tiene el papel de instruir, enseñar, examinar, incluso de aplicar castigos o punitivos en caso de ser necesario.

Frente a la visión de la ayahuasca como un abuelo o una madre puedo referenciar dos cantos, uno en el que la bebida, a la que se refiere como abuelo, es llamada Yagé, y otro, en el que aparece la

bebida como una madre, y es llamada ayahuasca. Así, una de ellas designa un aspecto masculino y la otra un aspecto femenino de la misma poción enteógena.

El primer canto, utilizado por el medico tradicional indígena o taita, Juan Jamiroy dice así:

*Ay, hagamos reverencia*

*Que ya llegó mi abuelo*

*Poderoso Abuelo, Yagé... Yagé...<sup>2</sup>,*

El otro canto interpretado por la señora Rosa Giove, médica e investigadora en el centro Takiwasi en la Amazonía peruana. Takiwasi es una comunidad terapéutica y centro de investigación enfocado en el tratamiento de adicciones y dependencias, que combina el uso de los sistemas terapéuticos occidentales, con los métodos tradicionales amazónicos. En el Icaro (así son llamados los cantos usados en las sesiones con ayahuasca en el Perú), la referencia a la bebida viene asociada a un ser femenino y materno.

*Madre, madre ayahuasca,*

*Llévame hacia el sol<sup>3</sup>*

En el caso del Santo Daime, el enteógeno aparece como un ser divino materializado en una bebida, y también aparece repetidamente como un profesor que enseña dentro de la escuela que sería el Santo Daime.

*Um ser divino*

*Transformado em liquido*

---

<sup>2</sup> Una grabación del Taita Juan Jamiroy cantando esta canción se puede escuchar en el video publicado en Internet, llamado *La anaconda - pinta yagé - Taita Juan Jamiroy*, disponible en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=m4wGAgro-wI>. Visto: Noviembre 9 de 2015

<sup>3</sup> Se puede escuchar una grabación de este Icaro en el video llamado *Icaros. Ayahuasca. Rosa Giove*, disponible en el link: <https://www.youtube.com/watch?v=HTiZp46v2qQ>. Visto: Noviembre 9 de 2015.

*Vem acordar*  
*O nosso espirito*  
  
Un ser divino  
Transformado en líquido  
Viene a despertar  
Nuestro espíritu

Himno *Ser Divino*, himnario *Daime Sorrindo*, de Odemir Raulino da Silva.

En este himno se puede ver la concepción de la bebida como “un ser divino” que ha tomado un cuerpo material, que “viene a despertar nuestro espíritu”, o sea que es un ser divinal, sagrado, que se ha encarnado en un líquido, para alertar o despertar el espíritu, hace que lo que estaba dormido, vuelva a la vida.

En otro himno, el Daime - la bebida-, es referido explícitamente como un profesor que está al tanto de los procesos de sus alumnos:

*Daime meu professor*  
*Ele esta de olho*  
*Ele esta de olho*  
*Na minha mudança (...)*  
  
*És grande professor*  
*De palavra verdadeira*  
*Obrigado Senhor*  
*Professor de estrela*

*Daime mi profesor*

*Él está de ojo*

*Él está de ojo*

*En mi mudanza*

*Es grande profesor*

*De palabra verdadera*

*Gracias señor*

*Profesor de estrella*

Himno *Proffesor de Estrela*, himnario *Daime Sorrindo*, Odemir Raulinho da Silva.

Aquí la expresión “estar de ojo”, hace referencia al acto de observar o vigilar la mudanza, o el cambio que la persona va teniendo en su proceso de aprendizaje con la planta. Así el Daime aparece de nuevo como un atento profesor.

En todos los casos, así fuese una planta masculina o femenina, apareciendo como profesor, madre, abuelo o abuela, la planta es siempre un ser dotado de personalidad y de inteligencia propia. Además aparece, como ya lo había mencionado, como un ser que, además de esto, tiene una cierta posición de autoridad frente a la persona, siendo a menudo asociada a figuras como el abuelo o la abuela, el profesor o la madre, que son de alguna manera personas que se respetan porque saben o tienen más experiencia, y que también, guían y dan abrigo. Tal vez no todos los grupos o personas le atribuyan las mismas características, unos podrán enfatizar más o menos tal o cual cualidad de la planta, de acuerdo con el uso que se busque darle y el contexto general (geográfico y cultural), en el que la bebida sea consumida.



*Cocción del Daime.*

*Archivo personal.*

Por eso podemos decir que el misterio que encierra la ayahuasca es bastante profundo, y que habita allí algo más que sólo moléculas. Así como los seres humanos somos más que células, y no se nos puede describir de manera total únicamente a partir de nuestra composición biológica o

química, las plantas tampoco pueden ser comprendidas únicamente a partir de sus características morfológicas y bioquímicas. Nos interesa la relación de estas plantas con el ser humano, y la influencia que éstas ejercen, a nivel colectivo, sobre los patrones culturales y simbólicos, bien sea afirmándolos o modificándolos, y a nivel personal, en la esfera más íntima de la vida psíquica y espiritual del sujeto.

Este enfoque, que de alguna manera combina dos disciplinas sociales, la antropología y la psicología, en el estudio de los enteógenos, ha sido adoptada por el investigador español Josep María Fericgla, psicólogo doctorado en Antropología y estudioso de la ayahuasca, que realizó entre los Shuar, un grupo indígena de la Amazonía ecuatoriana, y entre españoles también, un estudio que apuntaba a conocer el efecto del uso de la ayahuasca sobre el comportamiento y el psiquismo de estas personas, y su relación con la generación, afirmación y modificación de pautas culturales, través de la observación etnográfica, test de tipo psicológico y psiquiátrico, e incluso electroencefalogramas hechos a personas bajo el efecto del enteógeno. El autor sitúa su investigación dentro de la corriente de la *etnocognición*, que estudia la relación entre los procesos cognitivos alternativos – como los producidos por los enteógenos – y las distintas maneras de ver el mundo (1997, p. 21). Dice Fericgla:

*La antropología de vanguardia debe envalentonarse y avanzar hacia nuevas cotas de investigación: justamente los que se refieren a los procesos que permiten al ser humano elaborar cultura y conocimientos a partir de los parámetros que fuere, incluso aunque nos puedan parecer extravagantes como es el caso del conocimiento revelado por medio del consumo consensuado de enteógenos. (1997, p. 21)*

Los resultados de este estudio fueron publicados en el texto *Al trasluz de la ayahuasca* (1997), donde el autor nos menciona el papel importante que juega la ayahuasca entre los Shuar, para la

vida colectiva y de cada individuo. El autor apunta que hay un uso diferenciado de la ayahuasca entre los Shuar, siendo distinto su uso entre niños, jóvenes, adultos, y lo que él denomina como chamanes o brujos Shuar. Los adultos “Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico” (1997, p.30) Entre los niños es utilizado “Para codificar y condicionar conductas. Por ejemplo, se les administra para que sean valientes y audaces, o para que crezcan siendo buenos cazadores” (1997, p.31); entre los jóvenes púberes es utilizada sobre todo para reafirmar su identidad, pues según los Shuar, “El contacto con la mitología colectiva a través de la experiencia subjetiva inmediata, da seguridad en los mecanismos que regulan el comportamiento individual” (1997, p. 31). Finalmente, el uso entre los brujos o chamanes Shuar se enfoca sobre todo en la búsqueda de premoniciones, o la comprensión e interpretación de situaciones presentes o distantes en el espacio y en el tiempo.

Para Fericgla, la ayahuasca posibilita, o más bien obliga, a un profundo viaje interior en el que el individuo pasa a revisar, armado con una aguda sensibilidad, diferentes aspectos de su vida, sobre todo de su mundo emocional propiciando la catarsis, mirando sus patrones de conducta, pensamiento y emoción problemáticos, y estimulando la solución de los mismos ( 1997, p. 113)

El autor sostiene que el enteógeno propicia el diálogo de la mente consigo misma, elaborando lo que él denomina como *metamensajes*, un tipo de proceso cognitivo alternativo, que se caracteriza por la elaboración de mensajes acerca de los mensajes contenidos en la mente de la persona (1997, p. 112), en otras palabras, se trata de una reflexión de aquello que ya está en el mundo psíquico de la persona, a modo de revisión. Así aparecen estos *metamensajes*, que el autor equipara además con lo que es vivido o interpretado como una revelación mística, o como un *insight*. El *insight* es un término proveniente de la psicología que hace referencia a un

descubrimiento más o menos repentino que sobreviene a la persona como una iluminación sobre un tema determinado.

El autor concluye que estas características y usos de la ayahuasca pueden resumirse en una búsqueda por posibilitar una mejor adaptación del ser humano a su medio, estimulando y ajustando los procesos cognitivos y comportamentales. Dice Fericgla:

*Los hechos etnográficos nos obligan a aceptar que una de las finalidades que induce explícitamente a los seres humanos a consumir ayahuasca ( y por extensión, enteógenos en general) está relacionada con algunos procesos cognitivos que según parece permiten una mejora en la eficacia adaptativa (...) la automodificación consciente y voluntaria como estrategia adaptativa, es la que debe entenderse en referencia al uso de enteógenos: de forma universal el ser humano decide consumirlos dentro de un marco consensuado (ritualizado o terapéutico) y con una finalidad casi siempre explícita para el propio sujeto, esperando con ello resolver desajustes y contrariedades relacionadas con su ubicación en el mundo por medio del cambio endógeno. (1997, p. 112)*

Según esto el proceso incentivado por la bebida se encamina a una modificación interna de los patrones de pensamiento y acción, buscando resolver “desajustes” y “contrariedades” experimentadas por el sujeto en su relación consigo mismo y con el mundo. Así, el enteógeno se muestra como un agente transformador en sí mismo, que actúa estimulando los procesos de adaptación “por medio del cambio endógeno”. En este sentido, la bebida funcionaría, según Fericgla, como un adaptógeno, al ser un agente regulador de la relación del individuo con su medio. Este movimiento de adaptación interno, involucra o bien un cambio o una reafirmación de los valores culturales.

El sentido que Fericgla da sobre la ayahuasca y de los enteógenos en general es bastante interesante, y nos plantea frente a la posibilidad de considerar este tipo de sustancias como parte realmente importante en la historia de la humanidad, habiendo propiciado procesos que redundaron en la aparición de nuevas prácticas y valores culturales.

*El uso de plantas psicoactivas ha sido una constante a lo largo de nuestra evolución como especie; han estado y están en el centro de la mayor parte de los rituales de paso, ceremonias extáticas, sistemas de curaciones y credos místicos que ha elaborado la humanidad. Y son, precisamente, estos complejos culturales los que se sitúan en el centro de los valores que organizan y orientan la conducta individual y las relaciones sociales fundamentales (1997, p. 21)*

Wasson, Hoffman y Ruck, confirman aquello que Fericgla dice, cuando en su libro *El camino de Eleusis*, afirman que el consumo del cornezuelo de centeno, un hongo que crece en aquél cereal cuyo efecto es similar al del LSD, dentro de la bebida conocida como *kykeon*, se ubicaba en el centro del ritual máximo de los misterios eleusinos, donde el iniciado bebía la misteriosa pócima y pasaba de la ceguera a la condición de aquél que ahora puede ver, dice Wasson en este libro:

*El testimonio antiguo sobre Eleusis es unánime y preciso. Eleusis era la experiencia suprema en la vida de un iniciado. Lo era en un sentido tanto físico como místico: temblores, vértigo, sudor frío, y después una visión que convertía cuanto hubiese sido visto antes en una especie de ceguera; un sentimiento de asombro y sobrecogimiento ante un resplandor que provocaba un silencio profundo, pues lo que acababa de ser visto y sentido jamás podría ser comunicado: las palabras no se encontraban a la altura de tal tarea. Tales síntomas corresponden inequívocamente a la experiencia producida por un enteógeno. (1978, p. 48)*

De nuevo aparece el enteógeno como un agente que propicia el paso del sujeto de una condición a otra, mediante la modificación de su condición vital, ante el avistamiento de aquello que

difícilmente puede ser expresado en palabras, pues tal vez pertenece más a la esfera de lo irracional que de lo racional, pues se trata de “un sentimiento de asombro y sobrecogimiento ante un resplandor que provocaba un silencio profundo”.

## **1.2 Un espíritu curandero**

Otro aspecto bastante relevante frente a la ayahuasca, y que debemos mencionar antes de pasar a hablar de cómo esta bebida pasó a ser rebautizada como Daime, es su papel como bebida curadora o medicinal. Como remedio y medicina, ha sido utilizado para las más diversas dolencias o patologías del cuerpo y del alma. Fernando Libreros Agudelo, un estudioso del yagé en Colombia, afirma: “El Yagé es la planta más importante en la región amazónica para la sanación o curación ritual tradicional” (p. 14) Como ya hemos dicho, ha sido tradicionalmente utilizado por sabios y curanderos, por chamanes y curacas, para solucionar los más diversos problemas.

El sociólogo Ricardo Díaz Mayorga, en el artículo llamado “¿Es posible la institucionalización de la medicina del yagé?”, publicado en la revista *Cultura y Droga* de la Universidad de Caldas, enfatiza en las cualidades terapéuticas del yagé e incluso propone la instauración de protocolos para su utilización por parte de los médicos alopáticos del sistema de salud oficial (2011)

El proceso de sanación mediante el uso del enteógeno, apunta Díaz Mayorga, no se basa en el mismo paradigma de la medicina alopática occidental:

*La enteogénesis como experiencia induce una comprensión totalizadora de la salud, como experiencia única, personal e íntima propicia la clarificación y/o actualización del sentido de la vida y la seguridad de tener un lugar específico en el mundo (...) A diferencia de la medicina convencional no es sólo una “técnica de sanación”, de atenuar síntomas, sino una visión integral*

*y profunda de la salud del ser humano. Aunque esa visión implique considerar campos “no medibles”, o zonas de incertidumbre que solo pueden tener explicación o significación para el individuo mismo. (2011, p. 313)*

De tal manera que el enteógeno es un terapéutico de tipo holístico, en cuanto que trata a la persona como un todo. Esa correlación entre la mente y el cuerpo se puede ver en las cualidades purgativas de la bebida. La purga ha sido un método tradicional de curación utilizado mediante diferentes métodos en diferentes sistemas medicinales, pues se sabe desde hace milenios de las bondades curativas de depurar el cuerpo de los elementos tóxicos que va acumulando. Esta propiedad de la ayahuasca como purgante, la dota de cualidades medicinales no sólo a nivel somático sino también psíquico y espiritual:

*Los Taitas del Putumayo dicen que el yagé se aprende tomando, harto y muchas veces. La idea que ellos manejan sobre su brebaje es que éste es un purgante, y que al purgarse sale todo lo malo, aún lo espiritual y las malas costumbres: “si estamos limpios prevenimos enfermedades, estar limpio es pensar bonito” dice el sinchi Inga Víctor Jacanamijoy. (Díaz, 2011, p. 312)*

Esta purga se da, como ya nos decían Anderson et al. a través del vómito y la diarrea, y, en mi experiencia personal, puedo decir que también se da a través del eructo, gases intestinales o llanto. En todos los casos se trata de fenómenos físicos, que adquieren la connotación de ser psicosomáticos, estando siempre ligados a la expulsión de elementos indeseables del mundo emocional, mental y comportamental de la persona.

Diversos estudios como el de Fericgla (1997) al que ya nos hemos referido, asocian el consumo frecuente de la ayahuasca a un mayor índice de salud mental, ausencia de neurosis y psicopatologías. En el Santo Daime aparece repetidamente la bebida como un ser curador también, por ejemplo en el siguiente himno.

*Se afrouxar, o Daime cura*

*Se afrouxar, o Daime ajuda*

*Se afrouxar, o Daime salva*

*Se afrouxar, o Daime toma*

Si se suelta, el Daime cura

Si se suelta, el Daime ayuda

Si se suelta, el Daime salva

Si se suelta, el Daime toma

Himno *Se afrouxar*, himnario *Instrução*, de Lúcio Mortimer

El Daime aparece aquí como un agente curador, que permite, mediante la entrega a él, una cura de los dolores y enfermedades que agobian a la persona. La cura en el Daime tiene toda una serie de connotaciones que serán analizadas más adelante cuando se esté abordando directamente esta doctrina y su ritualidad. Por ahora, me limito a exponer únicamente su potencial como curador, dando el ejemplo de un himno, y a señalar que los hechos etnográficos registrados en la presente investigación señalan la cura como uno de los aspectos centrales ligados al uso del Daime y a su ritualidad, pero que tiene profundas connotaciones morales y espirituales.

Lo que he hecho hasta el momento es retomar algunas investigaciones que nos señalan aspectos relevantes en torno a la ayahuasca; su origen, su composición química, y algunos de sus usos. También he explorado la ayahuasca a la luz del concepto de enteógeno, que da diversas pistas acerca de su papel en la vida humana y nos conecta con la connotación sagrada que tiene la bebida, como reveladora de aquello que está velado u oculto. Por último, mencioné las cualidades de la ayahuasca en cuanto que induce procesos psíquicos de autorreflexión y modificación de pautas comportamentales y cognitivas, y también insinuamos su papel como

enteógeno que afirma o modifica códigos culturales. Por último, hablé del papel que tiene la ayahuasca como un enteógeno considerado de alto valor terapéutico.

Por el momento sólo me he referido someramente al Santo Daime, indicando algunos puntos en los que los himnos de esta doctrina, nos han servido para ejemplificar aspectos que se estaban exponiendo. Sin embargo, el énfasis de este apartado se quiso hacer más sobre la bebida en sí misma, y no tanto en el contexto ritual del Santo Daime.

Aunque sin duda, como ya veremos cuando se estudien los orígenes históricos del Santo Daime, el enteógeno llamado ayahuasca, y rebautizado como Daime, está en el centro y en el origen de este sistema ritual y simbólico, sin embargo, para el caso de la presente investigación, nos interesa más la bebida en cuanto pieza fundamental de una ritualidad específica, y no tanto la bebida en sí misma, pues aunque la ayahuasca, o Daime, es un elemento transversal y fundador dentro del Santo Daime, puede afirmarse que la bebida no es un elemento imprescindible dentro de éste.

En una carta escrita en el año 2006 por la señora Peregrina Gomes Serra, viuda de *Mestre Irineu*, ésta deja claro que la doctrina legada por su esposo, puede prescindir del uso de la bebida enteógena cuando afirma: “Nosotros no nos perfilamos en el batallón de aquellos que se revelan fanáticos por la ayahuasca. El *Mestre Irineu* nos advirtió que estuviéramos siempre preparados porque la doctrina de él prescinde de la bebida”



*Casa de Feitio*

*. Archivo personal.*



*Batendo Jagube.*

*Archivo de Jessica María Villa.*

## 2. ¿Qué es el Santo Daime? dos vertientes principales

Desde las profundidades del misterio de la bebida sagrada de los pueblos originarios de la Amazonía, surgió una nueva manera de utilizar la ayahuasca, con una ritualidad diferente a la utilizada hasta entonces, bajo otros marcos de referencia, en una novedosa dinámica que terminó por acercar esta bebida al mundo de las ciudades, lo que implicó un cambio en los términos en que ésta es conocida.

Entre los años 1912 y 1914, el señor Raimundo Irineu Serra, proveniente del Estado de *Maranhão*, en el nordeste de Brasil, estuvo en las selvas del sur del Amazonas, en el Estado de Acre, trabajando en la comisión encargada de demarcar los límites entre Brasil y el Perú. Había viajado allí en medio del auge cauchero que había en la región, que prometía a los inmigrantes la oportunidad de una vida mejor. En medio de la selva, en algún punto de la frontera entre Perú y Brasil, entró en contacto con la bebida denominada como ayahuasca por los indígenas.

Cuando Raimundo Irineu Serra, que más tarde llegó a ser conocido como *Mestre Irineu*, conoció la ayahuasca, comenzó un proceso de revelación paulatina que terminaría en la fundación de lo que actualmente conocemos como el Santo Daime, una forma de espiritualidad basada en el uso de la ayahuasca.

*Santo Daime* es la manera que se ha utilizado para denominar el *corpus* simbólico y ritual que *Mestre Irineu* fue instaurando poco a poco a medida que iba recibiendo nuevas revelaciones de parte de su instructora o profesora espiritual, que dentro de la cosmovisión daimista, era la Virgen de la Concepción, quien se presentó a *Mestre Irineu* en una de sus primeras experiencias con la ayahuasca.

La palabra que *Mestre Irineu* utilizó para denominar la bebida conocida como ayahuasca dentro del contexto indígena de las selvas del Perú, o yagé en el contexto colombiano, fue *Daime*, que hace referencia a la acción de pedir, *Dai-me* se traduciría al español, literalmente, como “dame”. *Dai-me força / Dai-me amor* - Dame fuerza / Dame amor -, dice un himno de *Mestre Irineu*<sup>4</sup>, indicando el pedido que se hace al cielo y a la bebida para invocar determinadas cualidades divinas.

Si bien se trata de la misma bebida utilizada por los pueblos originarios del Amazonas, podemos decir, sin desconocer la diversidad ritual y simbólica que entre estas etnias pueda haber, que el universo de símbolos, rituales, indumentarias, prácticas e inclusive el lenguaje instaurado por *Mestre Irineu*, bajo la instrucción de la Virgen de la Concepción, marcó una ruptura en el uso de este enteógeno y se constituyó en una manera de vivir la ayahuasca claramente diferenciada de los usos nativos y mestizos que en el momento había.

Se dice que *Mestre Irineu* tuvo su primer encuentro con la Virgen de la Concepción entre 1912 y 1914, pero fue varios años después, el día 26 de mayo de 1930 que realizó lo que podríamos denominar como el primer trabajo de Santo Daime, en la ciudad de Rio Branco, capital del Estado de Acre, en el sur del Amazonas brasileño, según dicen los investigadores Mac Rae y Moeira, en el texto titulado *Eu venho de longe*, que habla de la historia de *Mestre Irineu* y del Santo Daime ( 2011 p. 131) Después de este primer trabajo, al que asistieron tres personas, fueron llegando más y más personas, la mayoría en busca de una cura para sus problemas de salud, hasta llegar a formar un cuerpo sólido de seguidores (Mac Rae y Moeria, p. 142 – 143)

---

<sup>4</sup> Himno Estrella de Agua. Himnario *O Cruzeiro*, de Mestre Irineu.



*Mestre Irineu.*

*Imagen tomada de [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org). Visto: Marzo 21 de 2016.*

Cuando hablamos del Santo Daime, no nos referimos a una entidad homogénea, pues a pesar de que en un principio se trató de un solo centro fundado y dirigido por *Mestre Irineu*, con el tiempo, y sobre todo después de que éste se ausentó, aparecieron nuevos centros dirigidos por algunos de sus seguidores. Los investigadores Edward Mac Rae y Paulo Moeira, nos comentan acerca de algunos locales que *Mestre Irineu* aún en vida había autorizado para funcionar aparte del Alto Santo, que era el centro liderado por él mismo (p.331) .

Estos centros, llamados *extensiones* por Moeira y Mac Rae (2011), estaban situados en los alrededores de la ciudad de Rio Branco, capital del Acre, o también dentro de la misma ciudad, en otros barrios. También había un centro en la ciudad de *Porto Velho*, en el vecino Estado

Amazónico, *Rondonia*. Estas extensiones funcionaban en ocasiones como puntos de *Pronto Socorro*, es decir, lugares en donde asistían aquellos que necesitaban asistencia con urgencia, funcionando como centros satélites del Alto Santo enfocados a la cura, o centros en los que se llevaban a cabo además algunos otros rituales (Mac Rae y Moeira, p. 331). Sin embargo, todas estas extensiones funcionaban bajo el comando de *Mestre Irineu*.

Después de la partida de *Mestre Irineu*, algunos de estos centros se extinguieron, otros se independizaron, y otros nuevos fueron creados, bajo el liderazgo de algunos de los más destacados seguidores de *Mestre Irineu*. Así, se crearon varios centros que funcionaban con independencia del Alto Santo. Entre ellos, nos interesa principalmente la comunidad fundada por *Sebastião Mota de Mello*, conocido también como *Padrinho Sebastião*. El título de *Padrinho* - Padrino - le fue dado por ser el líder espiritual de un grupo de personas que habitaba o frecuentaba un lugar a las afueras de Rio Branco conocido como la *Colonia Cinco Mil*, en donde llevó a cabo su trabajo espiritual.



***Padrinho Sebastião.***

Tomada de: <https://ceudeiguacu.wordpress.com/>. Visto: Abril 22 de 2016

Según la señora Peregrina Gomez, viuda de *Mestre Irineu*, la palabra Santo fue un agregado posterior a la partida de *Mestre Irineu*, quien según ella, en un principio denominó a la bebida y a su doctrina únicamente como *Daime* (Peregrina, 2006). Sin embargo, *Santo Daime*, es el nombre con el que en la actualidad se conoce mayoritariamente.

El nuevo movimiento iniciado por el *Padrinho Sebastião*, tomó en un primer momento el nombre de *Centro Eclético Fluente Luz Univeral Raimundo Irienu Serra* (CEFLURIS), que posteriormente fue modificado, pasándose a llamar *Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal* (ICEFLU). Esta es la institución que actualmente agremia una serie de centros alrededor del mundo, y cuya sede central está ubicada al norte del Estado de Acre, en el Estado de Amazonas, Brasil, en la villa *Céu do Mapiá*, una comunidad en medio de la selva, fundada por el *Padrinho Sebastião* a principios de la década del 80, cuando se mudó allí junto con un grupo de seguidores.

El Santo Daime del *Padrinho Sebastião*, con el tiempo, llegó a adquirir una serie de características propias que le diferenciarían del trabajo espiritual llevado a cabo en el Alto Santo, o el Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), el centro fundado por *Mestre Irineu*. El uso de las plantas del género Cannabis - Santa Maria-, la aproximación con los cultos afrobrasileros y con el espiritismo; la apertura de filiales en otras ciudades del Brasil y del mundo, así como la implementación de nuevos rituales y la modificación en la estructura y elementos de los ya establecidos por *Mestre Irineu*, dotaron a esta nueva vertiente de un carácter propio que serán examinados con mayor profundidad cuando se hable de la historia del *Padrinho Sebastião* y su comunidad.

Puede decirse que la línea del *Padrinho Sebastião*, junto con llamada *Línea de Mestre Irineu*, constituyen las dos principales vertientes dentro del Santo Daime en la actualidad. La primera es particularmente relevante por ser ésta la versión que ha tomado un mayor protagonismo en el escenario mundial a causa de su vocación expansionista, así como por la atención que ha recibido por parte de los medios de comunicación y los investigadores del ámbito académico.

La segunda tendencia, conocida como la *Línea de Mestre Irineu*, es relevante en cuanto que representa una vertiente que se apega a la estructura ritual y simbólica establecida por *Mestre Irineu* en vida. Dentro de esta categoría están, además del CICLU o Alto Santo, otros centros que dicen ser seguidores de la ritualidad original legada por *Mestre Irineu*, y que toman al Alto Santo como centro de referencia validada por una tradición fiel a las instrucciones legadas por su fundador, y ajena a las modificaciones o a la influencia de otras espiritualidades .

Cabe aclarar que no son estas dos las únicas tendencias existentes dentro de lo que, por compartir una serie de prácticas, orígenes, indumentarias y símbolos, podemos denominar como Santo Daime o simplemente como Daime. Existen también otros grupos o instituciones, como por ejemplo, el Centro Eclético Flor de Lotus Iluminado que representan otras versiones del Santo Daime, que va tomando ciertos tintes que le son propios y que se diferencia de los otros, situándose en diferentes puntos entre las tendencias más ortodoxas, más apegadas al Alto Santo y las más abiertas.

Sin embargo, ninguna de estas tendencias muestra un crecimiento tal como el que se observa en la *línea del Padrinho Sebastião*, que en la actualidad hace presencia en más de cuarenta países a lo largo de los cinco continentes, según los investigadores Beatriz Labate y Glauber Lares (2014).

Estas nuevas características que tomó el Santo Daime en manos del *Padrinho Sebastião*, motivaron y sigue motivando una serie de críticas por parte de las vertientes más ortodoxas, apegadas a un estricto seguimiento de las instrucciones legadas por *Mestre Irineu*. Estas críticas se ven acrecentadas por el hecho de que es precisamente esta vertiente la que más atención ha recibido por parte de los medios de comunicación y de la academia.

Parte de esta indisposición de lo que podríamos denominar la ortodoxia dentro del Santo Daime, se puede ver en un discurso dado por la señora Peregrina Gomez, viuda de *Mestre Irineu* y actual dirigente del Alto Santo, quien arremete fuertemente contra todos los otros grupos de Santo Daime que han surgido, tanto los denominados como de la línea de *Mestre Irineu*, muchos de los cuales están situados en su mismo barrio, como en contra de los centros relacionados con el *Padrinho Sebastião*:

*Diariamente soy golpeada por ladrones, usurpadores y charlatanes que maculan la historia, los himnos, las enseñanzas y los símbolos de la sagrada doctrina del Mestre (Tomado de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org) visto: Diciembre 21 de 2015)*

Las fuertes palabras de la *Madrina Peregrina* reflejan su dura posición frente a cualquier grupo, diferente al suyo, que se llama a sí mismo seguidor de la doctrina de *Mestre Irineu*.



***Madrinha Peregrina.***

*Tomada de: <http://www.ariquemesonline.com.br/> Visto: Abril 22 de 2016*

El ámbito académico a menudo se ve permeado por este tipo de discusiones también. Ejemplo de ello es el señor Luiz Carlos Teixeira de Freitas, un psicólogo y periodista, investigador del Santo Daime, quien ha criticado duramente la producción académica hecha hasta la actualidad por tratarse casi en su totalidad de investigaciones realizadas dentro de la vertiente del *Padrinho Sebastião*, lo que para él invalida sus conclusiones y hallazgos, al basarse en una imagen distorsionada del “verdadero” Santo Daime, pues para el autor, la línea del *Padrinho Sebastião*, es una disidencia que ha introducido elementos contrarios al legado original de *Mestre Irineu*. Dice Teixeira:

*Todos estos estudios (...) cometieron el mismo y crucial error metodológico, fallando en aquello que se espera de un trabajo de referencia: información segura. Pues, tomando como base lo que se pasó a practicar años después del passagem [fallecimiento] de Mestre Irineu, y aceptando por*

*fiel testimonio de la historia y del perfil de la doctrina daimista los relatos verbales de Sebastião Mota de Melo y de los seguidores suyos, dos décadas de producción académica registraron principios de creencia y aspectos doctrinarios pretendidos por estos como si caracterizaran de hecho lo que fuera un día la doctrina daimista (...) tales producciones académicas sirvieron de base para la proliferación de nociones que jamás fueron distintivas de la doctrina daimista ( Teixeira de Freitas, 2009, p. 10)*

La presente investigación habla precisamente de la vertiente nacida bajo el liderazgo del *Padrinho Sebastião*, que es la única línea que ha salido del Brasil y que ha hecho presencia en Colombia. Así pues, es un estudio basado en el trabajo etnográfico dentro de dos comunidades del Santo Daime vinculadas al legado del *Padrinho Sebastião*. Una de ellas situada en los alrededores Medellín, en la iglesia *Céu Cóndor – Águia*, cuya dirigente, Tania Elena Ramírez, o Inca Ramírez, aprendió en la comunidad de *Céu do Mapiá* y en la ciudad de *Manaus*. La otra comunidad en la que se hizo trabajo de campo fue en la *Colonia Cinco Mil*, en las afueras de la ciudad de *Rio Branco, Acre, Brasil*; se trata de la primera comunidad fundada por el *Padrinho Sebastião*.

## **2.1 Algunos conceptos clave.**

A pesar de las diferencias que puede haber entre ambas vertientes, puede decirse que hay una serie de características que son comunes, y que tienen que ver con términos y prácticas instituidas desde un principio por Mestre Irineu. Se trata de los conceptos básicos e imprescindibles para poderse adentrar en el complejo mundo del Santo Daime, y que constituyen el primer paso dentro del ABC; la guía primaria de lectura de un universo que cuenta con un vocabulario propio.

Además de haber modificado el nombre que hasta entonces era dado a la bebida, vale decir que las sesiones en las que ésta era utilizada pasaron a ser llamados *trabalhos*, lo que en español se traduce como trabajos. Con el tiempo, diferentes tipos de trabajos fueron establecidos por *Mestre Irineu*. Según comentan Mac Rae y Moeira (2011), el primer trabajo que *Mestre Irineu* instituyó fue el trabajo de concentración, caracterizado por periodos de silencio de aproximadamente una hora u hora y media posteriores a la ingestión del Daime.

Otro tipo de trabajo que con el tiempo fue instituido posteriormente, fue el de himnario, que a diferencia de los trabajos de concentración en donde predominaba el silencio y los participantes estaban sentados, se caracterizó por una presencia predominante del canto y del baile de los himnos que *Mestre Irineu* y sus seguidores iban recibiendo.

Los himnos son cantos utilizados dentro del Santo Daime durante las sesiones, y tienen un importante significado dentro de éste, siendo los principales contenedores del conjunto de enseñanzas propias de su cosmovisión. Como bien afirma Lucas Kastrup, en su artículo titulado *Receber não é compor* (2007), los himnos, al igual que la totalidad de los elementos que componen el universo daimista, tienen el carácter de ser recibidos, lo que los hace tener el carácter de ser revelados, y no inventados, inspirados o compuestos. Dice Kastrup:

*Recibir un himno es absolutamente diferente de componer una música, eso porque en una composición, aunque pueda existir el factor de la inspiración o hasta de la intuición, el compositor es sujeto en el proceso de autoría, estando apto para experimentar, alterar e influenciar la música en todas sus dimensiones: rítmica, armónica, melódica y poética; sintiéndose de alguna forma su propietario, aquél que “hace”, “crea” y/o “inventa”. Ya para los seguidores del Santo Daime, los himnos serían dádivas de seres sobrenaturales que las ofrecen*

*para los adeptos - En este caso llamados “aparelhos”<sup>5</sup>- que apenas “reciben” para entonces cantar en conjunto con los otros miembros del grupo. (2007, p. 5)*

Se trata pues de un proceso en el que el individuo se limita a ser un vehículo de recepción de información venida desde el mundo espiritual. Estos pueden ser recibidos casi bajo cualquier circunstancia, no necesariamente bajo el efecto de la bebida. Kastrup cita una entrevista hecha por él al señor Paulo Roberto da Silva, dirigente de la iglesia *Céu do Mar* en São Paulo, en la que éste habla sobre las situaciones en que ha recibido himnos:

*Yo ya recibí himno tomando baño, andando en el carro, soñando, dentro de trabajo de Daime, concentrado, en las más variadas situaciones y no hay una cosa específica así, que diga “es solo ahí”. La persona recibe aquello allí y no es una cuestión de querer o no. Toca una música, comienza a quedar dentro de mí, de ahí a poco comienzo a escuchar gente, los seres, cantando aquella música. (2007, p. 6)*

Estos himnos, pasarían después a ser ejecutados durante las sesiones o *trabalhos*, y a ser consignados en himnarios, que son definidos por Kastrup como “conjuntos de canticos, muchas veces agrupados en pequeños cuadernos y entonados por todos los adeptos en ocasiones específicas y preestablecidas en el calendario religioso” (2007, p. 2)

Estos conjuntos de himnos, llamados himnarios, suelen llevar un nombre específico. Así por ejemplo, el himnario de *Mestre Irineu* se llama *O Cruzeiro*, el himnario de Antonio Gomez, uno de los primeros seguidores o compañeros de *Mestre Irineu*, es llamado *O Amor Divino*. Algunas personas pueden tener más de un himnario, como es el caso, por ejemplo, del *Padrinho Sebastião*, líder de una de las más importantes comunidades fundadas aparte de la comunidad

---

<sup>5</sup> La palabra *aparelho* literalmente traduce aparato. En la práctica es utilizado para designar el cuerpo físico de quien recibe un mensaje de naturaleza espiritual. Designa el medio por el cual lo espiritual logra manifestarse.

original de *Mestre Irineu* en la ciudad de Rio Branco. El *Padrinho Sebastião* aún en vida alcanzó a cerrar un himnario llamado *O Justiceiro*, y a abrir otro, llamado *Nova Jerusalem*. *Padrinho Alfredo*, hijo del *Padrinho Sebastião*, tiene en el presente tres himnarios, dos de ellos, *O Cruzeiroirinho* y *Nova Era*, ya cerrados, y el tercer himnario *Nova Dimensão*, aún está abierto, es decir, en la actualidad el *Padrinho Alfredo* sigue recibiendo himnos.

Los himnarios pueden tener una extensión bastante variada. El himnario de *Mestre Irineu*, por ejemplo, consta de 130 himnos. El himnario *Nova Era* del *Padrinho Alfredo* fue cerrado con 31 himnos, pero su primer himnario *O Cruzeiroirinho*, contiene 160 himnos.

Dentro del Santo Daime, cualquier persona es susceptible de recibir himnos, aunque no necesariamente todos los reciben. Además, como afirma Kastrup (2007), no todos aquellos que tienen un alto estatus han recibido un gran número de himnos, y no todo aquél que ha recibido un gran número de himnos goza de un alto estatus (p.8).

Los himnos pueden tratar acerca diversas temáticas; hay himnos que contienen instrucción moral, de veneración o loa, de invocación, himnos que narran historias, que celebran días o eventos importantes. En cualquier caso, el himno cumple con el papel de guiar la experiencia enteógena producida por la bebida, además de transmitir el conjunto de símbolos y valores que dan sentido a la experiencia ritual y de constituir el edificio simbólico y de significados de lo que denominamos como el Santo Daime. Como afirma la historiadora Isabela Oliveira:

*Los himnos son el corpus semántico que conduce la experiencia psicoactiva con la bebida durante los rituales, así como un amplio conjunto de narrativas orales, que da las bases para la comprensión de los adeptos y la construcción social del Santo Daime (2007, p.211).*

Los himnos son ejecutados durante las sesiones por los participantes del trabajo, quienes los entonan bien sea sentados o bailando, casi siempre acompañados por instrumentos como maracas, guitarras, e incluso flautas, *samphonhas* (un tipo de acordeón), violines, y casi cualquier tipo de instrumento.

La frecuencia y las fechas de los trabajos están determinadas por un calendario ritual preestablecido. Los días quince y treinta de cada mes, se llevan a cabo los trabajos de concentración. Otras fechas importantes se corresponden con algunas celebraciones tradicionales de la religión católica, como son, por ejemplo, el día de la Virgen de la Concepción, el siete de Diciembre o el día de San Juan, el día 23 de Junio. Además, se celebran las fechas en que han nacido (*natalicio*) y desencarnado (*passagem*) personajes importantes dentro de la historia del Santo Daime, o cualquier otro miembro de las comunidades locales.

Dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*, los días 7 y 27 de cada mes se llevan a cabo trabajos de cura, de *São Miguel* o de *Mesa Branca*, que son, sobre todo los dos últimos, formas rituales posteriores a *Mestre Irineu*, desarrolladas por el hijo del *Padrinho Sebastião*, conocido como *Padrinho Alfredo*, que muestran una clara influencia del espiritismo y de los cultos afrobrasileros.

Está además el trabajo denominado *Santa Misa das Almas*, que dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*, se realiza los primeros lunes de cada mes, en los momentos en que alguien fallece y en los aniversarios de fallecimiento *passagem* de algún miembro de la comunidad, especialmente, de *Mestre Irineu* y de *Padrinho Sebastião*.

Dentro del Santo Daime están aquellas personas que han tomado la *farda*, o *fardados*, que son aquellos que, puede decirse, forman parte del cuerpo oficial de miembros. La palabra *farda* significa, literalmente, uniforme. Por tanto, el *fardado* es aquél que ha tomado el uniforme, o el uniformado, que usa las vestiduras instituidas por *Mestre Irineu* para caracterizar a los miembros de su movimiento espiritual.

Existen dos tipos de fardas o uniformes dentro del Santo Daime. Una de estas *fardas* es la llamada *farda azul*. Esta *farda* es, por decirlo así, la más informal de las dos, y es utilizada durante los trabajos de concentración, los trabajos de cura y *São Miguel*, y también en las misas. Este uniforme consiste, en el caso de los hombres, de una camisa blanca de botones, corbata negra o azul oscura, y pantalón azul oscuro. Para las mujeres, la *farda azul* consiste en una falda de color azul oscuro con pliegues verticales, y una camiseta blanca con una estrella dibujada en el pecho acompañada de las siglas C.R.F, que significan: *Centro da Rainha da Floresta* -Centro de la Reina de la Selva -.

El otro uniforme, es la llamada *farda blanca* o *farda oficial*. Se trata de un uniforme de gala, muy elegante, que es utilizado en cierto tipo de trabajos llamados *hinnarios oficiales*, en los que se cantan himnarios largos, casi siempre de más de cien himnos, como el himnario *O Cruzeiro*, de *Mestre Irineu*, o del *Padrinho Sebastião*. La *farda blanca* en el caso de los hombres, consiste en un saco blanco, camisa blanca y corbata de color negro o azul oscuro, pantalón blanco con unas pequeñas líneas verdes que van desde la cintura hasta la bota del pantalón, y zapato que, en el caso del Alto Santo se usa de color negro, o en el caso de la línea del *Padrinho Sebastião* son, idealmente, de color blanco.

Las mujeres, llevan sobre la cabeza una corona, una camisa de color blanco y falda blanca con pliegues verticales. Una cinta verde atraviesa el pecho, y sobre la cintura y encima de la falda blanca, una pequeña falda de color verde, llamada *saiote*.

Todos los *fardados* y *fardadas* portan una estrella de cinco puntas en su pecho, exceptuando las mujeres cuando llevan la *farda* azul, pues ya la estrella está bordada en el pecho. Por lo menos en el caso de la línea del *Padrinho Sebastião*, la estrella es portada en el lado derecho cuando la persona es casada, y en el lado izquierdo cuando es soltera. En el caso de las mujeres, estas portan una palma en su pecho, con la *farda* blanca, cuando son vírgenes, y cuando no lo son, portan una especie de rosa verde llamada *roseta*.

## **2.2 Las influencias que recibe el Santo Daime.**

Ya he aclarado que no existe un solo Santo Daime, pues no se trata de una forma de espiritualidad monolítica y homogénea, sino más bien de algo que se ha diversificado en diferentes interpretaciones y vertientes con el paso del tiempo, y que ha tomado distintos matices de acuerdo con los contextos en los que se inserta, y de acuerdo a los enfoques que los líderes dan a sus grupos.

Esto hace que sea preciso aclarar de qué Santo Daime se está hablando cuando nos queremos referir a las influencias que éste recibe de otras prácticas espirituales o religiones, pues en sus diferentes vertientes puede mostrar más o menos influencias de ciertos tipos de espiritualidades.

Ya he dicho que las dos tendencias principales dentro del Santo Daime en la actualidad están representadas, por un lado, por aquellos centros ligados de alguna manera al legado del *Padrinho Sebastião*, estando o no afiliados oficialmente al ICEFLU, y por otra parte, aquellos centros que

dicen ser fieles al legado original de *Mestre Irineu*, entre los que están el CICLU o Alto Santo, y otros centros que suelen tomar a éste como referencia sin estar ninguno de ellos afiliados a él.

Dado este contexto, es difícil hablar de las influencias que recibe el Santo Daime, como si éste fuera uno solo. Por tanto, debemos mencionar las influencias que reciben una tendencia y la otra por aparte, sin desconocer la existencia de otros centros que no participan radicalmente ni de una ni de otra vertiente, y que pueden considerarse como independientes.

Dentro de la corriente que se denomina a sí misma como fiel a las enseñanzas originales de *Mestre Irineu*, podemos identificar una serie de influencias que tienen que ver sobre todo con la historia personal del fundador del Santo Daime.

El catolicismo, en cuanto creencia religiosa en cuyo centro están las figuras de Dios Padre, su hijo Jesucristo, el Espíritu Santo y la Virgen María, se constituye, en la visión de muchos autores, como el eje central sobre el cual se yergue el Santo Daime, y esto aplica tanto para la llamada línea de *Mestre Irineu*, como para la *línea del Padrinho Sebastião*. Entre estos autores están Luiz Carlos Teixeira (2009), para quien el Santo Daime es una continuación del catolicismo, haciendo énfasis en su carácter mariano, es decir, devoto de la madre de Jesucristo en su advocación de la Virgen de la Concepción. Dice Teixeira:

*... No se verifica en la base doctrinaria [Del Santo Daime] adoración o loa alguna sino a la santísima trinidad – entendida en la doctrina daimista como Padre, Hijo y Espíritu Santo – y la María Santísima, nuestra Señora de la Concepción, por tratarse de una misión mariana (2009, p.26)*

Teixeira minimiza la influencia de cualquier otra corriente espiritual dentro del Santo Daime distinto de la creencia en la trinidad y en la Virgen de la Concepción. Cuando el autor habla de la base doctrinaria, se está refiriendo a los himnarios considerados como centrales y fundacionales, que son el himnario de *Mestre Irineu*, y el de sus primeros compañeros: *Germano Guilherme*, *Antonio Gomez*, *Joao Pereira*, *Maria Damião*. Para *Teixeira*, sólo el estudio de estos cinco himnarios puede brindar una información certera acerca de lo que es o no el Santo Daime.

*Es del conjunto de aspectos expresados en los cinco himnarios de la base doctrinaria daimista, cuando son estudiados juntos, que se desprende el perfil de identidad y el propósito de esta doctrina, y se aprende lo que ella enseña (2009, p. 5)*

Esta visión no es exclusiva de *Teixeira* o de la línea de *Mestre Irineu*; dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*, también se concibe a estos cinco himnarios, como las bases del Santo Daime, como se evidencia en el himno del *Padrinho Sebastião* que dice:

*No pé do Cruzeiro*

*Cinco livros estavam abertos*

*Meu Jesus estava na cruz*

*Oh meu divino Pai Eterno*

Al pie de un Cruzeiro

Cinco libros estaban abiertos

Mi Jesús estaba en la cruz

Oh mi divino Padre Eterno

Himno *Relento*, himnario *O Justiceiro*, de *Padrinho Sebastião Mota*

Teixeira como investigador, así como practicante, se sitúa en un extremo de la balanza, representando la tendencia que podríamos denominar como ortodoxa, que enfatiza en los valores católicos y en el carácter mariano de la doctrina dejada por *Mestre Irineu*, y que en algunos casos niega o minimiza la influencia de cualquier otro tipo de práctica espiritual dentro del Santo Daime.

Otros autores, que por lo general basan sus observaciones en comunidades ligadas con el *Padrinho Sebastião*, dan una mayor importancia a las otras vertientes espirituales con las que *Mestre Irineu* tuvo contacto a lo largo de su vida, y agregan a este grupo de influencias las recibidas por el *Padrinho Sebastião* y su hijo, quienes se mostraron bastante abiertos a establecer alianzas e intercambiar conocimientos con otras corrientes espirituales.

Beatriz Labate y Pacheco (2004), en la investigación denominada *As matrizes maranhense do Santo Daime - Las matrices marañenses del Santo Daime -*, hablan de la influencia del catolicismo popular, refiriéndose a las fiestas religiosas celebradas en *Maranhão*, la región natal de *Mestre Irineu*, y la influencia que éstas tuvieron en la constitución de su práctica espiritual.

Dentro de las celebraciones del catolicismo popular de la región natal de *Mestre Irineu*, está la Fiesta del Divino Espíritu Santo y la Fiesta de San Gonzalo, que consideran que ejercieron una fuerte influencia en la posterior constitución del Santo Daime. Su presencia se nota, según los autores, en el baile, el ritmo y la métrica de los cánticos, así como en las temáticas y términos utilizados, fechas especiales y vestidos.

Entre las posibles influencias recibidas por *Mestre Irineu* en su juventud, también se encuentra la *pajelança maranhense* y el *tambor de mina*, que estarían dentro de lo que Labate y Pacheco denominaron la *Encantaria Maranhense*. *Encantaria* por su trabajo con los *encantados*, espíritus

de la naturaleza con los que estas dos manifestaciones de espiritualidad entran en contacto. Frente a la *Pajelança maranhense* nos dicen Labate y Pacheco:

*La pajelança maranhense es una manifestación religiosa formada a partir de elementos del catolicismo popular, de las culturas indígenas, del tambor de mina, de la medicina rústica y de otros componentes de la cultura y de la religiosidad popular de Maranhão. Se caracteriza, entre otros aspectos, por el énfasis en el tratamiento de dolencias y aflicciones, por un trance de posesión característico, con el paso de diversas entidades espirituales en una misma sesión, y por la presencia de ciertas prácticas como el uso del tabaco y otras sustancias para sahumario. (2004, p. 4)*

Y acerca del *Tambor de mina* apuntan los autores:

*“Tambor de mina” es el nombre dado en Maranhão a los cultos de posesión de origen africana practicados en terreiros, versión marañense de los cultos afrobrasileros encontrados en otras regiones del Brasil, como el candomblé baiano, el xangô pernambucano o el batuque gaucho (...)* Como término genérico, “tambor de mina” engloba no solo el tambor de mina strictu sensu, al cual nos acabamos de referir, mas también o a otras vertientes de la religiosidad popular marañense que fueron influenciadas o incorporadas por el tambor de mina. La mayor parte de los terrenos de tambor de mina. La mayor parte de los terreiros de tambor de mina hoy no se afilian ni a la ortodoxia jeje ni a la ortodoxia nagô, pero mezcla la mina nagô con elementos de umbanda, del espiritismo kardecista, del candomblé, del terecô (manifestación religiosa afro-brasileira de la región de Codó, en el interior del estado) y de la pajelança maranhense (2004, p. 3)

De acuerdo con Antonio Marques Alves Junior, en su estudio sobre la inserción de la Umbanda<sup>6</sup> en el Santo Daime, dos de los grupos mencionados por Labate y Pacheco; la *casa de nagô*, y la *casa de mina jejé*, fundados a mediados del siglo XIX, tuvieron una fuerte influencia en la formación del tambor de mina, que nació de la influencia de estos grupos, de matriz más notoriamente africana, y la mezcla con elementos venidos de Europa y del mundo indígena.

Claudio Alvarez Ferreira, en su estudio titulado *O vinho das almas; cristianismo e xamanismo no Santo Daime* (2008), apunta que los actuales seguidores de *Mestre Irineu* relatan que él tuvo contacto con el *tambor de mina* en su juventud. Isabela Oliveira (2007) dice haber encontrado en su trabajo de campo en *Maranhão* familiares de *Mestre Irineu* que practicaban el *tambor de mina*, lo cual la autora ve como una prueba de que *Mestre Irineu* tuvo contacto con este grupo en su juventud.

Sin embargo, Labate y Pacheco consideran poco probable que *Mestre Irineu* haya tenido contacto con el *Tambor da Mina* en su región natal pues sólo fue en 1930 que este culto apareció en *Maranhão*, mucho tiempo después de la partida de *Mestre Irineu*. Si lo que dicen los autores es cierto, entonces es probable que *Mestre Irineu* no haya tenido contacto con el *Tambor de mina* como tal, como afirman sus seguidores, sino más bien con los grupos que estarían en la base de influencias del *Tambor da mina*; la *casa de nagô* y la *casa de mina jejé*, que como ya fue dicho tuvieron origen a mediados del siglo XIX.

De cualquier manera, estos investigadores ligan la influencia de lo africano en *Mestre Irineu* a partir de su participación en las fiestas de *bambaé* y de *tambor de crioula*. Estas fiestas no necesariamente tenían un carácter religioso, sino que serían más bien un tipo de festejo

---

<sup>6</sup> La umbanda es un culto afrobrasileño que tuvo una fuerte influencia en el Santo Daime a partir de la década de 1980.

tradicional. De hecho, según uno de los relatos de la salida de Mestre Irineu de su tierra natal, su partida se debió a una pelea en medio de uno de estos festejos.

En cuanto al *Tambor de Crioula*, Labate y Pachecho (2004) muestran un relato obtenido en *Maranhão* según el cual Mestre Irineu habría participado en estas reuniones como tocador de tambor:

*José afirmó que Irineu era eximio tocador de tambor de crioula y llegó a cantar una tonada para él. El tambo de crioula es una danza de ronde realizada al de tambores hechos de troncos, una fiesta característica de la cultura negra de Maranhão. Esa información contradice la noción corriente entre los daimistas de que el Mestre no tenía ninguna inclinación musical (2004, p.2)*

Mac Rae y Moreira también nos dicen frente al *Tambor de Crioula*:

*A pesar de que el Tambor de Crioula esté relacionado con la devoción a San Benito siendo muchas veces realizado como pago de promesa a ese santo, se trata de una manifestación de carácter esencialmente profano, muy diferente del tambor de mina, que es un culto religioso de incorporación de los espíritus.(2011, p. 354)*

Haya o no participado directamente de los cultos afrobrasileros en su infancia, es claro que de cualquier manera la cultura africana tuvo que haber tenido una fuerte influencia en su juventud e infancia, bien sea que haya participado en el *Tambor de Mina* como afirman sus seguidores, o en las casas de *jejé* y *de nagô*. Incluso de no haber conocido éstas, su participación en fiestas como el *Tambor de Crioula* y el *bambaé*, muestran sin duda su participación e influencia del ambiente afrobrasilerero, que si bien estaba teñido por el catolicismo, no abandona sus raíces, su musicalidad y tambores venidos del continente africano.

Si bien por una parte tenemos el catolicismo, que se muestra como el principal eje dentro de la cosmología del Santo Daime, por otro lado, tenemos la influencia africana y la indígena, que al parecer llegó a *Mestre Irineu* a través del contacto con los cultos afrobrasileros e indígenas en su tierra natal. Además de estas dos influencias, se destaca la fuerte influencia que tuvo el esoterismo occidental sobre el pensamiento de *Mestre Irineu*, y que se vio reflejado en prácticas, símbolos y concepciones instituidas por él dentro del Santo Daime.

Debemos considerar entonces la asociación que *Mestre Irineu* estableció con la organización esotérica llamada *Circulo esotérico da comunhão do pensamento (CECP)* – Circulo esotérico de la comunión del pensamiento -. Esta organización fue fundada en la ciudad de *São Paulo, Brasil*, en el año 1909 por el señor Antonio Olivio Rodrigues, siendo como considerada como la primera organización esotérica fundada en ese país, según dice la página oficial de esta organización. Los objetivos de la organización incluyen:

*Estudiar las fuerzas ocultas de la naturaleza y del hombre y promover el despertar de las energías creadoras latentes en el pensamiento humano (...) una comunión del pensamiento, esto es, de la formación de una ininterrumpida cadena mental colectiva, pretendiendo la generación de ondas irradiadores de pensamientos de paz y armonía entre los hombres (CECP, 2015).*

Para entender un poco el carácter de esta organización, debemos mencionar las fuentes de inspiración que son mencionadas por ellos mismos. Tres personajes parecen haber influenciado la constitución de este centro: Pretince Mulford, un estadounidense escritor de textos de esoterismo y sobre el poder mental, Swami Vivekananda, un maestro del yoga, y Eliphas Lévi, un ocultista europeo que escribía sobre temas de magia y cábala judía (CECP, 2015) Así, vemos que se trataba de una organización de corte ecléctico, en el sentido de que tomaba elementos de diferentes tradiciones espirituales, muy enfocado en el uso de las fuerzas mentales.

Juarez Duarte Bomfim, sociólogo investigador del Santo Daime, en un artículo de publicación virtual llamado “*A doutrina do Santo Daime e o Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*” (2015)- La doctrina del Santo Daime y el Circulo Esotérico de la comunión del pensamiento (CECP) -, afirma que esta organización tuvo una rápida expansión en el Brasil a través de las revistas y libros que publicaba, así que se fundaron muchos centros a lo largo de este país, llegando incluso a zonas alejadas como las amazónicas.

Posiblemente la influencia del CECP haya estado en la vida de *Mestre Irineu* y también haya influido en los principios del Santo Daime al comienzo de la década del 30. Pero su influencia se hizo más fuerte y evidente a partir del final de la década de 1950, cuando llega al Santo Daime un miembro del *Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, llamado *Francisco Ferreira* (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 294). A partir de la amistad establecida con *Francisco Ferreira*, *Mestre Irineu* quiso acercar cada vez más su grupo al *Circulo Esotérico*, estableciendo trabajos de concentración durante los cuales eran leídas instrucciones y enseñanzas del CECP.

La amistad llegó a tal punto que *Mestre Irineu* registró su centro oficialmente como una filial de la organización esotérica, pasándose a llamar “*Centro de irradiação mental Tattwa Luz Divina*<sup>7</sup>” - Centro de irradiación mental Tattwa luz divina -. Como motivos para esta alianza, se dice que *Mestre Irineu* buscaba una serie de fundamentos teóricos para su doctrina, y también, una legitimación para su grupo que brotaba de una afiliación con una organización que gozaba de un cierto prestigio a nivel nacional (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 295).

Hasta ese momento, según nos hacen notar Mac Rae y Moreira (2011), el estudio dentro del Santo Daime estaba centrado en los himnos y en la revelación directa a partir del uso del Daime,

---

<sup>7</sup> Como ya se había dicho, todos los centros del *Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento* eran llamados Tattwas.

y en discursos o enseñanzas que ocasionalmente daba *Mestre Irineu* o algún otro miembro durante las sesiones, pero el CECP trajo consigo unas formas mucho más cultas, sobre todo si tenemos en cuenta que era - y es -, una orden muy basada en el uso de libros y revistas, lo cual sin duda habría traído algunos problemas dentro del grupo de *Irineu*, compuesto en su mayoría por una población de agricultores que no sabían leer.

Durante este tiempo se pasó a realizar las sesiones del *Circulo esotérico da comunhão do pensamento* combinadas con el uso del Daime. La influencia del *Circulo esotérico* no solo estaba presente en los trabajos de concentración, sino que también se pasó a realizar los días 27 de cada mes, unas sesiones esotéricas, en las que se leían dos textos provenientes del CECP, la *Consagração do aposento* - consagración del aposento -, y *Chave de harmonia* - llave de armonía -; además se cantaban algunos himnos provenientes del CECP, se daban instrucciones en general y enseñanzas de esta orden. Los días lunes se hacían reuniones exotéricas, abiertas al público, en la casa de *Francisco Ferreira*. (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 294 – 303)

Juarez Duarte Bomfim (2015), nos habla de algunos de los elementos fundamentales con los que trabajaba el *CECP*, que ya se pueden notar cuando hablamos de sus fuentes de inspiración, entre los que se encontraban maestros de diferentes tendencias espirituales occidentales y orientales. Bomfim nos habla de técnicas de concentración mental y meditación derivadas del budismo y del hinduismo, así como una serie de artículos contenidos en las revistas y libros de esta organización que contenían información en torno a temáticas como la astrología, el magnetismo, clarividencia, cábala y filosofías orientales (2015) De hecho, nos dice el mismo autor, que uno de los libros favoritos de *Mestre Irineu* era *El evangelio según Buda* de Yogi Krishnananda.

Según afirma José Bezerra de Oliveira (2008), en su tesis de maestría titulada, *Santo Daime, o*

*professor dos professores*, - Santo Daime, el profesor de profesores -, *Mestre Irineu* tuvo contacto con esta organización esotérica ya desde los comienzos de su periodo de iniciación, que se considera que corresponde con el tiempo que pasó entre el momento en que conoció la ayahuasca, entre 1912 y 1914, y el momento en que se realiza el primer trabajo de Santo Daime, en 1930 (2008, p. 34).

La presencia del esoterismo también se hace notar en uno de los símbolos principales dentro del Santo Daime, que es la cruz de Caravaca. Se trata de una cruz que tiene dos travesaños horizontales, y que fue adoptado por *Mestre Irineu* desde los comienzos del Santo Daime. Mac Rae, en su investigación titulada, *El Santo Daime y la espiritualidad brasilera* (2000), dice:

*El esoterismo se manifiesta de muchas maneras en el Daime, comenzando por la adopción de la Cruz de Caravaca, antiguo símbolo utilizado por el gran Maestro de la Orden de los Templarios y desde entonces asociado a los aspectos más mágicos de la tradición cristiana ( 2000, p. 104)*

Hasta el momento he mencionado la influencia del catolicismo, de la *Encantaria marañense*, que involucra elementos indígenas y afrobrasileros de *Maranhão*, así como del esoterismo occidental que viene dado sobre todo por la vinculación de *Mestre Irineu* con el *Circulo Esoterico da Comunhão do Pensamento*. Falta un elemento fundamental que sin duda tuvo una fuerte influencia sobre *Mestre Irineu*, y sobre el Santo Daime posteriormente, y es el contacto que sin duda tuvo *Mestre Irineu* con el mundo indígena y de curanderos de la Amazonía.

Realmente no es muy claro el carácter de la relación que *Mestre Irineu* haya llegado a tener con el mundo indígena amazónico. Se dice que conoció la ayahuasca con los indígenas de la frontera

entre Brasil y Perú (Mac Rae y Moreira, 2011), pero realmente no se dice nunca con qué grupo pudo haber sido esto. En cualquier caso, es claro que sí recibió una fuerte influencia de la *Pajelança*, que es la manera en que se denomina la tradición curandera caracterizada por una fuerte flexibilidad, y que mezcla elementos tanto del mundo indígena, como del mundo africano y católico. La *Pajelança* está encarnada en la figura del *pajé*, quien vendría a ser algo así como el chamán, encargado de curar la enfermedad y resolver los problemas mediante la intermediación con los otros mundos. Según Mac Rae:

*Mestre Irienu debió haber actuado, al menos ocasionalmente, como pajé, atendiendo individualmente casos específicos, sin contar con el apoyo de una organización de adeptos (2000, p.22)*

La presencia indígena, sobre todo en los comienzos del Santo Daime, es bastante fuerte. Hay que comenzar diciendo que la misma bebida, bautizada por él como Daime, es de origen indígena. Según Mac Rae y Moreira (2011), *Mestre Irineu* hacía además uso de plantas como el tabaco y de sustancias como el rapé, muy usuales en el mundo indígena amazónico (2011, p. 140).

También existen relatos que afirman que *Mestre Irineu* hablaba con fluidez dialectos indígenas, como el recogido por la investigadora Isabel Oliveira, en el artículo titulado: *um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade* (2001) - un desafío al respeto y a la tolerancia: reflexiones sobre el campo religioso daimista en la actualidad -. A continuación, reproduzco un fragmento de la entrevista realizada por Oliveira a la señora Altina Serra, nuera de *Mestre Irineu*:

*Sra. Altina: A veces yo me despertaba [en medio de la noche] y debido a yo ser de Belém, y aquí haber poca casa, más monte cerca, yo tenía miedo... pero yo escuchaba, escuchaba, escuchaba y me sentaba en la cama... Y sólo escuchaba al Mestre conversaba. El Mestre conversaba, conversaba, conversaba, yo quedaba prestando atención, con quien es que él conversaba; yo no veía a nadie. Yo solo veía que él hablaba aquella lengua así, que yo no entendía ninguna palabra... El se sentaba en la cama, en el colchón... Él estaba sentado y conversando como si estuviera conversando con personas... Y yo quedaba queriendo saber, queriendo ver, pero no veía a nadie. Era así, usted sentía aquél movimiento como se hubiera gente allí, sabe? (...) Muchas veces lo vi allá, él estaba en aquél cuarto más abajo (...) a veces el cigarrillo [en la mano], y conversaba y conversaba.*

*Isabela Oliveira: ¿En otra lengua o en portugués?*

*Sra. Altina: Parece que estaba hablando con indio. Era aquellas conversas que yo no entendía nada, ¿sabe? Había una hora en que él hablaba fuerte. Yo también no era muy curiosa, no me pasaba por la cabeza [preguntar qué era aquello] y listo. (Entrevista, mayo de 2007, Rio Branco, Acre en Oliveira, 2011)*

La misma autora también refiere que en algún trabajo de concentración de la década de 1960, *Mestre Irineu* habló en lengua tupi-guaraní (2011). Ambos relatos demuestran que éste tenía conocimiento de las lenguas indígenas, lo indica además el proceso de aprendizaje que seguramente tuvo con los pueblos nativos del Brasil.

También aparecen en los himnos de *Mestre Irineu*, las invocaciones a los *Caboclos*. El término *Caboclo* tiene un significado polivalente, pudiéndose utilizar tanto para designar entidades espirituales como personas encarnadas, explica José Jorge de Carvalho (2001):

*Los Caboclos, espíritus de los indios que vivieron en las selvas del país [Brasil] y que simbolizan a todos los que acá viven; dicho de otro modo, todos los brasileños pueden ser caboclos: negros, blancos, mestizos y, obviamente, los indios (p.133)*

De cualquier manera, la palabra *caboclo*, sobre todo en su uso a nivel espiritual, hace referencia a los espíritus de los indígenas que son invocados para brindar a asistencia en las diferentes necesidades.

El claro vínculo que se evidencia entre lo indígena y el Santo Daime, sitúa a este último cerca de la categoría del chamanismo, palabra acuñada en el medio académico y que toma diferentes connotaciones en los distintos autores, pero que en general implica medios de relacionamiento con el mundo sobrenatural, que buscan sobre todo reestablecer el equilibrio con aquél mundo. El chamán, es el experto en atravesar el puente que une ambos mundos, para lograr mediante esta intermediación organizar el orden cósmico e individual, y así lograr diferentes propósitos, que pueden incluir la curación de enfermedades, generar la lluvia, o propiciar la cacería.

Nos dice Mircea Eliade, reconocido estudioso de las religiones, en su texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis (1968)*, que el chamán es el experto en dominar el éxtasis, tratar con dioses y demonios, descubrir los motivos de las enfermedades y sanarlas, salir de su cuerpo y visitar los diferentes mundos; inferiores, superiores o paralelos. Dice Eliade:

*El chamán domina sus espíritus, en el sentido de que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los “demonios” y los “espíritus de la naturaleza”, sin convertirse por ello en instrumento suyo (1968, p.23)*

Este vínculo con el mundo espiritual, en donde habitan toda esta serie de entidades metafísicas, lo logra el chamán mediante aquello que le es más distintivo, el éxtasis. El chamán es aquél que domina las técnicas o métodos que permiten alcanzar aquél estado extático. Es aquél estado trascendente el que permite al chamán convertirse en un mediador entre ambos mundos.

Otro aspecto que define al chamán es su vocación guerrera, pues para Eliade, el chamán es aquél que batalla frente a los demonios y frente a las fuerzas de la oscuridad para reestablecer el orden y la luz, dice Eliade:

*Los chamanes han jugado un papel esencial en la defensa de la integridad física de la comunidad. Son los campeones antidemoniacos por excelencia; combaten a los demonios, así como a las enfermedades y los brujos de magia negra (...) En general, podemos decir que el chamán defiende la vida, la salud, la fecundidad y el mundo de la "luz", contra la muerte, las enfermedades, la esterilidad, la desgracia y el mundo de las "tinieblas" (1968, p. 387)*

Estas dos características de lo chamánico que he resaltado desde Eliade, están presentes en el Santo Daime de manera evidente. El éxtasis juega un papel casi central dentro del Santo Daime y se evidencia en el uso de enteógenos, principalmente de la ayahuasca, un inductor del éxtasis, y de otras sustancias incorporadas posteriormente, como es el caso de las del género *Cannabis* o Santa Maria, que es utilizada dentro algunos rituales del Santo Daime y también en la cotidianidad, siempre dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*. También son utilizados otros

enteógenos, como el *rapé*, un polvo a base de cortezas de árboles y de tabaco, que se aplica en la nariz y que forma parte de la cotidianidad de muchos habitantes de la *Colonia Cinco Mil*, o el *Kambo*, el veneno de un sapo, que aplicado por vía intradérmica induce el vómito en la persona, lo que se asocia a una poderosa limpieza del cuerpo y del alma.

Así mismo, el canto, los instrumentos y el baile, que muestran formas repetitivas en su ejecución, podrían tener una fuerte incidencia en la generación de estados extáticos en el sujeto que participa de los rituales. El papel que pudiera jugar la inducción del estado extático durante el ritual, y en el camino iniciático y de transformación del individuo, será analizado más adelante.

El otro elemento del chamanismo presente en el Santo Daime, es la vocación guerrera del chamán, quien se encuentra en un campo de guerra entre las fuerzas del cielo y de los infiernos. Así mismo, el Santo Daime es concebido por sus seguidores como un ejército que libra constantemente batallas espirituales. Nos dice Ferreira (2008) en su estudio sobre el chamanismo en el Santo Daime:

*La descripción de batallas realizadas en los planos astrales aparece en diversos himnos y se constituye en uno de los símbolos más importantes en la relación del daimista con las realidades extrasensoriales (2008, p. 49)*

También nos dice este mismo autor, que sumado a la noción de la batalla espiritual contra las fuerzas del mal, se encuentra presente en el Santo Daime el uso constante de palabras como “comando”, “oficial”, o “soldado” (2008, p. 51), que tienen una evidente raíz en el mundo

militar. Esta influencia de lo militar seguramente tiene su explicación en la historia de *Mestre Irineu*, quien a lo largo de su vida estuvo vinculado al mundo militar, siendo que, según Mac Rae y Moeira (2011), fue parte de las fuerzas militares y también fue miembro de la policía de Rio Branco. Seguramente esto trajo como consecuencia la concepción del Santo Daime como una suerte de ejército espiritual, que como tal tiene un general (*Mestre Irineu*), y un cuerpo oficial de soldados (miembros *fardados*).

Otro elemento bastante importante al hablar de la relación del Santo Daime con el chamanismo, es la presencia de procesos iniciáticos de aislamiento, como el que pasó *Mestre Irineu* en la selva, cuando se internó solitariamente durante una semana comiendo únicamente yuca sin sal, o de desmembramiento, como se ve en la historia del *Padrinho Sebastião*, quien durante su primera experiencia con el Daime vio cómo le fueron extraídas y limpiadas todas las partes de su cuerpo, y además, se le retiraron tres insectos que le estaban provocando los fuertes dolores que le aquejaban.

Estas son pues, las influencias que más claramente se pueden ver vinculadas a la historia de *Mestre Irineu*. Sin embargo, dado que la línea del *Padrinho Sebastião* es la que tiene una mayor presencia en el contexto global, y sobre todo, debido a que este es un trabajo investigativo basado en esa línea, es preciso mencionar y brevemente explicar las influencias que a partir del *Padrinho Sebastião* comienza a recibir el Santo Daime.

Algunos entienden al Santo Daime del *Padrinho Sebastião* como una práctica con un carácter ecléctico y permeable casi a cualquier tipo de espiritualidad, estando en permanente movimiento,

y, por decirlo así, aún en construcción, modificándose día a día, estando sujeta a la influencia del tiempo y el espacio en el cual se desenvuelve. Esto se encuentra evidente además en el nombre de la principal institución que representa a la línea del *Padrinho Sebastião*, el ICEFLU, cuyas siglas significan, *Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal*, mostrando que la palabra “Eclético”, ha sido empleada por los mismos daimistas para caracterizar su práctica.

Isabela Oliveira (2007), relaciona esta vocación ecléctica con la noción de que el Santo Daime es una “doctrina viva”:

*... La comprensión de que “la doctrina está viva” revela que existe la percepción de que la religión está insertada en una realidad histórica, social y cultural, por aquellos que participan de ella. Dentro de esta visión, se considera al Daime y a las comprensiones adquiridas en las experiencias psicoactivas actuales con la bebida, una autoridad significativa que puede reconducir las acciones de los participantes y llevar a una relectura del significado de los preceptos doctrinarios y de las prácticas de la religión. (...) por ejemplo, en la construcción de un nuevo ritual, o de manera más sutil en un cambio en la comprensión compartida por los seguidores sobre determinado tema, sobre sus prácticas, símbolos y vehículos sacramentales (2007, p. 81)*

Según esto, es el Daime mismo, la bebida, quien va revelando nuevos significados y brindando nuevas instrucciones desde una base ya establecida. De la misma forma en que *Mestre Irineu* recibió la doctrina del Santo Daime como una revelación venida de los cielos, entregada por la Virgen de la Concepción, *Padrinho Sebastião* también recibió sus propias revelaciones que lo llevaron, por ejemplo, a incorporar el uso de la Santa María o Cannabis. El hijo del *Padrinho Sebastião*, el *Padrinho Alfredo*, también recibió a manera de revelación un nuevo ritual, el *trabajo de San Miguel*, y por revelación también, modificó un elemento importante dentro de la

ejecución de los trabajos, que es la formación adoptada por los participantes para el baile, que pasó de ser en forma rectangular a ser en forma hexagonal.

Estas revelaciones que complementan, nutren, o incluso modifican las pautas instituidas por *Mestre Irineu*, están insertadas, como bien apunta Oliveira (2007), dentro de un contexto histórico y social, y por tanto, se ven permeadas por aquellas corrientes presentes dentro de tal contexto.

Tal vez sean dos las principales vertientes que llegaron con el *Padrinho Sebastião*. Por un lado, está la influencia espiritismo kardecista. El *Padrinho Sebastião*, antes de conocer el Daime y a *Mestre Irineu*, era un espiritista, entrenado en la ciencia espírita por un personaje conocido como *Compadre Oswaldo*, según afirma Alex Polari de Alverga en la introducción del libro llamado *O Evangelho segundo Sebastião Mota – El evangelio según Sebastião Mota –* (1998).

El espiritismo, doctrina fundada por Allan Kardek, está basada principalmente en la interacción con los espíritus de los fallecidos o desencarnados que se comunican con los vivos a través de ciertas personas conocidas como médiums, que utilizan sus cuerpos para la transmisión de mensajes. A esto se le llama mediumnidad. El espiritismo también se caracteriza por su creencia en la reencarnación y el karma, si bien sus fundamentos básicos se sitúan en el catolicismo.

Según afirma José Jorge de Carvalho, en su artículo titulado *El misticismo de los espíritus marginales* (2001), el espiritismo fue importado al Brasil desde el momento mismo de su nacimiento en Francia, logrando un fuerte auge, influenciando la vida espiritual del país al entrar en contacto con los cultos locales y viéndose así mismo influenciado por estos. De hecho, para el autor el espiritismo ha llegado a permear todas las esferas del ámbito espiritual brasileiro, incluyendo el catolicismo, e incluso las diferentes denominaciones cristianas, lo que le ha

llevado a afirmar que “... quizá Brasil sea un país fundamentalmente espírita o espiritista” (2001, p. 117)

El *Padrinho Sebastião*, después de conocer el Daime, abandonó su trabajo dentro del espiritismo en el que actuaba como curandero. Sin embargo, después de la partida de *Mestre Irineu*, y de su separación del Alto Santo, el *Padrinho Sebastião* volvió a las prácticas de la mediumnidad, esta vez combinadas con el uso del Santo Daime.

La práctica de la mediumnidad, uno de los elementos más controvertidos y criticados por la vertiente más conservadora dentro del Santo Daime, se vio estimulada además por el contacto con otra vertiente importante que el *Padrinho Sebastião* acercó al Daime. Se trata de uno de los cultos afrobrasileros de mayor expansión dentro del Brasil: la Umbanda.

Según el investigador Antonio Marques Alves Junior (2007), la Umbanda, nacida en la ciudad de *Rio de Janeiro* en la década de 1920, es el producto de un diálogo entre el catolicismo, el espiritismo kardecista, algunos elementos indígenas y las creencias y prácticas venidas del África. Según el autor, el origen de la Umbanda se debe buscar entre los bantúes establecidos en Brasil, quienes para el autor, tenían una mentalidad religiosa bastante permeable, lo que permitió que rápidamente incorporara elementos provenientes de las otras corrientes espirituales presentes en suelo brasileiro. Dice Alves Junior:

*Los bantúes fundamentaban la religión en el culto a los muertos, lo que facilitaba su permeabilidad a los conceptos espíritas, de donde venían explicaciones de sus creencias mejor adaptadas al universo en que se encontraban, o sea, un suelo brasileiro, blanco y por donde también se entrecruzaban el mundo católico y sus santos y la comunicación con los muertos de la pajelança indígena. (2007, p. 104)*

La Umbanda nace del intento de formar una práctica y una cosmología que involucre de una manera coherente los universos espirituales mencionados por el autor. Cuando hablamos de Umbanda no podemos referirnos a algo monolítico, sino a algo muestra diferentes características de acuerdo con los distintos *terreiros*, que son los sitios en los que se llevan a cabo los rituales de Umbanda. Sin embargo, puede hablarse de una serie de características que le son propias, comunes a todos los centros umbandistas, y que son denominadas por Alves Junior como las especificidades de la Umbanda.

*La especificidad de la Umbanda es marcada por el culto a los espíritus, por un panteón que mezcla divinidades africanas, los Orixás, con clases de espíritus como lo caboclos, los pretos velhos, por la presencia de entidades espirituales que vienen a la tierra a ayudar a los afligidos, por la posesión, por la consulta realizada en los terreiros y por una receta [dada] a sus adeptos de las acciones necesarias para su defensa y para la consecución de sus objetivos (...) son ellos espíritus ancestrales de indios de nuestra tierra, los caboclos; antiguos esclavos, los pretos velhos, espíritus de niños, lo eres, y antiguos delincuentes y prostitutas, los exús y las pombas-giras, que ahora se disponen a trabajar para la Luz, los exús de ley, o permanecen en el campo del mal, los exús paganos. Encima de todos está Olorum, la divinidad suprema, de la cual los Orixás son manifestaciones que comparten el mundo y su campo de acción: Así tenemos a Yemanjá en el mar, Oxum en los ríos, Xangó en las piedras, etc. (2007, p. 111 – 112)*

Se trata pues de un culto con características propias, con un rico universo espiritual y un panteón gobernado por Olorum, de quien emanan los Orixás. Estos Orixás moran en diferentes aspectos de la naturaleza como los ríos, los mares o las lluvias, y a su vez, tienen a su cargo las llamadas líneas de Umbanda, que son grupos de espíritus vinculados con la energía de tal o cual Orixá y que tienen unas características específicas (Alves Junior, 2007, p. 112).

Al igual que el Santo Daime del *Padrinho Sebastião*, la Umbanda muestra una gran flexibilidad y apertura hacia diversas formas de espiritualidad. Sin duda fue ello lo que permitió que se diera un acercamiento entre ambas en la década de 1980, cuando un grupo de *Umbanda*, conoció al Santo Daime en *Visconde de Mauá*, en el Estado de *Rio de Janeiro*, en la iglesia daimista denominada *Céu da Campinha*. A partir de este momento se generó un diálogo entre ambas corrientes que persiste hasta el día de hoy.

Las figuras de los Orixás comenzaron a aparecer en los himnos del Santo Daime, así como también se empezaron a realizar *giras*, que son los rituales propios de la Umbanda, en los que se invocan diversas entidades espirituales de acuerdo con las fechas o las necesidades, se baila y se toca el tambor (Mac Rae, 2000 p.62). Durante estos rituales son comunes también los fenómenos de incorporación de espíritus o de mediumnidad, es por ello que la Umbanda vino a reforzar aún más el trabajo mediumnico que ya conocía el *Padrinho Sebastião* desde su experiencia con el espiritismo.

Aquél contacto de la Umbanda con el Santo Daime, es designado por algunas personas como Umbandaime, concepto polémico por lo difuso de sus implicaciones, que es explicado de la siguiente manera por Alves Junior:

*Entre los daimistas, la fusión de los elementos umbandistas con el Santo Daime que resultó en la elaboración de un complejo de nociones, de un conjunto de himnos que hacen alusión a entidades reconocidas como del panteón, de aparatos y formatos rituales propios, diseminó el nombre de Umbandaime para designarla. Como es propio de las alusiones daimistas, alude a un estudio, entre los varios posibles. Con su uso popularizado, Umbandaim se tornó un término genérico, sujeto de ser ampliamente matizado. No posee, entre tanto, un estatus oficial... (2007, p.16)*

El autor termina por apuntar que el término Umbandaime, en la manera en que es utilizado comúnmente, sugiere la existencia de un cuerpo estructurado que funciona con independencia tanto del Santo Daime como de la Umbanda, lo que para Alves Junior es inexistente. En mi experiencia, he visto el término umbandaime siendo utilizado por la iglesia *Céu Cóndor Águia* en Colombia, en los anuncios de los trabajos realizados en honor a entidades relacionadas con la Umbanda, haciéndose celebraciones como día de Iemanjá, día de Cosme y Damián. También se puede ver en internet, un centro en la ciudad de Rio de Janeiro que se anuncia a sí mismo como un centro de Umbandaime, que al parecer hace uso del Daime o ayahuasca dentro del contexto ritual de la Umbanda<sup>8</sup>.

La presencia de la Umbanda también se hace patente en la iconografía encontrada en la *Colonia Cinco Mil*, en donde *Iemanjá*, *Orixá* relacionada con las aguas del mar, es representada en murales, o incluso se puede encontrar una estatuilla de ella en el altar o mesa central de la iglesia de esta comunidad, mostrando el papel preponderante que dentro del Santo Daime del *Padrinho Sebastião*, han tomado estos seres espirituales o representaciones provenientes del ambiente afrobrasileño.

El espiritismo y la Umbanda son pues, las corrientes espirituales con las que el *Padrinho Sebastião* entró en contacto y que permearon el universo simbólico y de prácticas del Santo Daime. No puede decirse sin embargo, que estas influencias sean completamente ajenas al Santo Daime legado originalmente por *Mestre Irineu*. Vale aclarar que lo africano ya estaba presente desde los tiempos de *Mestre Irineu*, que, como se dijo, tuvo en su tierra de origen contacto con el *Tambor da Mina* y otros cultos de origen africano.

---

<sup>8</sup> La página en la red social Facebook de este grupo, se encuentra en el siguiente link: <https://www.facebook.com/Ayusca.Daime?fref=ts>

Así mismo, parece que *Mestre Irineu* no era ajeno al espiritismo; según el señor Julio Mata<sup>9</sup>, dirigente de un centro independiente de Santo Daime en las afueras de la ciudad de Rio de Janeiro, una de las pruebas de que *Mestre Irineu* conocía el espiritismo, se haya en un trecho de un himno suyo que dice:

*Todos querem ser irmão*  
*Mas não tem a lealdade*  
*Para seguir na vida espírita*  
*Que é o reino da verdade*

Todos quieren ser hermano  
Pero no tienen la lealtad  
Para seguir en la vida espírita  
Que es el reino de la verdad

Himno *Todos querem ser irmão*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

Además de Julio Mata, no conozco otra persona u autor que afirme que *Mestre Irineu* haya pertenecido al espiritismo, o por lo menos que haya sido adepto de sus enseñanzas. Sin embargo, sí es posible afirmar que ya tenía conocimiento de la mediumnidad, pues, según nos cuentan *Mac Rae y Moreira* (2011, p. 104), *Mestre Irineu* antes de fundar el Santo Daime, perteneció a una organización liderada por los hermanos Antonio y André Costa, *Circulo de Regeneração e fé – Circulo de regeneración y fe-*, en la que además del uso del Daime, se recibían mensajes de entidades espirituales que eran escritos durante las sesiones.

Así pues, se puede observar al Santo Daime como una vertiente espiritual, que partiendo del uso de la ayahuasca, ha incorporado elementos de diferentes prácticas que hacen presencia dentro del

---

<sup>9</sup> Conversación personal vía web Agosto 28 de 2014.

Brasil. Dichas prácticas o creencias han sido resignificadas para adaptarlas a un trabajo ritual base, legado por *Mestre Irineu*.

### **2.3 Cómo denominar al Santo Daime**

Es interesante la discusión en torno a la manera de denominar el Santo Daime. ¿Qué podemos decir de él? ¿Es una religión, un movimiento religioso, místico, o neochamánico? ¿Se trata de un movimiento de Nueva Era, de una secta, de un grupo esotérico acaso? ¿Es una escuela, una doctrina, una filosofía, una universidad espiritual? Los diferentes investigadores han llamado de diversas maneras al Santo Daime, sin ponerse de acuerdo en usar un término unificado para referirse a él.

Para resolver esta cuestión, tal vez el primer paso sea situar al Santo Daime dentro del contexto religioso y espiritual de Brasil y del mundo, así como entre los tipos de espiritualidad usuarias de los enteógenos en general y de la ayahuasca en particular.

El Santo Daime no es el único movimiento usuario de la ayahuasca en el Brasil. Además de los usos del enteógeno que podríamos denominar como tradicionales, más estrechamente ligados al mundo indígena, se encuentra lo que Beatriz Labate, en el artículo titulado “Un panorama sobre el uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo” (2011) ha denominado las religiones ayahuasqueras, que involucran básicamente a tres agrupaciones; el Santo Daime en sus diferentes vertientes, la *barquinha*, y la *União do Vegetal* (UDV).

La *barquinha* es la manera como se ha denominado a la vertiente fundada por el señor Daniel Pereira de Matos. Nos dice Marcelo Mercante, en su tesis de doctorado, que trata sobre la *barquinha*, llamada *Imágenes de sanación: imágenes mentales espontáneas y procesos de sanación de la barquinha, un sistema religioso de ayahuasca brasileiro* (2006) que ésta fue

fundada en el año de 1945 en la ciudad de *Rio Branco*, con el nombre de de Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz – Centro Espírita y Casa de Oración Jesús Fuente de Luz -. Daniel Pereira de Mattos, o *Frai Daniel*, fue aprendiz de *Mestre Irineu* y coterráneo suyo, que también emigró al Acre, y que buscó en un principio al Santo Daime para tratar sus problemas con el alcohol. Luego de curarse recibió él mismo una nueva doctrina, basada también en el uso de la ayahuasca o Daime, pero con una serie de elementos que la distinguen del tipo de trabajo espiritual instituido por *Mestre Irineu*.

Mac Rae y Moreira afirman que Daniel Pereira de Mattos fue la primera persona a quien *Mestre Irineu* autorizó para abrir un *pronto socorro* (2011, p.328). Dentro del sistema de salud de Brasil, a los puestos de salud destinados a atender pacientes de urgencia, se les llama centros de *pronto socorro*. Así mismo, *pronto socorro*, fue la manera en que se denominó dentro del Santo Daime a los centros que funcionaban como extensiones del Alto Santo, y que buscaban atender a quienes lo necesitaran en lugares alejados del centro principal presidido por *Mestre Irineu*.

Daniel Pereira, recibió una serie de revelaciones por parte de unos ángeles que lo llevaron a fundar un nuevo movimiento. En la página oficial de uno de los centros de la *barquinha*, *Centro Espírita Obras de Caridade Principe Estandarte*, aparece descrita esta revelación de la siguiente manera:

*En cierta ocasión, tomó Daime solo, y tuvo una visión en que las puertas del cielo se abrían y dos ángeles descendían con un libro azul en las manos conteniendo su misión espiritual, la de fundar una doctrina cristiana basada en la caridad (...) con apoyo de Mestre Irineu, que le ofreció una buena cantidad de Daime, siguió para un lugar de la zona rural de Rio Branco dando inicio a sus trabajos, a su misión (Barquinha, 2015)*

Este nuevo movimiento tendría una influencia más marcada de lo africano, e involucraría la práctica de la mediumnidad, que no era practicada por *Mestre Irineu*, quien, sin embargo, mostró su apoyo a Fray Daniel. Rafael Guimarães dos Santos, en la investigación titulada “*Ensaio sobre a cura no contexto de um grupo da barquinha*” – ensayo sobre la cura en el contexto de un grupo de la *barquinha* – (2006) acerca del carácter particular de esta vertiente:

*La cosmología de las Barquinhas es altamente compleja y organizada poseyendo una cartografía espiritual con influencias del cristianismo, del chamanismo y de la Umbanda, con los pretos velhos, los caboclos, encantados y sus falanges<sup>10</sup>. En ellas, existen trabajos de aplicación de pases, exorcismo, pontos riscados<sup>11</sup>, adoctrinación de almas, bautismo de entidades, bailado y concentración, dentro de los cuales la práctica de la caridad es muy intensa. Son cantados salmos (cantos de contenidos bíblicos) y pontos (traídos de la umbanda y reinterpretados), que son mensajes sagrados recibidos de entidades divinas por el presidente de la casa o por los aparelhos (médiums) del centro, conocidos como fardados. (2006, p. 2)*

Nótese que el autor no dice *la barquinha*, sino que dice, *las barquinhas*, en plural. Esto obedece a que, al igual que sucede con el Santo Daime, si bien el fundador de la *barquinha* instituyó únicamente un centro, con el tiempo se ocasionaron divisiones que llevaron a que en la actualidad existan cuatro centros de la *Barquinha* en la ciudad de Rio Branco. También existe una extensión del centro liderado por la *Madrinha Francisca Campos de Nascimento* en las afueras de la ciudad de *Rio de Janeiro*.

---

<sup>10</sup> Por *Falanges* se entiende un conjunto o cortes de entidades o espíritus.

<sup>11</sup> *Pontos Riscados*, es la manera en que son llamados los símbolos de las entidades espirituales con la que se trabaja en la Umbanda.



### ***La Barquinha de la Madrinha Chica.***

*Imagen tomada de: <https://www.facebook.com/pages/Eu-navego-na-Barquinha-Mad-Chica-Gabriel/279844012046249>. Visto: Abril 24 de 2016*

La *barquinha* no ha tenido un nivel de expansión tan alto como el que ha mostrado el Santo Daime del *Padrinho Sebastião*, o la União do Vegetal (UDV), el movimiento fundado por José Gabriel da Costa, más conocido como *Mestre Gabriel*. Nos cuenta Mercante acerca de este grupo:

*União do Vegetal (UDV) también existe en muchos países diferentes. La ayahuasca es llamada Hoasca o Vegetal por los miembros de la UDV, y sus ceremonias, llamadas sesiones (...) normalmente ocurren en el primer y el tercer sábado del mes. Estas sesiones son algunas veces abiertas para no-miembros, pero hay sesiones designadas solo para miembros en diferentes fechas. La sesión es presidida por el Mestre, y está centrada en conversaciones basadas en una serie de preguntas de los miembros y respuestas dadas por el Mestre. Eventualmente, el Mestre hace una llamada, que consiste en cantar canciones especiales para llamar la fuerza. Alguna*

*música convencional, no las canciones especiales cantadas únicamente en las sesiones, reproducidas desde un CD, pueden ser reproducidas. Estas selecciones son escogidas por el Mestre, y viene de las más variadas fuentes. (2006, p. 21)*

*La União do Vegetal es muy jerárquica y las enseñanzas son dadas sólo oralmente durante las sesiones (...) el poder de la palabra es altamente estimado por los miembros de la UDV. Durante las ceremonias, a veces son contadas historias a los participantes. Estas historias son consideradas sagradas y contienen la esencia de las enseñanzas espirituales de la UDV (p.22)*

Así pues, este grupo a diferencia de la *barquinha* no tiene su origen en el Santo Daime sino que surgió de manera independiente y posterior. Su énfasis está en la tradición oral del conocimiento, que es transmitido por un *Mestre* que preside las sesiones en las que se toma la ayahuasca, que en este contexto es llamado *Vegetal* u *Hoasca*, a través del relato de historias y de responder preguntas que hacen los participantes.



***Mestre Gabriel.***

*Imagen tomada de: [tecbudvnm.blogspot.com.co](http://tecbudvnm.blogspot.com.co).*

En la actualidad, la *União do Vegetal* cuenta con centros a lo largo de todo Brasil, y también en los Estados Unidos y Europa, según apuntan Labate, Mac Rae y Goulart en la introducción del libro *Ayahuasca, rituals and religions – Ayahuasca, rituales y religiones –* (2014).

Estos tres grupos con sus diferentes vertientes y filiales, aparecen como los principales movimientos ayahuasqueros en el Brasil, y, como ya se dijo, se les suele designar con el nombre genérico de *religiones ayahuasqueras*. Estas tres, para Labate (2007), tienen en común varios aspectos a partir de los cuales se fundamentan, pero de los que se apropian de manera diferente:

*Como se puede observar, si por un lado el Santo Daime, la UDV y la Barquinha poseen una matriz común -pertenecen a una misma tradición más amplia, la de la religiosidad no indígena de consumo de la ayahuasca en el Brasil-, por otro, son versiones bien diferenciadas entre sí. Quiere decir, operan, a partir del antiguo sistema del curanderismo o del vegetalismo amazónico, apropiaciones y relecturas propias y singulares del cristianismo, del espiritismo kardecista, del universo afrobrasileño y del Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. (2007, p. 7)*

El hecho de denominarlas como *religiones ayahuasqueras*, trae consigo una serie de discusiones en cuanto a la manera de correcta de denominar estos movimientos. Labate et al (2007), apuntan que estos movimientos comenzaron a autodenominarse como religiones en medio de su búsqueda de una legitimidad social y de un aval frente a ley, pues, a causa de utilizar un enteógeno que induce un estado modificado de consciencia, han sufrido múltiples persecuciones dentro y fuera del Brasil. El uso de la ayahuasca entonces, comenzó a justificarse bajo el argumento de tratarse de un acto religioso.

Isabela Oliveira también se refiere al Santo Daime como una religión, afirma la autora:

*En esta investigación, analizo la formación histórica del Santo Daime, partiendo de la comprensión de religión en cuanto fenómeno social que ofrece un ordenamiento significativo para sus seguidores, que fundamenta su comprensión del cosmos como siendo compuesto por dimensiones tangibles e intangibles (Berger, 2004). Por medio de este corpus semántico, tal ordenamiento orienta la conducta de los adeptos en su día a día, así como estructura toda su comprensión sobre la realidad. (2007, p. 39)*

Clifford Geertz define la palabra religión de la siguiente manera:

*Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1973, p. 89)*

La definición brindada por Isabela Oliveira está más enfocada a considerar la religión como un sistema de tipo semántico que posibilita el ordenamiento de la vida de sus participantes. Por otra parte, la definición brindada por Geertz aborda también el aspecto simbólico de lo religioso, pero también enfatiza en su efecto sobre la subjetividad y el ánimo del individuo. Si tomamos esas dos concepciones, podríamos decir que el Santo Daime es una religión, o más exactamente una religión ayahuasquera como diría Beatriz Labate.

Sin embargo, no es esta la única manera en que ha sido denominada por los autores, ni la única manera en que es llamada por los daimistas. Según Inca (conversación Abril 18 – 2014) el Santo Daime no es una religión sino una doctrina. Ferreira dice que el término doctrina dentro del Santo Daime tiene su origen en el Pajelança, práctica curandera que mezcla elementos del catolicismo popular, las prácticas chamánicas, y las afrobrasileras del Tambor de Mina, un culto de tipo africano con fuerte presencia en la región de Maranhao, de donde es oriundo *Mestre Irineu* (2008, p. 15). Labate y Pacheco (2004), coinciden en decir que la palabra *doctrina* viene muy posiblemente de la *pajelança maranhense*, y además muestran cómo los contenedores de la doctrina o de las doctrinas son los himnos:

*Coherentemente, los himnos del Santo Daime son considerados “doctrinas”, no solamente en el*

*sentido de que traen enseñanzas y preceptos, sino también en el sentido específico de que presentan esas enseñanzas y preceptos bajo la forma de música cantada (2004, p. 4)*

Así, la doctrina es entendida como un conjunto de enseñanzas y preceptos que guían la vida del individuo. Para el caso del Santo Daime, dicha doctrina está contenida en los himnos, que son el vehículo musicalizado a través del cual las enseñanzas son transmitidas.

Religión y doctrina son entonces las palabras más utilizadas para denominar al Santo Daime. Religión, o más precisamente, religión ayahuasquera, es un término utilizado principalmente en el contexto académico. También es usado por los gobiernos para referirse al Santo Daime y a otros grupos considerados afines como la *Barquinha* y la *União do Vegetal*, y es utilizado por estos mismos grupos, para identificarse a sí mismos de cara a la sociedad, por ser una categoría que dota de estatus y legitimidad a dichos movimientos.

Doctrina, es tal vez el término más utilizado por los mismos daimistas para referirse a su camino espiritual. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en los himnos, en donde son bastante frecuentes las referencias al Santo Daime como un conjunto de doctrinas o como una doctrina. El himnario de *Mestre Irineu, O Cruzeiro*, habla a menudo de las santas doctrinas, así como también otros himnarios como *O Cruzeiroinho*, del *Padrinho Alfredo*, actual comandante del ICEFLU, y *O livrinho do Apcalipse*, del *Padrinho Waldete*, hijo mayor del *Padrinho Sebastião*. En estos himnarios se hace una constante referencia a “la doctrina”, como se ve en este trecho de un himno del *Padrinho Alfredo*:

*Esta Doutrina é muito séria de seguir*

*E não permite enganar-se a si próprio*

*Perante esta luz divina*

*Também valem muito os nossos esforços*

Esta doctrina es muy seria de seguir

Y no permite engañarse a sí mismo

Delante de esta luz divina

También valen mucho nuestros esfuerzos

Himno *Lembrando*, himnario *O Cruzeiroinho, Padrinho Alfredo*.

De cualquier manera, las palabras doctrina y religión suelen ser empleadas de manera indistinta en los textos que hacen referencia al Santo Daime, como en la obra de Macrae (2000), o en las páginas web creadas por daimistas, como es el caso de la página oficial del ICEFLU<sup>12</sup>, en donde se habla tanto de doctrina como de religión. En otra página web<sup>13</sup>, aparece la denominación del Santo Daime como una doctrina religiosa y una fe sincrética. En la página oficial del Santo Daime Colombia<sup>14</sup>, creada por Inca Ramírez, aparecen los términos *movimiento religioso* y *doctrina*.

Por otra parte, existen otras formas de denominar al Santo Daime que lo vinculan más a los elementos chamánicos. Santiago López Pavillard, en su tesis de maestría, *Recepción de la*

---

<sup>12</sup> [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org) visto: Abril de 2015

<sup>13</sup> [www.nossairmandade.com](http://www.nossairmandade.com) visto: Abril de 2015

<sup>14</sup> [www.santodaimecolombia.org](http://www.santodaimecolombia.org) visto: Abril de 2015

*Ayahuasca en España*, lo denomina como parte del chamanismo amazónico religioso. Según esta definición, se trataría de un movimiento chamánico organizado jerárquicamente y regido por una doctrina explica el autor:

*Llamamos chamanismo amazónico religioso a aquel chamanismo de origen mestizo o caboclo que cuenta con una estructura jerárquica -o al menos un reparto de roles dentro de una estructura organizada-, unas normas que regulan su funcionamiento interno, y una doctrina. (2007, p. 68)*

El Santo Daime también es denominado como una escuela espiritual, en donde van los alumnos a aprender el ABC. Por eso el Santo Daime es un sitio en donde se estudia la ciencia espiritual enseñada por *Mestre Irineu*, quien a su vez aprendió de la *Rainha da Floresta*, la Virgen de la Concepción. El estudio se hace a través del uso de la bebida sacramental y de los himnos, e involucra distintos niveles, tanto el estudio de los himnos, la ritualidad y la simbología, así como el estudio de sí mismo y de la naturaleza. La idea del Santo Daime como una escuela en donde se estudia una ciencia de la que *Mestre Irineu* es el mayor profesor, aparece sintetizada en un himno del fundador de esta doctrina:

*... Aqui tem muita ciência*

*Que é preciso se estudar*

*Estudo fino, estudo fino*

*Que é preciso conhecer..*

*Aquí hay mucha ciencia*

*Que es preciso estudar*  
*Estudio fino, estudio fino*  
*Que es preciso conocer*

Himno *Sou filho desta verdade*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

De esta ciencia espiritual, de este estudio fino, por ser un estudio del detalle y la minucia, *Mestre Irineu* se yergue como el principal profesor, quien aprendió directamente de la Virgen de la Concepción, y ahora tiene la misión de enseñar lo aprendido. Dice un himno de *Mestre Irineu*:

*A Virgem Mãe é Soberana*  
*Foi Ela quem me ensinou*  
*Ela me mandou pra cá*  
*Para eu ser um professor*

La Virgen Madre es soberana  
Fue ella quien me enseñó  
Ella me mandó para acá  
Para yo ser un profesor

Himno *Aqui estou dizendo*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*.

Hay varias definiciones dadas por la Real Academia Española, sobre la palabra escuela, que pueden darnos las luces necesarias para entender este concepto. Se habla de escuela como:

1. *f. establecimiento público donde se da a los niños la instrucción primaria.*
2. *f. establecimiento público donde se da cualquier género de instrucción.*
3. *f. enseñanza que se da o que se adquiere.*
4. *f. conjunto de profesores y alumnos de una misma enseñanza.*
5. *f. método, estilo o gusto peculiar de cada maestro para enseñar.*
6. *f. doctrina, principios y sistema de un autor.*
7. *f. conjunto de discípulos, seguidores o imitadores de una persona o de su doctrina, arte, etc.(...)*
9. *f. cosa que en algún modo alecciona o da ejemplo y experiencia. la escuela de la desgracia la escuela del mundo (rae, 2001)*

De esta manera, la concepción del Santo Daime como escuela hace referencia a una estructura que se encarga de transmitir un conocimiento, este conocimiento es al que se le denomina doctrina. Tiene además esta escuela, como cualquier otra, un profesor, y tiene también unos métodos de enseñanza. Son estos métodos de enseñanza los que nos interesan en la presente investigación. Pues las clases, en el caso de esta escuela, son los *trabalhos*, es decir, los rituales, a los que van los alumnos para aprender esta ciencia, comenzando desde el ABC, y en donde el avance no se mide tanto por la capacidad intelectual del estudiante, sino por la transformación que ha de venir junto con el estudio profundo de sí mismo y de la doctrina dejada por *Mestre Irineu*.

Ya hemos visto al Santo Daime como religión, como doctrina y como escuela. Una cuarta faceta importante está relacionada con su faceta militar, pues el Santo Daime es también considerado, como ya se había mencionado antes, como un ejército espiritual, un batallón comandado por

*Mestre Irineu*, quien también es conocido como *General Juramidam*, o *Chefe Imperio Juramidam* - Jefe imperial Juramidam -.

Religión, doctrina, escuela o ejército, son términos utilizados en distintos contextos y en diferentes momentos para referirse al Santo Daime. En últimas, tal vez sean todos apropiados para denominarlo, pero ninguno suficiente, pues no podemos captar de manera intelectual, ni podemos encerrar en un término, algo que tal vez en esencia es un misterio, que actúa en dimensiones ciertamente más allá de ésta visible, y que trabaja con diferentes facetas como es el Santo Daime.

Sin embargo, dada la necesidad del lenguaje, optaré en el presente trabajo investigativo por utilizar la categoría que considero es más utilizada dentro del contexto interno del Santo Daime; doctrina, por ser la palabra que más posibilidades abarca, pues es una doctrina la que fundamenta al Santo Daime como religión, como escuela y como ejército espiritual.

### 3. LA HISTORIA DE RAIMUNDO IRINEU SERRA

Hablar del Santo Daime es hablar de contactos entre culturas, es hablar de migraciones e intercambios. Para pensar el Daime debemos retornar al África, debemos recordar la colonización europea, y tenemos que adentrarnos en las profundidades de las selvas del Amazonas. El hilo conductor, que en sí mismo encarnó todas estas raíces, que se vio permeado con elementos venidos de todas estas regiones, y a quien la doctrina de la *floresta* le fue revelada, fue Raimundo Irineu Serra, conocido también como *Mestre Irineu*.

Cabe aclarar en primer lugar que no existe una versión única de la historia de *Mestre Irineu*, y los diferentes textos de corte académico, así como las narraciones hechas por sus seguidores a menudo muestran incoherencias o contradicciones entre ellas, además de vacíos o periodos en los que no se tiene muy claro lo sucedido con él. Si se quiere hablar de la vida de *Mestre Irineu*, se debe comenzar admitiendo que cualquier historia que se cuente, es apenas una versión de tantas posibles.

Luiz Mendez do Nascimento, uno de los seguidores directos de *Mestre Irineu*, dice acerca de éste:

*¡Mestre Irineu ya nació grande! Aunque haya venido de familia humilde –¡ porque es dentro de la humildad que nosotros encontramos la esencia! Siendo así (...) la grandeza de nuestro Mestre ya comenzaba a despuntar naturalmente a través de su porte físico aventajado. Era de un porte físico bonito, hermoso. Todo era conveniente en el Mestre. Él calzaba 48. Era un hombre dotado de un pie mayor que el nuestro. Pero tenía que ser de aquél tamaño para soportar su porte físico. Era un hombre que medía 1.98 (Tomado de [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org). Visto: Marzo 10 de 2016)*

Raimundo Irineu Serra, quien luego sería conocido como *Mestre Irineu* nació en el nordeste de Brasil, en el Estado de *Maranhão*, municipio de *São Vicente de Ferrer*, el día 15 de diciembre de 1890, según Mac Rae y Moeira, en su estudio biográfico sobre Mestre Irineu, titulado *Eu venho de longe* (2011).

Isabela Oliveira, en su tesis de doctorado, investigación que trata de los procesos de formación del Santo Daime llamada *Santo Daime: un sacramento vivo, una religión en formación*, dice frente a la región natal de *Mestre Irineu* que se trata de una zona caliente y húmeda, dotada de una rica variedad de fauna y flora, pero con una población entre la que predominan condiciones de precariedad económica (1999, p.97) Así, todos los relatos coinciden en indicar que Mestre Irineu, a quien la Virgen de la Concepción habría de entregarle el mundo en sus manos en forma de una naranja, nació en una humilde casa campesina.

Los abuelos maternos de Mestre Irineu eran descendientes de africanos, esclavos del señor Salustiano José Serra, quien les dio su apellido según las costumbres esclavistas de la época. Raimundo Irineu de Mattos - este fue el nombre de nacimiento de *Mestre Irineu* -, fue el primer hijo del matrimonio entre Joana Assunção Serra y Sancho Martinho de Mattos. Según Moreira y Mac Rae este matrimonio se habría disuelto luego de diez o doce años de unión (2011, p. 70).

Después de que sus padres se separaran, Mestre Irineu cambió su apellido paterno, *de Mattos*, por el materno, *Serra*. La partida del padre parece haber afectado profundamente al primogénito de aquella unión, siendo el único de los hermanos en hacer este cambio de apellido (Moreira y Mac Rae, 2011, p. 12)

Cuando el padre de *Mestre Irineu* partió, el hermano de su madre Joana pasó a ocupar el puesto de la figura paterna, encargándose en buena medida de la crianza del joven Raimundo y de sus hermanos.

Mac Rae y Moreira (2011) y Oliveira (1999) coinciden en afirmar que la familia de Irineu era de “Quebradores de coco de Babaçu”. El Babaçu es una fruta de la región cuyo aceite vegetal es un insumo utilizado en la industria del jabón (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 72)

Se dice que la madre de *Mestre Irineu*, *Mãe Joana*, era una mujer bastante religiosa y rezandera, acostumbrando – y obligando – a sus hijos desde muy pequeños, a rezar de rodillas el rosario todos los días a las seis de la tarde, estando ella en oración, desde las horas de la tarde después de almorzar (Oliveira, 1999, p.100). También se dice que Mestre Irineu recibía disciplinas o llamados de atención, cuando de noche iban espíritus a reprenderlo por sus travesuras (Oliveira, 1999, p.101). Igualmente narra Oliveira la historia de una vez que sorprendió a todos al ir a cazar al monte y traer como presa un venado, un animal extremadamente arisco y de difícil consecución, lo que asombró a todos y confiere a Irineu un carácter de ser una persona especial.

Hay distintas versiones acerca de los motivos por los cuales *Mestre Irineu* salió de São Vicente de Ferrer hacia la capital del Estado de Maranhão, *São Luis*, y luego hacia el Estado de Acre en la Amazonía brasilera. Beatriz Labate y Gustavo Pacheco, fueron hasta el Estado de *Maranhão* en el nordeste brasilero, para conocer acerca del origen del Santo Daime y de su fundador. En su investigación, publicada en el artículo *As matrizes maranhenses do Santo Daime*, los autores encontraron a partir de entrevistas con familiares de Mestre Irineu, algunas historias que hablan de su salida de su tierra natal. Una de las historias que recopilan los investigadores dice así:

*Eugenio [El entrevistado] nos recibió con ánimo y nos contó su versión de la desavenencia que resultó en la fuga de Irineu de San Vicente: “Paulo [hermano de la madre de Irineu] lo mandó a llevar una paja para los caballos comer. Porque Paulo lo crio a él, ¿sabía? El padre de Irineu no daba cuenta, entonces el tío era el responsable. El negro fue, pero reclamando. Ahí Paulo le jaló la oreja y le dio un regaño. En aquella época nadie respondía al tío, hoy es que está esa locura de no respetar a nadie. A Irineu no le gustó y se fue de inmediato. (2004, p.2)*

Otra versión recogida por los mismos autores dice que Irineu partió de su tierra luego de que en una fiesta de *bambaê*<sup>15</sup> se hubiera formado una gran pelea en la que él participó. Esto fue motivo para que su tío le regañara, lo que provocó en él una gran vergüenza y le hizo partir (2004, p. 2)

Mac Rae y Moreira en el texto ya citado, recopilan otra historia narrada por Francisco Granjeiro, un antiguo seguidor de Mestre Irineu:

*A los quince años, el Mestre pensaba en casarse. Él tenía una pretendiente. Era su prima [...] Ahí, la mamá de él [...] le llamó la atención: “Mira, usted se está queriendo casar, enamorando a su prima. Pero deja eso, porque usted es nuevo y ella ni señorita es. El pueblo ya habla de ella”. “Mamá, si ella es señorita, me caso con ella. Si no, no me caso [...]” E le contó la historia al tío, a quien él le tenía mucha obediencia [...]. Ellos estaban en el cultivo trabajando, cuando su tío le preguntó: “Raimundo, usted está con ganas de casarse?” “Estoy, mi tío” “Está bien. Porque usted se casa temprano, luego tiene familia [...]. Sabe Raimundo, el hombre para casarse debe primero dar una vuelta en el mundo. Cuando vuelve, ya sabe cuánto cuesta 1 kg de sal, cuánto cuesta 1 kg de azúcar [...] Ahí ya da para que el hombre se case [...] (Moreira y Mac Rae, 2011, p. 76)*

---

<sup>15</sup> Según Labate y Pacheco (2011), el *Bambaê* es un tipo de fiesta tradicional de la región de Maranhão.

A pesar de las diferentes versiones existentes acerca de la partida de *Mestre Irineu*, Moreira y Mac Rae consideran que es posible que todas de alguna manera tengan razón y que ninguna de las razones excluye a la otra, si bien los autores no toman en consideración la historia encontrada por Labate y Pacheco acerca del disgusto con su tío cuando éste le pidió alimentar los caballos. De cualquier manera, sabemos que teniendo entre 15 y 16 años, sale de su tierra natal para la capital del Estado, *São Luis*, en donde se queda en la casa de sus tíos paternos. En San Luis pasó un tiempo. Se dice que allí prestó servicio militar al llegar a los dieciocho años, también que durante su estadía en esta ciudad ofició como lechero y también como ayudante en un puerto (Moreira y Mac Rae, 2011, p. 78).

Es importante detenerse en un factor al que hasta ahora no se le ha dado el énfasis necesario. En la región de *Maranhão*, han convivido desde los tiempos de la colonia, descendientes de portugueses, indios y negros (Moreira y Mac Rae, 2011, p. 74). Ya se dijo que los abuelos de *Mestre Irineu* fueron esclavos. El encuentro de estas tres culturas en la región dio origen a diversas manifestaciones religiosas o espirituales con las que se cree que *Mestre Irineu* tuvo algún contacto en su juventud o por lo menos se vio influenciado por ellas, como son las fiestas del catolicismo popular, y los cultos afrobrasileros que se desarrollaban en la zona.

A comienzos del siglo XX, se presenta en la Amazonía brasilera, lo que se ha denominado el boom cauchero. A partir de la demanda mundial por el preciado látex, se genera una bonanza que conlleva una migración masiva de personas provenientes del nordeste de Brasil hacia los Estados amazónicos brasileros, entre ellos, el Estado de Acre, en la frontera de Brasil con Perú y Bolivia. Este *boom* cauchero, con sus masivas movilizaciones de personas y culturas que además fueron patrocinadas por el gobierno, traería consigo profundas transformaciones para la vida económica y cultural del Estado de Acre e influiría de manera decisiva en el posterior proceso de re

significación y recontextualización de la ayahuasca, pues dentro de esta ola de migrantes, se encontraban tanto Mestre Irineu como Daniel Pereira, marinero que más tarde se hizo seguidor de Mestre Irineu y fundó de una nueva línea de trabajo espiritual con la ayahuasca o Daime, conocida como *A Barquinha* - La barquita - .

Se encontraba *Mestre Irineu* en *São Luis de Maranhão*, cuando llegaron a sus oídos rumores de la bonanza en la Amazonía, y a raíz de eso, decide partir hacia la Amazonía. Según Moreira y Mac Rae, esto habría acontecido en 1909; Isabella de Oliveira (1999) ubica la salida de Irineu de su tierra natal y su llegada al Acre en 1912, al igual que Sandra Goulart (1996). Con su partida hacia la amazonía, podemos decir que se cierra un primer ciclo en su vida, marcado por la influencia de su familia y su región natal.

Hasta ahora he mostrado a grandes rasgos algunos aspectos importantes de esta primera parte de la historia de *Mestre Irineu*, hablando un poco de su infancia y su familia, así como de algunas de las manifestaciones culturales que conoció en su juventud, estando imbuido en un ambiente de contacto entre muchos tipos de cultura, con el catolicismo popular con sus fiestas y costumbres y con los cultos de corte más africano, como la casa de jeje y la *casa de nagô*, o con formas culturales de corte africano.

Podemos decir junto con Isabela Oliveira, que las narrativas sobre la primera infancia y juventud de *Mestre Irineu* se enfocan en confirmar su carácter de estar predestinado para una gran misión espiritual:

*En ese sentido, ellas [las narrativas] colaboran para la construcción de un relato hagiográfico sobre su persona, en que se destacan: su sensibilidad natural para con los animales y personas; su contacto con los espíritus; la religión cristiana y católica*

*aprendida con la madre; la determinación espiritual de su traslado para la selva; la humildad y la simplicidad como parte de la condición de pobreza de su familia nata y; la disciplina y la rectitud de carácter alcanzadas por medio de intercesión de sus familiares y de espíritus que lo educaban en sueños.* (1999, p. 103)

### **3.1 La migración al Amazonas, la ayahuasca, y el proceso iniciático**

La segunda parte del relato de la vida Mestre Irineu comienza con su migración para la Amazonía e involucra su primer contacto con la *ayahuasca*, con su consecuente proceso de iniciación y revelación de los secretos de la bebida, y la constitución del Santo Daime.

En este punto puede volverse incluso más compleja la narración de la historia de *Mestre Irineu*, pues aquí se empiezan a mezclar la realidad ordinaria con los sucesos sobrenaturales ligados a su proceso iniciático. El contacto con los seres espirituales se tornaría más claro y consciente.

Ya fue mencionado que Mestre Irineu migró hacia la Amazonía a raíz de los rumores escuchados sobre una bonanza generada por el caucho. En realidad, para el final de la primera década del siglo XX, aquella subida en el precio del caucho estaba entrando ya en caída, pues los ingleses, quienes eran los mayores compradores de caucho, tomaron las semillas del árbol Amazónico y las plantaron en Malasia, logrando así obtener el caucho a un menor precio. Esto hizo que las condiciones de vida para los recién llegados no fueron fáciles, y que muchos tuvieron que regresar a su tierra de origen (Moreira y Mac Rae, 2011)

Para Moreira y Mac Rae (2011), el viaje hacia la Amazonía habría sido escalonado y lento; según su investigación *Mestre Irineu* no llegó directamente al Estado de Acre. Lo más probable es que haya comprado primero un tiquete en barco de vapor hacia *Belem*, en donde estuvo un tiempo trabajando como jardinero. De allí salió para *Manaus*, y desde *Manaus*, llegó a *Boca do*

*Acre*. De cualquier manera, así se tratase de un viaje lento con paradas en las distintas ciudades llegando a *Boca do Acre*, o un viaje más directo que tendría como destino un pueblo llamado *Xapuri*, como el que plantean Oliveira (2007) y Goulart (1996), los autores coinciden en decir que en 1912 ya estaba *Mestre Irineu* en territorio Acreano.

Según el testimonio dado por el hijo de crianza de *Mestre Irineu*, Paulo Serra, y recogido por los investigadores Mac Rae y Moreira, fue en Boca do Acre que se inscribió para trabajar en la comisión de límites que trazaría las fronteras del Brasil con Perú y Bolivia. Y fue trabajando con aquella comisión que conoció la ayahuasca en las selvas fronterizas de Brasil y Perú (2011, p. 84).

Al igual que se encontró tratando de reconstruir la historia de *Mestre Irineu* en su infancia y juventud, hay diferentes versiones frente a la serie de acontecimientos relacionados con los primeros contactos de *Mestre Irineu* con la ayahuasca. Estas versiones pueden ser bastante divergentes, aunque todos coinciden en algunos aspectos centrales: contacto con la bebida por medio de indígenas, aparición de una mujer llamada Clara identificada con la Virgen de la Concepción, revelación de su misión, periodo de aislamiento en la selva y un proceso de formación junto con los hermanos Costa hasta que comenzó sus propios trabajos. Todo esto en un periodo que va desde 1912 o 1914 hasta 1930, que fue cuando *Mestre Irineu* hizo su primera sesión independiente.



*Mapa político de Brasil. En la parte oriental se observa resaltado el Estado de Maranhão, y en la parte occidental el Estado de Acre.*

*Imagen tomada de: [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com) y modificada por el autor.*

Hay distintas versiones que narran la manera en que Mestre Irineu conoció la ayahuasca, y quién le dio a beber por primera vez el brebaje enteógeno. Tal vez las mejores fuentes de que se dispone son los relatos de los antiguos seguidores de Mestre Irineu, que escucharon de él mismo las historias sobre su encuentro con la ayahuasca y la revelación continua que dio lugar a que fundara lo que hoy conocemos como Santo Daime.

Hay un poema escrito por Saturnino Brito do Nascimento, hijo de Luiz Mendez do Nascimento, que dice que *Mestre Irineu* a su llegada al Acre, estuvo viviendo en una hacienda trabajando en

el caucho. Allí, aprendió a leer con unas cartillas de ABC que un mensajero le traía desde la ciudad. Un día llegó a aquella hacienda el señor, también afrodescendiente proveniente de la región de *Maranhão*, Antonio Costa, un revendedor de caucho, que le habría hablado de la misteriosa bebida que se tomaba en el Perú. Le dijo que allí invocaban al diablo para pedir riquezas y buena fortuna, y como la situación de *Mestre Irineu* era bastante precaria, éste se vio interesado en asistir para ver si de esa manera podía salir de su penosa condición.

El poema de Saturnino es interesante porque siendo hijo de Luiz Mendez, seguidor directo de Mestre Irineu, recoge de manera poética la tradición oral en torno a la historia de éste. De acuerdo con esta versión, Antonio Costa, que no conocía la ayahuasca, convida a Mestre Irineu a tomarla juntos en la selva, en una toma preparada por los indígenas.

En otras versiones, es el mismo Antonio Costa quien da de tomar la bebida a Mestre Irineu y lo introduce en los misterios de la ayahuasca. Francisco Granjeiro, otro seguidor del Mestre Irineu, dice: “Y fue Antonio Costa que le dio la Ayahuasca, él y el hermano invitaron al *Mestre* para tomar”

En otras versiones, quien le da de tomar es un indio peruano de nombre Pizango, que como dijo João Rodrigues, otro de los seguidores de Mestre Irineu que como dijo el señor Joao era aquél “que sabía dónde vivían las golondrinas” como dice el señor, cuando habla del encuentro con Pizango. Mac Rae y Moreira refiriéndose al relato del señor Joao Rodriguez, apuntan que no queda claro si Pizango era un indígena peruano o era un espíritu guardián de la ayahuasca y portador de sus secretos. Sandra Goulart (1992), cita un relato de Cecilia Gomes:

*Era Don Pizango. Ese era el nombre de él. El gran maestro de la “uasca”. Él es una entidad muy poderosa, un ser responsable<sup>16</sup> de esa bebida. El guardián de todos los secretos de la “uasca”. Fue del propio Pizango que el Padrino Irineu aprendió (1992, P. 12)*

De acuerdo al relato del Señor João Rodrigues, Don Pizango habría aparecido a Mestre Irineu dentro de la bebida como prueba de que era el indicado para trabajar con la bebida:

*El Mestre fue invitado por Antonio Costa a conocer un indígena de nombre Pizango, era un indígena peruano, descendiente de los Incas. Era con él que Antonio Costa tomaba Daime. Eso por vuelta de 1918. Pizango era, por así decir, un indígena que sabía dónde las golondrinas moraban. Cuando ellos tomaron el Daime – eran aproximadamente doce personas- y estaban mirando<sup>17</sup>, el indígena se aproximó. Sólo lo vio Raimundo Irineu Serra. Vino a dar entender que el Mestre era el único que estaba en condiciones de trabajar con la bebida a la altura del trabajo. Pizango vino, y entró dentro de la cuia<sup>18</sup> en que se estaba sirviendo el Daime. En aquél tiempo se tomaba Daime en una cuia grande. El Caboclo Pizango se viró fue para Irineu y le dijo que convidara a su compañero a mirar dentro de la cuia y le preguntara si estaba viendo alguna cosa. La respuesta fue: “¡No!”.*

*Ellos veían y decían que solo veían el Daime. Ahí Pizango dijo: “Solo usted tiene condiciones de trabajar con el Daime. Ninguno más está viendo lo que usted está viendo”.* (2011, p. 102)

Hasta aquí dos versiones que son tal vez las más populares entre los seguidores del Santo Daime, y que aparecen en la mayoría de los relatos e investigaciones. Sin embargo, hay investigaciones más recientes, como la de Beatriz Labate y Tiago Coutinho (2013), que, en un artículo titulado, “*O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu*” – Mi abuelo dio ayahuasca a Mestre Irineu - exponen dos relatos publicados en revistas del Brasil, en donde dos indígenas de distintas etnias

---

<sup>16</sup> Traducción hecha por el autor de la expresión “toma conta da bebida”.

<sup>17</sup> *Mirar* es la manera en que son llamadas las visiones provocadas por la ayahuasca en el Santo Daime.

<sup>18</sup> La palabra *cuia* hace referencia a un recipiente de calabaza.

afirman que su respectivo abuelo, habría sido quien inició a Mestre Irineu en el uso de la ayahuasca.

El primer relato apareció originalmente publicado en la revista *Alfa*, en un artículo titulado “*Xamãs urbanos*” - Chamanes urbanos -, allí, el periodista Paulo Bressane recoge el relato de Txana Bane, un *pajé* – categoría equivalente a taita en Colombia o a chamán – del pueblo Huni Kuni presente en el Estado de Acre, que afirma que fue su abuelo, el *Pajé Sueiro*, quien le dio a probar el *nixi pae* - otro nombre dado a la ayahuasca -, a Mestre Irineu. Habría sido en una de esas tomas en las que Irineu recibió una serie de revelación que lo llevarían a fundar lo que hoy conocemos como Santo Daime (Bressane, 2010)<sup>19</sup>. Labate y Coutinho afirman que han encontrado relatos en conversaciones informales en los que se afirma que Mestre Irineu fue amigo del *Pajé Sueiro*, y dicen que otro *Pajé* de la misma etnia, ofreció una versión similar.

Un segundo relato que nos referencian Labate y Coutinho, es el del joven *Pajé Benki Piyanko*, del pueblo Ashaninka, situado en el Estado de Acre, en las fronteras entre Brasil y Perú. Este relato aparece en la revista brasilera *Carta Capital*. Dice el artículo:

*Benki es nieto de Samuel Piyanko, que según él, dio la bebida ayahuasca al por entonces militar Raimundo Irineu Serra (1892-1971), que después sería conocido como Mestre Irineu, fundador del Santo Daime, uno de los primeros cultos amazónicos en adoptar el té amazónico. De acuerdo con el Pajé Ashaninka, él permaneció un tiempo en su aldea, donde tuvo una serie de revelaciones. (Revista Carta Capital, 2012)*

Después, la misma revista afirma que el *Pajé Samuel* es nombrado en uno de los primeros himnos de *Mestre Irineu, Papai Samuel*, que dice:

---

<sup>19</sup> El artículo completo puede encontrarse en la página web Universo Místico, en el link: <http://www.universomistico.org/s/xamas-urbanos.html>

*Papai Samuel me chama  
Para dizer o que queria  
Para eu viver eternamente  
Junto a Virgem Maria (...)*

Pisei no primeiro degrau  
Para seguir com firmeza  
Dentro do meu coração  
O primor, tanta beleza.

Papá Samuel me llama  
Para decir lo que quería  
Para yo vivir eternamente  
Junto a la Virgen María

Pisé en el primer escalón  
Para seguir con firmeza  
Dentro de mi corazón  
El primor, tanta belleza

Himno *Papai Samuel*, Himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

Juarez Duarte Bomfim (2015) hizo un estudio sobre los himnos de *Mestre Irineu* en donde los analiza y discute algunos aspectos importantes. Al contrario de la revista *Carta Capital*, Bomfim considera que al Samuel que se refiere es al profeta hebreo Samuel. De cualquier, independientemente de quién sea el personaje al que se refiere el himno, sí es llamativo el apellido del *Pajé*, llamado *Samuel Piyanko*, a causa de la relativa similitud entre las palabras *Piyanko* y *Pizango*.

Hemos recogido entonces hasta ahora varias versiones que hablan de la manera en que Mestre Irineu conoció la ayahuasca. En una, es Antonio Costa el que lo lleva donde unos indígenas; en otra, es el mismo Antonio Costa quien inicia a Mestre Irineu en los secretos de la bebida. Luego aparece el personaje de Pizango, un indígena que no queda muy claro si es un espíritu o es un personaje físico. Y por último, las narraciones que refieren Labate y Coutinho y que aparecen en los medios, en donde los posible iniciadores de Mestre Irineu, habrían sido, o bien el *Pajé Huni Kuni Sueiro*, o el *Pajé Samuel Piyanko* del pueblo *Ashaninka*.

Cada una de estas versiones tendrá una serie de implicaciones y revela momentos históricos particulares y maneras que tienen los seguidores del Santo Daime de concebir el origen y trayecto de su doctrina.

Para el caso de los relatos de Luiz Mendez y su hijo Saturnino, Mac Rae y Moreira nos llaman la atención sobre el rumor que llega a Mestre Irineu en el que le dicen que con la bebida se invocan fuerzas demoniacas. Según estos autores, esta concepción de lo indígena como demoniaco sería un reflejo de las concepciones de aquella época y la satanización de la ayahuasca, que llegó a oídos de *Mestre Irineu*, pero que éste descartó una vez probó la bebida.

Sandra Goulart (1996) contrapone este primer relato, en el que Mestre Irineu toma por primera vez con un grupo de indígenas incógnitos, al relato en el que aparece la figura de Pizango o Don Pizango como es llamado en algunos relatos. Para la autora, al igual que para Mac Rae y Moreira, en el primer relato hay una cierta acepción de lo indígena como algo negativo y más específicamente, muestra de alguna manera un grupo de personas que hacen un uso incorrecto de la bebida. En la versión en que Don Pizango es el instructor de *Mestre Irineu*, el conocimiento de éste último se ve legitimado por el indígena peruano. Acá, la cultura indígena aparece como la

original detentora del saber de la bebida, y tal sabiduría es transmitida a *Mestre Irineu*. Según el relato de João Rodrigues, el saber de Pizango vendría desde el rey Inca, que a su vez habría recibido su conocimiento del rey Huascar, el imperio Inca.

Tampoco la fecha en que ocurrió el hecho queda demasiado clara. João Rodrigues afirma que fue cerca a 1918. Moreira y Mac Rae (2011) consideran que el período de iniciación de Mestre Irineu, que involucra el primer contacto con la ayahuasca y las posteriores dietas y revelación, debió haber ocurrido entre 1914 y 1916. Isabela Oliveira (2007), también ubica el primer contacto de Mestre Irineu con la ayahuasca alrededor de 1914, y señala que hay relatos que sitúan el evento en 1912. Este primer contacto habría tenido lugar entre las ciudades de Brasileia (Brasil), Cobija (Bolivia), y los cultivos de caucho del Perú (Mac Rae y Moreira, 2011).

Frente a lo que sucedió una vez Mestre Irineu tomó la ayahuasca hay un poco más de consenso. El relato de Luiz Mendez señala que en cuanto los indígenas comenzaron a hacer sus cantos, Mestre Irineu pensó que era el diablo a quien estaban llamando, pero inmediatamente comenzó a ver cruces por todas partes. Luego de ver estas cruces, dice Luiz Mendez:

*El Mestre comenzó a analizar: el diablo tiene miedo de la cruz y en la medida que yo llamo por él, aparecen cruces. Hay algo ahí... El pidió ver una serie de cosas. Todo lo que él quería, él puede ver. Eso lo impresionó bastante. Y así fue la primera vez... (Tomado de [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org), visto: Abril 24 de 2016)*

Esta es la misma versión que Inca, dirigente de la iglesia de Santo Daime en Medellín, *Céu Córdor – Águia*, ha contado en algunas ocasiones, antes de comenzar los trabajos, para quienes llegan por primera vez.

*[ un amigo ] Le dijo que fuera tomar una bebida que era una cosa que tomaban los Indios, que era una cosa del diablo, y él dijo, bueno si es una cosa buena la llevo al Brasil, y si no, pues no, y se fue para allá. Entonces resulta que en esa primera toma él veía esta cruz (señala el Cruzeiro) que tiene dos brazos. Esa es la cruz de Caravaca, que es una cruz que viene del tiempo de los templarios. Es una cruz muy poderosa. (Inca Ramírez, grabación Diciembre 14 /2014)*

La cruz de Caravaca es uno de los símbolos más representativos del Santo Daime en la actualidad, y es conocida como *Cruzeiro*. Esta cruz, que consta de un eje vertical y dos horizontales, según el relato de Inca, es la misma cruz que *Mestre Irineu* vio durante su primer contacto con la bebida. Es importante resaltar que es la cruz la que da confianza a *Mestre Irineu* frente al enteógeno, mostrándole el carácter sagrado del ritual, en oposición a la idea inicial de que sería un ritual en que se invocaba a las fuerzas diabólicas.

Según aparece en la página virtual de la Real e Ilustre Cofradía de la Santísima y Vera Cruz de Caravaca, agrupación de devotos que desde su aparición en el siglo XIII, se dedica a la custodia y la reverencia a la cruz de Caravaca, llamada Vera cruz por haber sido declarada como verdadera. Dice en el portal web de esta agrupación:

*La Cruz de Caravaca es un Lignum Crucis, es decir, un leño de la Cruz. Se compone de tres astillas pertenecientes al madero en donde murió Jesucristo, y que están contenidas dentro del relicario de doble brazo horizontal (...) Se trata de una cruz oriental, perteneciente al Patriarca de Jerusalén, y que está en el recinto de Caravaca, antiguo alcázar musulmán y después cristiano, desde 1232 aproximadamente. Desde el mismo siglo XIII se fundamenta y se extiende por los limosneros y romanceros la tradición de la misteriosa Aparición de la Cruz, al inicio de la misa del sacerdote prisionero Pérez Chirinos, en presencia del sayid musulmán Abu- Zait y de su corte, la cual motivó su conversión al cristianismo, simbolizando la narración la caída del*

*poder almohade en el Al-Andalus*. (Tomado de [www.lacruzdecaravaca.es](http://www.lacruzdecaravaca.es), visto: 27 de Octubre de 2015)

La cruz debe su nombre, Caravaca, a que fue la ciudad en donde misteriosamente apareció la cruz proveniente desde Israel, y que debe sus poderes tal vez no sólo a su aparición milagrosa, sino también a que al parecer posee tres astillas de la cruz original en la que fue crucificado Jesús. La aparición de la cruz se dio durante la invasión árabe a la península ibérica, y en la misma página se narra que cuando el sacerdote preso se disponía a realizar la misa, notó que tenía todo menos el crucifijo. En ese momento aparecieron dos ángeles con la cruz de Caravaca.

No se sabe con certeza si *Mestre Irineu* conocía o no este símbolo antes de tomar por primera vez la ayahuasca, pero sí es claro que fue adoptado por él como estandarte de su doctrina. La importancia de este símbolo para *Mestre Irineu* se ve reflejado no solo en el hecho de que haya sido su primera visión bajo el efecto de la ayahuasca, sino también en el hecho de que el principal himnario del Santo Daime, recibido por *Mestre Irineu*, se llama precisamente *O Cruzeiro*, en clara alusión a la cruz de Caravaca. Frente al significado del *cruzeiro* actualmente, dice Isabela Oliveira que “El significado del segundo trazo del *cruzeiro* según creen algunos adeptos, simboliza la vuelta del Cristo, comprensión compartida por gran parte de los daimistas” (2007, p. 72)

Volviendo al relato, Mac Rae y Moreira (2011), señalan que no se sabe con certeza cuántas veces pudo haber tomado con los indígenas peruanos, que son llamados por los autores, *vegetalistas*, remitiéndose a la tradición de los curanderos indígenas o mestizos. A partir del momento en que *Mestre Irineu* tiene su primer encuentro con la ayahuasca, comienza su periodo de iniciación y preparación con la bebida. Parece ser que después de su primera experiencia siguió con un gran deseo de volver a tomar. Cuenta el relato de Luiz Mendez:

(...) Ahí, Antonio Costa viajó. El Mestre se quedó. En la ansiedad de tomar el Daime, él resolvió preparar. Hizo como Antônio Costa había dicho. Tomó el bejuco, preparó, juntó la hoja, y cocinó. Cuando fue a tomar, él tuvo un recelo. Y resolvió no tomar solo. “Mejor esperar por Antônio Costa”, pensó. Cuando él llegó, el Mestre le ofreció la bebida. Los dos tomaron, Antônio Costa quedó en la sala, el Mestre allá adentro, en el cuarto. Cuando empezaron a mirar, Antônio Costa le dijo “Hay una señora conversando conmigo y ella me dijo que fue su compañera desde que usted salió de Maranhão. Ella te acompañó hasta aquí” El Mestre no entendió, porque él había viajado solo. Preguntó: “¿Cómo es el nombre de ella?” “Ella está diciendo que se llama Clara. Tú prepárate, pues ella misma viene a conversar contigo.”

Terminado el trabajo, él quedó ansioso de tomar otra vez y encontrarse con ella. La siguiente ocasión, después de tomar el Daime, él armó la red [hamaca] de modo que la vista daba acceso a la luna. Parece que estaba llena o casi llena. Era una noche clara, muy bonita. Y cuando él comenzó a mirar mucho, sintió deseos de mirar a la luna. Cuando vio, ella vino aproximándose, hasta quedar bien cerca de él, a la altura del techo de la casa. Y quedó parada. Dentro de la luna, una señora, sentada en una poltrona, muy hermosa y bella. Era tan visible, que se le veía todo definido, hasta las cejas, en los mínimos detalles. Ella le dijo a él: “¿Tú tienes el coraje de llamarme Satanás?” “Ave María, mi señora, de ninguna manera” “Tú crees que alguien ya vio lo que tú estás viendo ahora”, ahí, él vaciló, pensando que estaba viendo lo que los otros ya habían visto. “Tú estás engañado. Lo que tú estás viendo nunca nadie vio. Solo tú. Ahora, dime: ¿Quién tú crees que soy yo? Delante de aquella luz, él dijo “Tú eres la Diosa Universal” “Muy bien. Ahora, tú te vas a someter a una dieta. Para tú poder recibir lo que yo tengo para darte” La dieta era pasar ocho días comiendo yuca sin sal. (Luiz Mendes, 1992. Tomado de Mac Rae y Moreira, 2011, p. 91-92)

Este relato de Luiz Mendez nos muestra los encuentros posteriores de *Mestre Irineu* con el enteógeno, en los que él mismo experimenta con la bebida, el mismo relato también dice en otra parte que Antônio Costa fue quien le indicó verbalmente con qué elementos se preparaba.

Otro símbolo importante que aparece en los relatos de este encuentro es el de la naranja. Se dice que Clara, que también fue identificada con la Virgen de la Concepción, entregó a *Mestre Irineu* una naranja, que es interpretada como un símbolo del mundo, como si ella entregara el mundo en sus manos a este inmigrante *maranhense*. En el relato de Luiz Mendez, se dice que también entregó la naranja a Antônio Gomez, como en símbolo de que cada cual gobernara una mitad del mundo, pero éste se negó a recibir la naranja.

Otros dos símbolos presentes en la historia de este encuentro son la luna nueva y el águila. Mac Rae y Moreira citan un relato del señor Francisco Granjeiro, en el que Clara aparece, dentro de la luna llena, con un águila y una luna nueva dentro de su cabeza:

*(...) Cuando fue el día, él tomó Daime de nuevo, ahí, ella llegó, tomó la naranja y se la entregó en la mano a él. “Toma la naranja, esa naranja, tú eres el dueño de ella”. Ahí él vio la que en la cabeza de ella tenía una luna nueva, y encima de la luna tenía un águila. ¿Cómo puede ser? Y así él vino, fue llegando cerca, para comprender después de muchos trabajos que Clara es la luz. El águila que él vio en la cabeza de ella es la guía. Clara la luz, la guía, el águila es la guía<sup>20</sup>.  
(Tomado de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org), visto: Octubre 27 de 2015)*

Isabela Oliveira (2007), resalta tres aspectos importantes de esta parte del relato de la vida de *Mestre Irineu* y de la formación del Santo Daime. El primero es que el encuentro con Clara sólo vendría en el momento en que la bebida es preparada por *Mestre Irineu* y no antes, indicando

---

<sup>20</sup> En portugués, águila se escribe *águia*. La interpretación que da aquí Granjeiro, que según Mac Rae y Morerira es la misma interpretación dada por Mestre Irineu, es que *águia* significa *a – guia*, en español, la guía.

esto la importancia del proceso de confección adecuado de la bebida como condición para que tenga lugar el encuentro (2007, p. 179). Otro aspecto relevante es que este momento marcó una ruptura con el universo nativo de la ayahuasca, En palabras de Oliveira, “La ayahuasca pasa a estar asociada al contexto cristiano y se desvincula del contexto nativo” (2007, p. 179). Finalmente, un tercer aspecto que resalta la autora viene dado por el carácter de revelación que aquél encuentro trajo consigo.

*La narrativa habla del encuentro del Señor Irineu con la “Diosa Universal”, que podía ser percibida en sus mínimos detalles. Clara no es percibida por él como un espíritu, un alma, más sí como una parte femenina de Dios, como la propia Virgen de la Concepción, hecho que reviste ese encuentro de una cualidad hierofánica, de una importancia singular en la constitución de la religión. Así, en mi interpretación, lo que acontece en ese momento es el encuentro entre un ser humano y lo divino, entre lo terrestre y lo celeste, entre el alma humana y el espíritu divino universal, entre un hijo y su madre espiritual (2007, p. 180 – 181)*

Vemos que, si bien se puede considerar el primer encuentro de Mestre Irineu con la ayahuasca como un punto de quiebre en su historia, el encuentro con Clara, quien pasaría a ser su instructora, es tal vez un punto más crucial incluso, pues ya comienza un proceso de resignificación del enteógeno que daría paso a la formación progresiva y paulatina del Santo Daime.

Clara es identificada con la Virgen de la Concepción y es también llamada *Rainha da Floresta* - Reina de la Selva- (Oliveira, 2007, p.182). Ella es ahora su instructora, no siendo ya Pizango, reforzando la ruptura con el mundo *vegetalista*. Sin embargo hay que aclarar que no se trata de una ruptura total con las prácticas nativas. Muchos elementos provenientes de ese universo perviven a lo largo de la historia de *Mestre Irineu* y del Santo Daime hasta el día de hoy. De

hecho, la primera prueba que la *Rainha da Floresta* da a *Mestre Irineu*, tiene mucho que ver con el mundo *vegetalista* y con lo que se ha denominado genéricamente como chamanismo. Dicha prueba consistió en ocho días en la selva, aislado, sin tener ningún contacto con hombre ni con mujer, comiendo yuca sin sal, tomando apenas agua o infusión de citronela y trabajando en la extracción del latex (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 96)

Durante aquél periodo de aislamiento, *Mestre Irineu* pasó por duras pruebas en la selva. Se dice que tuvo visiones terroríficas que espantaba haciendo disparos al aire con una escopeta que llevaba. También, cuenta Luiz Mendez, su compañero *Antônio Costa* intentó poner sal en la yuca de *Irineu* para probarlo. Sin embargo, se arrepintió justo cuando iba a poner la sal, desistiendo de la idea. Cuando fue a entregarle la yuca, *Mestre Irineu* le comentó que sabía que él había pensado en echarle sal en su yuca, y *Antônio Costa* le dijo: “Veo que estás aprendiendo algo...”.

Este periodo en la selva estuvo cargado de numerosos sucesos que marcarían el carácter de *Mestre Irineu* e implicaría un cambio en su condición vital. Luiz Mendez comenta en su relato:

*El Mestre tomó Daime solo en el primer día de la dieta. Cuando pasaron tres días, ya estaba mirando continuamente. Era tanta como que llegó a recelar. Con su escopeta, él daba tiros para lo alto, en medio de la selva. Algunos dicen que este fue el origen de la quema de fuegos [artificiales] durante el trabajo. El estruendo de los tiros lo confortaba... fueron muchas probaciones. Los palos tomaban vida. Las apariciones lo perturbaban. Él llegó a ver la falda de una mujer, a pesar de que allí no hubiese mujer. Llegó a tener contacto directo con los animales. Los animales llegaban cerca de él. Fue como Cristo en el desierto y sus cuarenta días de probación. Para el Mestre ya fue más fácil, pues él tenía yuca. (Tomado de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org) visto: Octubre 28 de 2014)*

En este fragmento del relato de Luiz Mendez, el periodo de aislamiento al que fue sometido *Mestre Irineu*, es comparado con el periodo de retiro de Jesús en el desierto durante 40 días. En ambos casos se trata de un periodo de aislamiento y ruptura del contacto con otras personas, que además llevó consigo una serie de pruebas y la experiencia del contacto con lo que podríamos denominar, otros planos o dimensiones, a través de un estado no ordinario de consciencia causado en este caso por la dosis o las dosis de ayahuasca que tomó el primer día de su retiro,

Para Claudio Alvarez Ferreira, quien hizo un estudio sobre las relaciones del Santo Daime con el cristianismo y el chamanismo, esta parte de la vida de *Mestre Irineu* coincide en varios aspectos con los rituales de paso de los chamanes:

*Muchos son los aspectos que aproximan de Raimundo Irineu Serra a un rito de pasaje chamánico. El acto de ser escogido, el ayuno y las interdicciones, las experiencias extáticas estableciéndose como un proceso de aprendizaje de secretos inmateriales, y finalmente, el surgimiento de un nuevo ser iniciado. Todos son elementos que remiten a la iniciación de los tradicionales curadores indígenas. (2008, p.21- 22)*

El proceso de aprendizaje durante este aislamiento en la selva, significó la revelación, al final de este periodo de ocho días, de la totalidad de la misión de *Mestre Irineu*, y la entrega de sus capacidades como curador. En últimas, significó el nacimiento de un nuevo ser. El episodio en que *Mestre Irineu* logra saber que su compañero *Antônio Costa* había intentado agregar sal a su yuca, muestra cómo él había desarrollado una cierta capacidad extrasensorial durante su aislamiento, lo que mostraba que, como le dijo *Antônio*, “ya estaba aprendiendo algo...”.

Algunos seguidores de *Mestre Irineu* como Luiz Méndez, afirman que después de este periodo, la Virgen de la Concepción le entregó el gobierno del mundo, y de nuevo aparece el símbolo de la naranja como representación del globo terráqueo que le fue entregado en sus manos.

*El Mestre pasó por la dieta los ocho días justamente para ella llegar y entregar a él el dominio de este mundo – y es bueno que la gente no dude, porque la verdad es esa – y de todo lugar. Es un gran dominador. Ahí fue cuando ella trajo todo eso en forma de una naranja y entregó a él. Él conversó, en charla con ella, ella se dispuso, le preguntó a él qué era lo que más quería tener en el mundo, que ella estaría allí para darle las posibilidades, las condiciones para hacer de él lo que él pidiera. Él fue y le pidió a ella que hiciera de él uno de los mejores curadores del mundo. Ella dijo: “Pediste bien, pero es preciso también tú saber que no vas a ganar dinero con eso, no es para ganar dinero”. Él dijo: “Pues, madre mía, es justamente por eso que yo estoy aceptando, porque yo no quiero ganar dinero con eso” Ella dijo: “Entonces en esas condiciones está en tus manos. Pero incluso voy a advertirte: vas a tener mucho trabajo, son muchas las dolencias, cada una es un diagnóstico diferente, consecuentemente es un remedio también diferente (...)” Ahí él fue con toda la sabiduría que se concentraba en él en ese momento y dijo: “Madre mía, todo lo que sea preciso que haya, ¿será que la señora no puede concentrarlo todo dentro de esta bebida? (Tomado de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org), visto: Octubre 27 de 2015)*

Así, sería entonces éste un nuevo momento para *Mestre Irineu*, sobre el cual ocurre una transformación producto del encuentro con su instructora y del cumplimiento de sus órdenes. Le es entregado el mundo en sus manos para que lo domine y es convertido en un gran curador. La herramienta que a partir de este momento usará para curar será la ayahuasca, pues allí está contenido todo, por petición de *Mestre Irineu* a la Virgen de la Concepción.

No fue solo *Mestre Irineu* quien cambió su condición ontológica, sino también la ayahuasca, pues la Virgen también le enseñó un nuevo nombre para llamar la bebida: *Dai-me*, que traducido

al español significa, literalmente, dame. Se trata de un verbo que se refiere a la acción de pedir. *Dai-me força e Dai-me amor* – Dame fuerza y dame amor - , así dice el himno 47 del himnario *O Cruzeiro* de *Mestre Irineu*, haciendo un pedido de fuerza y amor mediante el canto.

El nombre de la bebida no fue el único término modificado por *Mestre Irineu*, muchos otros nuevos términos fueron introducidos, lo cual obedeció a diferentes circunstancias, como dicen Mac Rae y Moreira:

*Sugerimos que esa mudanza de ciertos términos, entonces usuales, talvez reflejase un deseo de evitar las connotaciones peyorativas entonces atribuidas a elementos culturales asociados a las tradiciones indígenas o caboclas.*

*Además de esa recomendación evidenciar un esfuerzo de Irineu en la construcción de una identidad propia para su nuevo uso de la bebida, debemos recordar el contexto sociopolítico de la época, enfrentado por él, en el cual sus prácticas religiosas y el uso de la ayahuasca podrían ser encuadrados en los artículos del código penal vigente. De este modo, sin descartar su aspecto profético, el cambio de nombre de ayahuasca para “dai-me”, de borrachera (el efecto) para afluido, y de Mariri (el bejuco) para “Jagube” y de mescla o chacrona (la hoja) para “rainha”, daba más respetabilidad y protección al grupo de Antônio Costa e Irineu. (2011, p. 101 – 102)*

Como resulta evidente en el apartado citado, los autores plantean la posibilidad de que el cambio en los términos se deba a una necesidad de alejarse del estigmatizado e incluso ilegal contexto original del uso de la ayahuasca, esto, “sin descartar su aspecto profético”, como dicen los autores. De cualquier manera se trata de una interpretación política y cultural del fenómeno, que tiene más en cuenta los aspectos contextuales que los trascendentales.

Estos aspectos trascendentales o “proféticos”, como dirían Moreira y Mac Rae, del cambio en los términos se puede encontrar de una manera más clara en los testimonios ofrecidos por los

seguidores de *Mestre Irineu*, para quienes el cambio del nombre *ayahuasca* a *Daime*, habría implicado un cambio en el carácter o manera de ser de la bebida como tal, pasando de ser una bebida salvaje, a una bebida “con doctrina”. Este cambio incluso se entiende a veces como una especie de refinamiento de la bebida, como se entiende en el relato del señor João Rodrigues: “*Hasta ahí era una bebida totalmente bruta. Solo hombres tenían el derecho de tomar. Él procuró especializarla, y se dedicó realmente*” (tomado de [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org) visto: Octubre 27 de 2015)

No se tiene muy claro si fue durante el primer encuentro de *Mestre Irineu* con la Virgen de la Concepción o después de la dieta en la selva, en que llegó a *Mestre Irineu* el primer himno, un canto llamado *Lua Branca* - Luna blanca -. El relato de Luiz Mendez recogido por la historiadora Véra Fróes, narra una versión de la entrega de este himno:

*Él, en esa época, solo sabía unos chamados<sup>21</sup> silvados. Ella dijo:*

- *Mira, te voy a dar unos himnos, tu vas a dejar ese negocio de silvar para aprender a cantar.*

- *¡Ah! No haga eso mi señora, que yo no canto nada.*

- *Pero yo te enseño, afirmó ella.*

*Cuando un día él estaba mirando para la luna y ella dijo para él:*

- *Ahora tú vas a cantar.*

- *¿Pero cómo yo voy a cantar? Es muy difícil...*

- *Tú vas a aprender, yo te enseño, abre la boca.*

- *Abra la boca ¿No estoy mandando?*

---

<sup>21</sup> Los *chamados* - llamados - son cantos con los que se invoca seres para la curación de los presentes en las sesiones de ayahuasca. Más adelante, cuando se hable de las primeras sesiones del Santo Daime, se ampliará el tema.

*Él abrió la boca y disparó cantando Lua Branca, el primer himno, recibido en la selva de Perú.  
(Fróes, 1983, p. 25)*

Es importante recordar aquí que el himno tiene la connotación de ser recibido y no se trata de una composición o invención propia de la persona que lo recibe. Así pues, se trata de un fenómeno pasivo, en que el individuo solo recibe algo que llega desde el mundo espiritual. Este concepto es bastante importante al hablar del Santo Daime, pues no solo aparece cuando hablamos de los himnos, sino que aplica para la totalidad del proceso de formación del Santo Daime, que fue, en palabras de sus adeptos, una doctrina recibida.

A continuación reproduzco un fragmento del primer himno recibido por *Mestre Irineu*, el himno *Lua Branca*:

*Deus te salve, oh! Lua Branca*

*Da luz tão prateada*

*Tu sois minha Protetora*

*De Deus tu sois estimada*

*Oh! Mãe Divina do coração*

*Lá nas alturas onde estás*

*Minha Mãe lá no Céu*

*Dai-me o perdão...*

Dios te salve oh Luna blanca

De luz tan plateada

Tu eres mi protectora

De Dios tú eres estimada

Oh madre divina del corazón  
Allá en las alturas donde estás  
Madre mía, allá en el cielo  
Dame el perdón...

Himno *Lua Branca*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

La aparición de este primer himno implicaría, según la historiadora Isabela Oliveira, el comienzo del Santo Daime, ya que los himnos son los contenedores del *corpus* semántico de esta doctrina (2007, p. 211) Este primer himno es sobre todo una loa a la Virgen Maria, que además es asociada a la figura de la luna, y que aparece allí como una madre, como una flor bella y delicada, y también como una abogada.

Entre 1916 y 1917, *Mestre Irineu* junto con Antonio Costa y su hermano André Costa, fundaron el *Circulo de Regeneração e Fé* - Circulo de Regeneración y fe -. Conocido también por sus iniciales (CRF), fue un centro fundado en la ciudad de Brasileia compuesta en su mayoría por negros provenientes de la región de *Maranhão*. El presidente de este centro era Antônio Costa; el vicepresidente, su hermano André Costa. No se sabe a ciencia cierta qué cargo ocupó *Mestre Irineu* en esta organización. (*Mac Rae y Moreira, 2011, p. 104*)

Lo que se sabe es que en estas reuniones se hacía uso del Daime y que estas sesiones incluían la recepción de mensajes de entidades espirituales. Acerca de las sesiones allí realizadas, afirma Jesús Costa, nieto de Antônio Costa, en entrevista con Mac Rae y Moreira:

*(...) En esas sesiones que eran hechas allá, con mi padre y mi madre, ellos recibían un tipo de mensaje o “práctica”. El llama de “práctica”. Eran orientaciones pasadas por el espíritu. Aquello era un tipo de reglamento que se debía seguir. Toda sesión tenía eso (...) La Reina de la*

*Selva era una denominación que era dada a Nuestra Señora. Generalmente ella tenía mucho mensaje. Venía directamente de ella, la Reina de la Selva. Cuando terminaba el mensaje ella firmaba, la reina de la selva(...) en la mesa de ellos tenía lapicero, tenían papel, tenían todo (...) ellos se concentraban. Ahí mi abuelo iba recibiendo e iba pasando para el secretario y el secretario iba escribiendo (...). Ahí firmaba la Reina de la Floresta. (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 106)*

El énfasis que al parecer ponían a la comunicación con los espíritus, evidencia para Mac Rae y Moreira una fuerte influencia espiritista dentro de este grupo. En este centro también se hacían consultas con las entidades espirituales, en las que las personas iban a buscar soluciones a situaciones difíciles o a problemas de salud. Las entidades entonces, a través de una persona designada, recetaban a los consultantes remedios naturales y también de farmacias (2011, p.109) También se sabe que estaban organizados internamente con una estructura similar a la militar, con títulos que tenían los miembros, como mariscal, general, mayor, teniente, sargento, de acuerdo a su lugar dentro de la jerarquía.

A causa del uso de la ayahuasca – una sustancia prohibida en aquel momento en el Acre -, y de ser acusados de brujería, el grupo sufría de fuertes persecuciones por parte del clero y de la policía, lo que lo obligó a ser un grupo itinerante, que hacía sus sesiones en distintos lugares cada vez y que debía hacer pasar sus sesiones espirituales, por simples fiestas de baile para despistar a la policía que los perseguía. (Mac Rae y Moreira, 2011, p.105)

Frente a la salida de *Mestre Irineu* de aquél centro hay diferentes versiones. Mac Rae y Moreira recogen tres de ellas. En una, *Antônio Costa* y su hermano *André Costa*, habrían hecho acusaciones de manejos regulares de las contribuciones a *Mestre Irineu*, esto indignó al acusado y por eso decidió separarse. En otra versión, es *Mestre Irineu* quien habría acusado a *Antônio*

Costa por no rendir cuentas acerca de las contribuciones. Una tercera teoría, sostiene que la separación se habría dado a causa de una disputa por la dirigencia del centro (2011, p.125) El *Circulo de Regeneração e fé* siguió en funcionamiento hasta el año 1943.

La salida de *Mestre Irineu* de Brasileia implicó no solo su ruptura con el CRF, sino que también implicó abandonar la actividad cauchera que realizaba en aquella ciudad. También, su salida tajo consigo la separación de su compañera sentimental en ese momento, la señora Rosa Amorim. Con quien tuvo dos hijos; un hombre, y una mujer que murió con un poco más de un año de vida.

Irineu llegó el 2 de Enero de 1920 a Rio Branco, y el 5 de Enero se presentó ante las fuerzas policiales para prestar allí sus servicios. En la policía de Rio Branco estuvo durante 9 años. Allí conoció a quienes más tarde fueron sus primeros seguidores, Germano Guilherme y João Pereira, quienes también pertenecían a la policía de Rio Branco. Se dice que mientras estuvo en la policía, entre 1920 y 1929, *Mestre Irineu* continuó haciendo uso del Daime, esta vez sin persecución policial, aunque no se sabe con precisión si lo hacía de manera solitaria o con indígenas o curanderos de la zona. Luego de salir de la policía, *Mestre Irineu* se dedicó por un tiempo a ser operario en la construcción de obras del gobierno, y luego, en 1932, se dedicó por completo a la agricultura en una tierra que había adquirido a las afueras de Rio Branco conocido como Vila Ivonete, que el gobierno estaba dando a agricultores y excaucheros para que formaran colonias (Mac Rae y Moreira, 2011)

Podemos considerar que aquí llega la etapa de iniciación y aprendizaje de *Mestre Irineu*, primero en las selvas con los *caboclos* o con los indígenas, y después con su amigo Antônio Costa en el *Circulo de Regeneração e fé*. Hasta este momento, *Mestre Irineu*, si bien ya ha recibido la

revelación de su misión, no es propiamente un líder aún. Seguramente todavía no se le ha dado el título de *Mestre* o de *Padrinho*. Esto sólo llegará diez años después de su llegada a Rio Branco, en 1930, que fue cuando *Mestre Irineu* comenzó a realizar sus propias sesiones con el Daime. Para esta época tenía 38 años.

### **3.2 El proceso de formación del Santo Daime**

José das Neves, uno de los más antiguos seguidores de *Mestre Irineu*, nos cuenta sobre la primera sesión de lo que hoy conocemos como Santo Daime, presidida por *Mestre Irineu*, en la que participaron tres personas. Fue realizada según su relato el 26 de Mayo de 1930.

*Fue en el día 26 de mayo de 1930 que comencé este trabajo con él y trabajamos juntos hasta su fallecimiento, 41 años y 41 días, exactamente. En aquél tiempo, no había farda y ese trabajo fue de concentração. Eran tres personas. Nuestro trabajo comenzó con una clase. Junta cuatro o cinco niños, haz una salón y va enseñando y van llegando más niños, llegan las enseñanzas cada día que pasa. El profesor va indicando cómo es, el alumno va aprendiendo la carta de ABC. En aquél tiempo era el comienzo de todo. De 1935 a 1940 es que el Mestre va desenvolviendo y recibiendo los valores de la doctrina, los himnos y la música que viene del astral. Nada es inventado. Antes no había ese trabajo en Rio Branco, era un secreto de la selva, el Mestre Irineu abrió el conocimiento para otras personas hasta llegar a la situación en que está hoy. (Tomado de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org), Octubre 28 de 2015)*

Uno de los aspectos para resaltar del relato del señor José das Neves, es que sus palabras nos dejan ver que lo que hoy conocemos como Daime o Santo Daime, no fue entregado a *Mestre Irineu* en una revelación única, sino en un proceso de revelaciones paulatinas que iba recibiendo poco a poco. Esto quiere decir no fue desde el comienzo de la manera en que lo conocemos actualmente, con sus uniformes, bailes, instrumentos, normas, himnos, sino que más bien se trató

de una revelación paulatina, en la que poco a poco *Mestre Irineu* fue recibiendo de su instructora, la Virgen de la Concepción, los elementos que irían a componer su doctrina.

El Santo Daime entonces, con su simbología, su ritualidad y sus prácticas, no fue creado o inventado, sino que fue *recibido* por una persona, por un Brasileiro conocido como *Mestre Irineu*. “Recibir” es tal vez el verbo más adecuado para describir el proceso mediante el cual el Santo Daime se fue formando, y es también el término utilizado por los miembros del Santo Daime ( como lo muestra el relato de José das Neves), pues se trataba de instrucciones o indicaciones que llegaban desde el mundo espiritual a *Mestre Irineu*, quien actuaba más como un vehículo de las instrucciones de algo o alguien que no era él mismo, que como un creador que estuviera haciendo de acuerdo a su propio juicio. El señor João Rodrigues expresa esta idea claramente en una entrevista realizada por Isabela Oliveira en la que éste afirma: “... él [Mestre Irineu] siempre trabajó en las órdenes de ella [Virgen de la Concepción]. Él nunca hizo cosa de la cabeza de él” (2007, p.216)



**Mapa político del Estado de Acre.**

Tomado de: <http://www.guianet.com.br/ac/mapaac.htm>

Otro elemento que se desprende del relato de José das Neves, es que los trabajos de *Mestre Irineu* con el Daime consistían en un principio en sesiones de concentración. Respecto a estas primeras sesiones realizadas por *Mestre Irineu*, dice Isabela Oliveira:

*En la década del 30, periodo inicial de la conformación de la religión, el Señor Irineu se tornará ampliamente conocido en la incipiente ciudad de Rio Branco como un gran curador y “Chefe da Huasca” – Jefe de la Huasca<sup>22</sup> -. Inicialmente, las sesiones de cura de la bebida eran realizadas en su propia casa, generalmente en los días miércoles, cuando, entonces, la bebida era servida para los participantes y para los enfermos. Se procedía a un periodo de aproximadamente hora y media de concentración mental en beneficio de las personas necesitadas. Generalmente eran realizadas tres sesiones en tres Miércoles consecutivos con el objetivo de alcanzar la cura de los enfermos.*

*En los primeros años de la de los 30, cuando los himnos aún no hacían parte de los trabajos espirituales de la religión, era común que el Señor Irineu hiciese algunos “chamados”, silvados o que, en la comprensión de los seguidores, tenían el poder de modular la fuerza fluídica de la bebida, llamando la presencia de diferentes entidades. (1997, p. 107)*

Oliveira nos habla entonces de unas sesiones de concentración enfocadas a la cura, con periodos de silencio en los que se buscaba la sanación de los enfermos mediante la concentración mental en la cura de la persona y el uso de “*Chamados*” - *Llamados* -, unos cantos utilizadas para llamar a los seres espirituales encargados de la cura de los presentes y de modular la fuerza de la ayahuasca.

---

<sup>22</sup> *Huasca* es una manera de denominar la ayahuasca.

En una entrevista realizada a *Dona*<sup>23</sup> *Precília Riberos* por Antônio Macedo, y citada por Mac Era y Moreira, ésta habla también de las primeras sesiones de *Mestre Irineu* y de los *chamados* que allí eran ejecutados. Cabe anotar que a la única persona que *Mestre Irineu* enseñó sus *chamados*, fue a *Dona Precília*, quien además hacía las veces de ser su secretaria y la guardiana de su himnario. Dice *Dona Precília*:

*Los miércoles era el servicio de concentración. Comenzó por las concentraciones. Los miércoles todo el mundo concentrado; el Mestre trabajando en beneficio de aquella persona que estuviese necesitado, que estuviese presente o ausente. Pero él estaba trabajando en aquél beneficio, todo el mundo también concentrado, también con aquél fin. Entonces, en aquella época tenía aquellos chamados, de cura. Él llamaba, silenciosamente, él llamaba allí mismo. Dentro de la concentración él recibía la cura de aquella persona o cómo podía ser [...]. El chamado de cura la gente no puede andar cantando, no, “chamado” de cura es cosa muy silenciosa... (Mac Rae y Moreria, 2011, p. 133)*

Según la historiadora Isabela Oliveira, esta utilización predominante de los “*chamados*” remite a la tradición de los curanderos e indígenas con los que *Mestre Irineu* conoció la ayahuasca.

*Pienso que esas canciones pueden haber sido aprendidas por él a lo largo de su conocimiento de la Ayahuasca, en el contexto nativo, donde el consumo de la bebida se asocia a la ejecución de cánticos simples, conocidos genéricamente como ícaros. (...) también considero que los llamados ejecutados por el señor Irineu durante las sesiones de cura también pueden ser frutos de su aprendizaje individual consumiendo la Ayahuasca. Así, la presencia de esos llamados en el inicio de sus trabajos con la bebida revela una continuidad cultural con el universo amazónico. (2007, p. 98)*

---

<sup>23</sup> *Dona* es el equivalente de Doña en español y se usa de la misma manera para denotar cierto respeto.

Los investigadores Mac Rae y Moreira (2011) encontraron que las entidades o seres espirituales invocados en aquellos *chamados* realizados, así como las formas de uso y ritmos, revelan una influencia de los ícaros de los curanderos peruanos como ya habría dicho Isabela Oliveira, de la cultura indígena de la familia lingüística indígena Pano presente en la Amazonía brasilera (Pakaconxinawá), y de los indígenas Tupi presentes en la tierra natal de *Mestre Irineu, Maranhão*. También entre los seres invocados en esos *chamados* aparecen algunos con títulos reales, lo que muestra que tal vez hayan sido recibidos mientras estuvo en el *Círculo de Regeneração e fé*. Igualmente, hay una influencia africana en estos primeros cantos, según indican los autores (2011, p. 137 – 139), que además nos dan una lista de los nombres de algunos *chamados* que lograron recopilar en su proceso investigativo:

1. *Princesa Tremira (silvado) [Círculo de Regeneração e fé]*
  2. *Pakaconshinawá (silvado o cantado) [Influencia familia lingüística Pano]*
  3. *Canarinho (silvado).*
  4. *Tamaracá. [Influencia Tupi]*
  5. *Manacá. [Influencia Tupi]*
  6. *Senso-cheiroso ou Senso-perfumoso.*
  7. *Família Real.*
  8. *Rei Titango.*
  9. *Rei Tituma.*
  10. *Rei Agarrube.*
  11. *Maraximbé. [Influencia Tupi]*
  12. *Amansador.*
- (2011, p. 137)

Estos *chamados*, como ya se dijo, tenían un carácter secreto por lo que actualmente no son muy difundidos entre los daimistas. Durante mi trabajo de campo, en Colombia y en Brasil, no llegué a escuchar llamados de estos, aunque sí algunos nombres de estas entidades que aparecen en los himnos, como Rey Titango, Rey Tituma y Rey Agarrube que son mencionados en el himno número 64 del himnario *O Cruzeiro* de Mestre Irineu. *Maraximbé* que aparece en los himnos 60 y 104 del himnario *O Cruzeiroinho* de *Padrinho Alfredo*, hijo del *Padrinho Sebastião* y actual comandante del ICEFLU, la institución que más centros del Santo Daime abarca en la actualidad y a la que más adelante nos referiremos en mayor profundidad.

*Mestre Irineu* actuaba como un curador entonces, o un curandero si se quiere, que se valía del Daime y de los cantos para hacer sus curas. Sin embargo, también nos informan los investigadores, que *Mestre Irineu* en numerosas ocasiones recibía remedios para las personas que los procuraban en busca de ayuda; estos remedios podían ser de plantas, aceites, o bien podían ser medicamentos de farmacia. En una ocasión incluso, se relata la recomendación de *Mestre Irineu* a un enfermo con un piedra en la uretra, desahuciado por los médicos, de tomar el caldo de la cocción de huesos de buey, lo cual al parecer funcionó perfectamente (Oliveira, 2007, p. 198)

Tal vez fue por estos casos que su fama como curandero creció fuertemente en la ciudad de Rio Branco en entre 1930 y 1940, como bien afirmó Isabela Oliveira en el apartado que ya he citado anteriormente. No se puede olvidar que en el momento en que la Virgen de la Concepción, se presentó a *Mestre Irineu*, éste le dijo a ella que quería ser un gran curador, a lo cual ella accedió. Esta vocación de cura, puede decirse que hasta el día de hoy está presente en el Santo Daime de una manera bastante importante.

El uso del tabaco también era común en los inicios del Santo Daime, se dice que *Mestre Irineu* “*El buen ayahuasquero usa tabaco*”. También era común el uso del rapé durante los *feitios*, o rituales de preparación la bebida (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 140) De esta manera, vemos hasta el momento, un tipo de trabajo espiritual bastante cercano a las raíces indígenas, con el uso de *chamados*, y la combinación del *Daime* con otras plantas como el tabaco.

A partir de 1930 la doctrina de *Mestre Irineu* fue formándose lentamente a medida que él iba recibiendo nuevas instrucciones. Como bien dice el relato del señor Zé das Neves que ya he citado: “*Eran tres personas. Nuestro trabajo comenzó con una clase. Junta cuatro o cinco niños, haz una aula y va enseñando y van llegando más niños, llegan las enseñanzas cada día que pasa. El profesor va indicando cómo es, el alumno va aprendiendo la carta de ABC*”. Así, a modo de escuela, el Santo Daime fue creciendo mientras iban llegando más y más *crianças - niños-* a las aulas de *Mestre Irineu* para aprender el ABC.

Los elementos indígenas poco a poco fueron cediendo para dar predominancia a elementos que podríamos llamar propios, o también de un tinte más cristiano. En este proceso jugaron un papel predominante los himnos. Estos llegaron al punto de reemplazar el uso de los *chamados*, siendo que estos últimos, como ya se dijo, tienen un carácter más secreto e individual, además de estar enfocados a la invocación de seres y a la curación, mientras que los himnos tienen un carácter de ejecución colectivo y un contenido enfocado a diversas temáticas como la adoración y la instrucción moral, sin abandonar el llamado a seres o entidades sobrenaturales.

*Mestre Irineu* tenía un himno, *Lua Branca*, que había recibido en uno de sus primeros encuentros con la ayahuasca en la selva. Después sus primeros seguidores, llamados también *companheiros - compañeros -*, comenzaron a recibir himnos también. Esto permitió que se realizara después de

un tiempo la primera sesión de *hinario* - himnario-, en la que se cantaban una y otra vez los primeros nueve himnos que sumaban entre *Mestre Irineu* y sus seguidores. Isabela Oliveira recoge un relato de la señora *Dona Precília Ribero* en que ésta nos habla de los primeros himnarios:

*De ahí fue saliendo el himnario (del señor Irineu). Con unos dos o tres meses o más de que llegamos allá. Ahí fue saliendo Tuperci, Ripi, Tarumim<sup>24</sup>(...) Después dos hermanos que ya venían acompañándolo a él desde lejos, Germano Guilherme y João Pereira, cada uno apareció con dos himnos también. Cuando él tenía cinco hmnos, Germano Guilherme tenía dos y João Pereira tenía dos. Formaba nueve. Ahí ya era el año 35, aproximándose [el día de] San Juan. (...) Ahí él dijo: “ya podemos hacer un himnario. Un San Juan. Una fiesta de San Juan bien animada, bien divertida”. Pero la casa de él era pequeña (...) El comienzo de él fue muy pobre, pero de ahí se fue levantando, levantando. Ahí el señor Damião fue y le dijo a él: “mira, si el señor quiere lo hace en mi casa”. Que era cerca de la casa de él. (...) Entonces él (Sr. Irineu) dijo: “Entonces vamos a hacer”. Ahí todo el mundo se animó...*

*Ahí se organizó todo el mundo. “Vamos allá a hacer el himnario”. ¿Con nueve himnos cantar una noche todita? Se cantó la noche toda. (...) En San Juan de 1935 fue el primer himnario que se hizo. ¿y había farda<sup>25</sup>? (pregunta Isabela Oliveria) “No tenía nada (...) era ropa simple. No existía aún la farda. La gente repetía un himno solo, tres veces (...) cuando llegaba al final volvía y comenzaba de nuevo (...) Sé que amaneció el día con esos nueve himnos en ese festival de San Juan. De ahí fue continuando, saliendo más himnos y más himnos. De ahí se formó la primera farda... que era diferente. (Oliveira, 2007, p. 210 – 211)*

---

<sup>24</sup> Nombres de los primeros himnos de *Mestre Irineu*.

<sup>25</sup> Farda, literalmente, traduce uniforme.

Poco a poco entonces, como ya he dicho, se fue conformando aquello que hoy conocemos como el Santo Daime. El proceso de la llegada o recepción de los himnos fue continuando. Más personas fueron llegando y más himnos también. Frente a este fenómeno de la llegada de nuevos himnos, nos cuentan los investigadores Mas Rae y Moreira que *Mestre Irineu* comenzó a revisar los himnos que sus seguidores iban recibiendo para ver si eran inventados o realmente recibidos, así mismo, para hacer las correcciones necesarias (2011, p. 165). Uno de los criterios utilizados era que los himnos que recibían sus seguidores no debían contradecir las enseñanzas y principios contenidos en el que es considerado como el himnario base de la doctrina del Santo Daime, *O Cruzeiro*, el himnario de *Mestre Irineu*.

También fueron apareciendo nuevas instrucciones que *Mestre Irineu* recibía e iba implantando en su trabajo. La aparición del uso de los himnos, o de los trabajos de himnario, trajo consigo la implementación de formas de baile y el uso de la maraca. Esta maraca es, desde el principio y hasta la actualidad, un instrumento que consta de una lata con balines metálicos adentro, sujetos con un mango de madera. Esta maraca se toca al mismo ritmo que se va bailando. Según los relatos, fue la Virgen de la Concepción quien enseñó a *Mestre Irineu* el baile y la maraca, para que él le enseñara a sus alumnos, cosa que no fue fácil en un principio, según relata la señora *Adália Granjeiro* en entrevista con Edward Mac Rae:

*Ya estaba con un año por ahí, que la gente estaba por allá, cuando surgió la maraca. Él dijo que recibió orden de la Reina y que era para que el personal bailara y tocara la maraca. Hubo una noche que estaba todo allá, y él llamó a todos para hacer un ensayo de bailado y de maraca. Solo él tenía maraca. Él había mandado a hacer uno para él. Ahí, las mujeres todas fumaban y tenían una latica donde ellas ponían el tabaco adentro para hacer el cigarrillo para fumar o la pipa. Ellas desocuparon la lata y pusieron unos granos de maíz o de frijol dentro, o cualquier cosa que*

*sonara y quedaban balanceando. Todavía me acuerdo de eso. Él reía tanto porque el personal no acertava.*

*Él cantando, allá con la Madrinha Raimunda<sup>26</sup>, y el personal batiendo la lata, y el personal erraba. Se golpeaban unos con otros, unos iban para adelante y otros iban para atrás, y él quedaba riendo y comenzaba todo de nuevo. (...) Era una gracia, él enseñando con toda calma, con aquella alegría, siempre sonriendo, cuando erraba, él quedaba riendo y mandaba a ablandar el cuerpo: “Está con las piernas duras, está todo duro...”. Todo el mundo se reía y él llamaba para comenzar de nuevo. Fue yendo hasta que todo el mundo aprendió. (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 183 – 184)*

Otro elemento que apareció fue el uso de uniformes, llamados *fardas*, que pasaron a utilizar los miembros de su grupo. Con el uso de estos uniformes, vendría una jerarquización de su cuerpo de *fardados* de acuerdo a su antigüedad y al grado de avance espiritual, en un modelo semejante al modelo militar de la época. Dice Isabela Oliveira que esta práctica duró hasta finales de los años 50, y que los grados desde Cabo hasta General, que era *Mestre Irineu* mismo. (2007, p. 232) Este estilo militar no sólo se veía reflejado en el uniforme por las insignias que tenía la persona, sino también en las mismas normas del ritual, que poco a poco iban estructurándose más. Había además un “Estado Mayor”, del cual en un principio únicamente hacían parte los miembros más avanzados dentro de la jerarquía. Luego esto cambió, y todo aquél que tomaba la *farda*, el uniforme, pasaba a formar parte del “Estado Mayor”.

Esta estructura militar nos recuerda a la utilizada en el *Circulo de Regeneração e fe*, primera institución en la que participó *Mestre Irineu*, en donde también se utilizaba la jerarquización militar. Además, no debemos olvidar que *Mestre Irineu* estuvo en varias ocasiones de su vida

---

<sup>26</sup> Se trata de la segunda esposa de *Mestre Irineu*, veinte años mayor que él, de quien luego se separó en 1955. (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 251)

ligado a la vida militar y de la policía; en su juventud en *Maranhão*, en la comisión de límites a su llegada a Acre, y posteriormente, durante nueve años en la ciudad de Rio Branco en donde fue policía.



*Mestre Irineu de farda branca.*

*. Imagen tomada de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org). Visto: 22 de Febrero de 2016*

A esto hay que sumar un detalle importante que nos hacen notar tanto Isabela Oliveira (2007) como Mac Rae y Moreira (2011), y es el contexto militarizado en que se desarrolló el Santo Daime. En primer lugar, el Acre había sido una zona de conflicto pues en un principio era una zona perteneciente a Bolivia que poco a poco fueron ocupando los colonos Brasileños, presentándose diferentes guerras por el territorio, lo que hizo del Acre una zona fuertemente

militarizada. En segundo lugar está la dictadura del señor Getúlio Vargas (1937 – 1945) que daba al escenario social y político en que se desarrolló el Daime, un aire de militarización presente sin duda en esta doctrina desde su comienzo.

Esa progresiva estructuración de los elementos que compondrían su doctrina, trajo consigo frecuentes cambios, por ejemplo, en las *fardas* o uniformes, que pasaron por diversas transformaciones en diferentes momentos. La corbata, por ejemplo, formaba parte del uniforme oficial desde que éste fue implementado, pero fue retirada en el año de 1945 (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 238), para ser utilizada de nuevo después. Elementos como cintas en el pecho de los hombres y rosas en el pecho eran utilizadas anteriormente, pero fueron retiradas por *Mestre Irineu* al final de sus días dejando únicamente una estrella de seis puntas en el pecho de los fardados, sin hacer distinción de grados militares. Se dice que esta decisión fue tomada a causa de la cantidad de envidias y problemas que suscitó el hecho de tener jerarquías.

En Vila Ivonette, donde primero se asentó en Rio Branco, *Mestre Irineu* y su grupo fueron víctimas de la persecución policial que acusaba al líder de charlatanismo, brujería, y de uso de sustancias venenosas (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 218)

Parece que esto, junto con la creciente población de Vila Ivonette, obligó a *Mestre Irineu* a mudarse, primero, para un lugar dentro de Rio Branco conocido actualmente como Alto Santo, en donde hasta la actualidad está el centro formado allí por *Mestre Irineu*, quien adquirió estas tierras, no se sabe muy bien si por donación de un gobernante o por un préstamo que hizo. El 15 de mayo de 1945 se mudó para este nuevo sitio que constaba 500 hectáreas que repartió entre sus seguidores (Mac Rae y Moreira, 2011, p. 228)

Este nuevo ciclo estaría marcado por una consolidación del Santo Daime, además de la llegada de nuevos seguidores a las filas de *Mestre Irineu*. La fama de este grupo creció y encontró el apoyo de personalidades influyentes del escenario político de Rio Branco.

En 1955, *Mestre Irineu*, se separó de su segunda esposa *Raimunda*, y en 1956 se casó con la actual dignataria del Alto Santo, la señora Peregrina Gomez. En aquél entonces, *Mestre Irineu* tenía ya 66 años y su nueva esposa 20 años. En 1957, hizo un viaje de tres meses a su tierra natal, *Maranhão* que según los investigadores Labate y Pacheco (2004) influyó en la constitución del Santo Daime, pues a su regreso, implantó nuevas modificaciones en el uniforme que usaban él y sus seguidores.



*Mestre Irineu durante un trabajo.*

*Imagen tomada de: [www.mestreirineu.com](http://www.mestreirineu.com). Visto: Marzo 22 de 2016*

Labate y Pacheco (2004) mencionan las semejanzas de los uniformes y de la musicalidad del Santo Daime con las fiestas de São Gonçalo, una celebración religiosa en donde se baila en

honor a este santo, practicada en el estado brasileiro de *Maranhão*. Nos dicen Labate y Pacheco frente a la fiesta de San Gonzalo:

*Los bailantes usan ropas blancas, también llamadas de farda. Los hombres visten, tal cual en el Santo Daime, traje [saco y pantalón] y corbata y en la cabeza portan sombreros bordados conocidos como capacetes (...). Las mujeres usan falda y portan coronas bastante semejantes a las coronas de la farda femenina daimista. Tanto hombres como mujeres usan cintas coloridas, semejantes a las “alegrías” usadas en la farda femenina, y una cinta roja atravesada en diagonal, con la inscripción “Viva São Gonçalo”, además de ostentar flores de plástico o de papel (...) En el plano musical (...) el baile de San Gonzalo es todo acompañado por melodías instrumentales (...) En el repertorio, se destacan valsas y marchas, dos de los tres ritmos usados en los rituales del Santo Daime (Labate y Pacheco, 2004, p. 10)*

Hay que apuntar que estas son deducciones y semejanzas encontradas por investigadores académicos, que fueron hasta *Maranhão* para realizar sus hallazgos. Sin embargo, la versión de los seguidores del Santo Daime es distinta. Como nos dicen Mac Rae y Moreira, para éstos la modificación en las fardas después del viaje en *Maranhão* de *Mestre Irineu*, no obedeció a la influencia de los bailes y celebraciones que allí vivenció, sino a una serie de revelaciones que tuvo durante el viaje, mientras tomaba Daime en el barco que lo llevaba de vuelta al Acre (2011, p. 265).

Un aspecto importante a considerar cuando hablamos de la historia del Santo Daime, es la asociación que *Mestre Irineu* estableció con la organización esotérica llamada *Circulo esotérico da comunhão do pensamento (CECP)* – Circulo esotérico de la comunión del pensamiento -, la cual ya he mencionado cuando se habló de las influencias que recibió el Santo Daime durante su formación.

Juarez Duarte Bomfim (2015) afirma que el *Circulo de Regeneração e Fe* (CRF), la primera organización que *Mestre Irineu* fundó junto los hermanos Costa, era una filial del CECP, es decir, un *Tattwa*, como se llamaban las células de esta organización (Bomfim, 2015). Mac Rae y Moreira (2011) no afirman que el *Circulo de Regeneração e Fe* haya sido una filial del CECP, pero sí muestran que la influencia de este último está presente en los lemas del primero. El lema del CECP, es “Armonía, amor, verdad y justicia”, mientras que el de CRF era “Armonía, amor y verdad”.

Esta relación continuó. Como ya se había mencionado antes, *Mestre Irineu* hacía trabajos con el Daime en los que se hacían también lecturas o se daban enseñanzas provenientes del Circulo Esotérico. Este centro se llamaba Tattwa Centro de Irradiação Mental Luz Divina -Tattwa Centro de Irradación Mental Luz Divina – y funcionaba como cualquier filial del CECP, sólo que con la particularidad de que se tomaba el Daime durante las sesiones (Bomfim, 2015).

Sin embargo, esta alianza fue rota a finales de los años 60, a causa de ciertos conflictos con Francisco Ferreira, líder del CECP que trabajaba también con *Mestre Irineu*. Según Mac Rae y Moreira (2011), los conflictos tuvieron que ver con que éste quería la dirigencia del centro. Al no obtenerla, éste fue a São Paulo, a la sede central del CECP, en donde habló del tipo de sesiones que *Mestre Irineu* estaba realizando, mezclando las sesiones del CECP con el Daime, lo cual disgustó a la dirigencia de este centro que decidió enviar una carta a *Mestre Irineu* en la que se comentaba la incompatibilidad de ambas prácticas. Ante esto, se dice que el *Mestre* dijo: “Si no quieren mi Daime, tampoco me quieren, yo soy el Daime y el Daime soy yo”. Esto significó la ruptura definitiva entre los dos centros.

Así las cosas, el grupo de *Mestre Irineu* pasó a llamarse Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) - Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal -, nombre con el que el centro fue registrado oficialmente en 1971 y que permanece hasta el día de hoy como nombre oficial de este primer centro fundado por *Mestre Irineu*. Del *Círculo esotérico*, el Santo Daime tomó el lema “Armonía, amor, verdad y justicia”, Bomfim (2015), afirma que el concepto de iluminación usado en el Santo Daime es usado en el mismo sentido de iluminación utilizado en el budismo, también divisiones como la del *Padrinho Sebastião* que surgieron después de la muerte de *Mestre Irineu* adoptaron el uso de algunas oraciones del CECP como la *consagração do aposento* y *chave de harmonia*. Mac Rae y Moeira mencionan la semejanza entre el escudo del CECP y el que instauró Irineu para su movimiento.

### **3.3 La partida de Mestre Irineu**

A partir de 1970, *Mestre Irineu* comenzó a enfermar de los riñones y del corazón. Él ya sabía de su muerte, y la venía anunciando en varios himnos antes de su partida. El último himno recibido por él, *Pisei na terra fria* – Pisé en la tierra fría - habla del definitivo descenso de su cuerpo físico hacia el sepulcro.

*Pisei na terra fria,*

*E nela eu senti calor.*

*Ela é quem me dá o pão,*

*A minha Mãe, que nos criou.*

*A minha Mãe, que nos criou*

*E me dá todos os ensinios,*

*A matéria eu entrego a Ela*

*E meu espírito ao Divino.*

*Do sangue das minhas veias*

*Eu fiz minha assinatura.*

*Meu espírito, eu entrego a Deus,*

*E o meu corpo, à sepultura.*

*Meu corpo na sepultura,*

*Desprezado no relento.*

*Alguém fala em meu nome,*

*Alguma vez em pensamento.*

Pisé en la tierra fría

Y en ella yo sentí el calor

Ella es quien me da el pan

Mi madre, que nos creó

Mi madre, que nos creó

Y me da todas las enseñanzas,

La materia yo entrego a ella

Y mi espíritu a los Divino

De la sangre de mis venas

Hice mi firma

Mi espíritu, yo entrego a Dios,

Y mi cuerpo a la sepultura

Mi cuerpo en la sepultura  
despreciado a la intemperie  
Alguien habla en mi nombre  
Alguna vez en pensamiento

Himno *Pisei na terra fria*. himnario *O Cruzeiro, Mestre Irineu*

Frente a la llegada inminente de su muerte, Irineu se apresuró a realizar las últimas modificaciones en su doctrina, instaurando un nuevo uniforme, esta vez más simple, en el que todos portarían una estrella de seis puntas, aboliendo definitivamente las diferencias jerárquicas. También diseñó un uniforme para los trabajos de concentración, más informal que el que había hasta el momento que era el uniforme oficial, utilizado en las fechas especiales.

Finalmente, en una mañana del 6 de Julio de 1971, *Mestre Irineu* hizo, para decirlo en términos de sus seguidores, *sua passagem*, su paso para el mundo espiritual, entregando su espíritu a Dios y su cuerpo a la sepultura, como dice su último himno.

Para aquél entonces ya había dejado una doctrina bien estructurada y tenía un cuerpo numeroso de seguidores que lo tenían en alta estima, al punto de que muchos lo consideraban una reencarnación de Jesucristo. Esto queda claro en un himno del *Padrinho Sebastião Mota* que dice: *Meu Mestre é Jesús / Quem quiser pode duvidar* - Mi maestro es Jesús/ quien quiera puede dudar – (himno 107, *Eu vim e fui chamado*, himnario *O Justiceiro*). En mi trabajo de campo escuché esto por primera vez de boca de Alberto Castillo, un colombiano que llegó a la iglesia Céu Cóndor – Águia en junio del 2013 y había estado varios meses en Rio Branco, fue él quien me dijo por primera vez que *Mestre Irineu* era considerado como el mismo Jesucristo en la tierra. Así, Irineu sería la segunda venida de Jesús, representada además en el segundo travesano del

*cruzeiro*. El primero, representa la primera venida de Cristo, y el segundo, su regreso en el cuerpo de *Mestre Irineu*.

Este punto es un tanto polémico incluso entre los mismos seguidores del Santo Daime en sus diferentes vertientes actuales; el señor Luiz Carlos Teixeira (2006), afirma que Mestre Irineu nunca dijo haber sido Jesús en la tierra (p.18), y que estas interpretaciones obedecen más a ideas posteriores a su fallecimiento que a verdades establecidas o reveladas por él mismo.

Isabela Oliveira (2007), recoge en su investigación dos relatos en los que las figuras de Jesucristo, Buda y Mestre Irineu, se encuentran íntimamente relacionadas. Se trataría de un mismo espíritu que toma distintas formas de acuerdo con el tiempo y el lugar, primero en Buda, luego en Jesús, finalmente en *Mestre Irineu*. (p. 259 – 260) Esta afirmación parece ser mucho menos común, y en mi trabajo de campo y de investigación de fuentes bibliográficas, es la única referencia encontrada al respecto.

*Mestre Irineu* también era conocido como *Juramidam*. Esta palabra hace referencia a su nombre espiritual; su nombre terrenal era Raimundo Irineu Serra, y el nombre de su espíritu, que sería algo así como su nombre real, era *Juramidam* (Oliveria, 2011, p. 254). Se suele interpretar esta palabra dividiéndola en dos, por un lado, *Jura* y por el otro *Midam*. En mi diario de campo aparece una explicación dada por Inca, dirigente de la iglesia *Céu Córdor – Águia*, y otra dada por Salomão Rossy, dirigente de la iglesia *Céu de São Jorge* en Manaus:

*Inca a menudo explica el significado del término Juramidam en las ceremonias. Siempre dice más o menos lo mismo: “estamos en el tiempo del espíritu santo, de la reunión con el Padre. Jura es Dios. Y el pueblo es Midam”. Así pues, la unión del espíritu Santo con su pueblo se llama JURAMIDAM.*

*Según Salomão (Agosto de 2013, Pasto), Mestre Irineo “aparelhava”<sup>27</sup> al espíritu santo. Esta unión del espíritu santo con la materia, es también llamada JURAMIDAM.*

*Así mismo se le llama a Mestre Irineo a quien se le dice Mestre Imperio Juramidam, señor Juramidam. Quizás simbolizando o indicando el hecho de que el Mestre alcanzó esa unión plena en los dos niveles existenciales; el material y el espiritual (Diario de campo, Agosto 27 de 2014)*

Otros nombres con los que se le llama, como *Mestre Imperio, General Juramidam*, muestran la importancia que este hombre tenía para sus seguidores. Por ello la partida de *Mestre Irineu* significó para el Santo Daimé un importante punto de quiebre, pues el personaje central del trabajo espiritual que se estaba realizando había abandonado su materia. A este momento le siguió un periodo caracterizado por una serie de disputas entre sus seguidores por el mando del centro, y también por la salida de líderes que se apartaron del centro original para fundar nuevas comunidades independientes del CICLU o Alto Santo.

---

<sup>27</sup> “Aparelhaba” puede traducirse por la palabra, “vehiculizaba”.



*Pisé en la tierra fría.*

*Tomada de: [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org). Visto: Marzo 22 de 2016*

#### 4. Sebastião Mota de Melo o El Padrinho Sebastião

Entre los primeros en desligarse del Alto Santo estaba Sebastião Mota, quien más adelante pasó a ser conocido como *Padrinho Sebastião*. Éste conoció a *Mestre Irineu* a principios de la década de 1960, cuando acudió a él buscando una cura para los fuertes dolores que le aquejaban. A continuación reproduzco un relato dado por él mismo en el que narra su encuentro con el Daime:

*Yo estaba tomando leche en una vasija en la cocina. El negocio vino como un rayo. Pum ! senti el golpe en la misma hora, que ya fui hasta diciendo groserías, que en aquella época yo todavía era medio bruto. La cosa quedó por allí ardiendo y picando durante un mes. Después, comencé a empeorar. Fui para Rio Branco, estuve en un centro espiritista, macumbeiro, ningún doctor encontró modo (...) Era un hechizo bien hecho. Pasé más de un año en esa agonía (...) estaba en los mayores sufrimientos de mi vida. Trabajaba todo el día, pero cuando daban las cuatro horas de la tarde comenzaba ese negocio dentro mí, subiendo hasta la garganta y volvía para atrás. Duraba desde las cuatro de la tarde hasta las ocho de la noche (...) fue ahí que alguien me dijo: "Ve donde Mestre Irineu" (...)*

*Después de que me dieron la idea de ir hasta allá, volví a la casa, al otro día me organicé y fui. Tenían un servicio de concentración. Llegué allá diciéndole a él que me encontraba en ese estado, enfermo y desengañado. Él me miró y me preguntó si yo era hombre. Yo le respondí que no sabía. O mejor, que en ciertos puntos yo era un hombre pero sobre aquél trabajo allí, que yo no conocía, yo no iba a decir que era, porque no sabía.*

- *Yo sé que soy así, de esa manera, pero no sé si soy hombre, hombre mismo, porque eso no es cualquiera, le dije a él.*

*Y él me dijo:*

- *Si usted es hombre, entre en la fila, tome el Daime y después venga a decirme a alguna cosa.*

*Todo bien. Fui, tomé el Daime, me fui para mi rincón y me senté. Pasó un tiempito y comenzó aquél negocio, y yo ya fui teniendo miedo, me levanté y salí bien despacio, porque era concentración y estaba todo el mundo concentrado. Yo salí andando en la punta del pie, cuando llego bien cerca de donde la gente toma el Daime, el Daime me dio un soplo que yo encontré tan hediondo. Me devolví. Cuando voy llegando en el banco para sentarme, una voz habló: “¡El hombre preguntó si usted era hombre y usted hasta ahora no ha hecho sino gemir!” Bien, ahí el cuerpo viejo fui para abajo. Quedó en el suelo. Y yo, ya fuera del cuerpo, quedé mirando para aquél traste viejo extendido, que era yo.*

*De repente se presentaron dos hombres que eran las dos cosas más lindas que he visto en mi vida. Resplandecían que ni el fuego. Ahí ellos tomaron y sacaron mi esqueleto todo dentro de toda aquella carne, sin aporrear nada. Y sacudían todo de un lado para otro. Y yo del lado de acá mirando todo lo que ellos hacían. Sacaron todo lo que era órgano, uno de ellos quedó agarrando el intestino con las manos. Tomaron una especie de gancho, abrieron, partieron y sacaron tres insectos del tamaño de una uña, que era lo que yo sentía andar para arriba y para abajo. Ahí uno de ellos vino bien cerquita de mí que estaba sentado al lado del cuerpo que continuaba extendido en el suelo, y me dijo: “Está aquí. Quien estaba matándote eran esos tres bichos, pero por ellos usted no muere más”. Ahí ellos cerraron y listo. ¿usted ve algún remiendo? No hay. Gracias a Dios quedé bien. Igual a un niño. (Tomado de [www.mestreirineu.org](http://www.mestreirineu.org), visto Noviembre 20 de 2015)*

Después de su curación, el *Padrinho Sebastião* se volvió un asiduo seguidor de *Mestre Irineu*, llevando consigo a su familia con quien moraba aquél entonces en la Colonia Cinco Mil. Rápidamente, el *Padrinho Sebastião* ganó la confianza de *Mestre Irineu* al punto de recibir permiso de parte de éste para realizar los trabajos de concentración en su casa, a causa de la larga

distancia que había entre su casa y el Alto Santo; hasta un día de camino que tenía que recorrer él junto con toda su familia y otras personas (Ferrerira, 2008, p. 27). También fue designado por *Mestre Irineu* como uno de los encargados de preparar el Daime para el Alto Santo.



*En los tiempos del Alto Santo.*

*Fotografía tomada de: [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org). Visto: Abril 2 de 2016*

El carisma del *Padrinho Sebastião* lo llevo a ganar gran simpatía entre varios miembros del Alto Santo, sobresaliendo entre los otros, lo que despertó también ciertas envidias de los seguidores más antiguos, que, por ejemplo, no tenían permiso para realizar trabajos en sus casas.

Vale la pena anotar, que *Padrinho Sebastião* no comenzó su camino espiritual en el Santo Daime. En la introducción del libro editado por Alex Polari de Alverga, en el que se transcriben varias grabaciones del *Padrinho Sebastião*, llamado *O Evangelho segundo Sebastião Mota – El evangelio según Sebastião Mota –* (1998), el editor afirma que *Padrinho Sebastião*, nacido en la selva amazónica, fue curandero y rezador, entrenado por un personaje conocido como *Compadre Oswaldo*, en la ciencia del espiritismo kardecista. Así, *Padrinho Sebastião* era médium que trabajaba con dos entidades espirituales muy propias del kardecismo brasileiro: el Doctor Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge (1999, p. 24)

En la década de 1950 se muda para Rio Branco en donde sigue trabajando como curandero, hasta que enferma en la década de 1960, y es en ese momento en que conoce el Santo Daime. *Padrinho Sebastião* también fue, además de curador espiritista, cauchero, agricultor, y constructor de canoas (Polari, 1998).

#### **4.1 La Colonia Cinco Mil y el nacimiento de una nueva línea.**

Tres años después de la muerte de *Mestre Irineu*, *Padrinho Sebastião* se retira del Alto Santo para fundar su propia comunidad en la Colonia 5000. El motivo de esta división, según me dijo en comunicación personal el señor Feliciano Silva (Rio Branco, Diciembre de 2014), quien desde su infancia conoció al *Padrinho Sebastião*, se debió a los celos que tenían hacia éste. Ferreira (2008), habla de problemas que tuvo el *Padrinho Sebastião* con el dirigente encargado del centro en aquél entonces, el señor Leoncio Gomez. Ferreira presenta dos versiones, en una el presidente encargado no quería recibir el Daime hecho por *Sebastião*, y en la otra, el señor Leõncio no estaba de acuerdo con que *Padrinho Sebastião* conservara una parte del Daime que

él producía para el Alto Santo, sino que quería que lo entregara todo, lo que generó una disputa entre ambos.

La Colonia Cinco Mil, llamada de esa manera a causa del valor monetario de cada uno de los lotes que la componían, cinco mil *cruzeiros*, se convirtió en un centro concurrido, a causa de la fama que fueron adquiriendo los trabajos de cura del *Padrinho Sebastião*, y del estilo de vida comunitaria que allí se desarrolló. Esto atrajo a muchos viajeros y buscadores espirituales de diferentes partes de Brasil y de otros países también (Ferreira, 2008). Desde allí institucionalizó el Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), en 1979 (Ibid, p. 30)

*Padrinho Sebastião* desarrolló allí su trabajo espiritual de manera independiente. Introdujo a la ritualidad del Santo Daime un elemento bastante polémico tanto dentro de la sociedad en la que estaba insertado, una sociedad acreana conservadora, como dentro del mismo Santo Daime en sus diferentes vertientes. Se trata de la Santa María, que fue como *Padrinho Sebastião* rebautizó a las plantas del género cannabis, conocida también como marihuana, y en el Brasil como *maconha*. El nombre Santa María, como podemos ver, denota una sacralización de la planta, y además, una cierta asociación con la Virgen María. Dice el *Padrinho Sebastião*, en el libro que ya hemos citado, *O evangelho segundo Sebastião Mota* (1998):

*Yo conocí muchas [plantas sagradas]: hongos, San Pedro, Santa María. Todas son líneas muy serias, tienen sus usos espirituales. La Santa María es la más conocida, Allá afuera llaman de maconha. Pero es por causa de los hombres que no se respetan. Ni respetan la fuerza de las hierbas, ni se respetan a sí mismos. (...) pero no es eso. El uso de ella es para un conocimiento, para abrir el lado espiritual. Fue del lado espiritual que recibí. Por eso yo estudié [la planta]. (1998, p.196)*

*Aquí, nosotros usamos esas plantas sagradas dentro de nuestros trabajos, para espantar el mal espíritu, para dar calma, sacar la tontería del tipo, para que él volver a ser él nuevamente. Y para eso se usa eso aquí. No es para la gente quedar andando con ella en la boca, vagabundeando (1998, p. 200)*

En estas declaraciones se puede ver el carácter sacro que se le ha imprimido a la planta, atribuyéndosele capacidad para abrir la percepción espiritual y para curar a las personas. Así, sería una importante herramienta de evolución espiritual, pero no es para abusar de ella, “vagabundeando”, como diría el *Padrinho Sebastião*. La llegada de la Santa María al Santo Daime fue contada por Inca antes de comenzar un trabajo, el día 12 de Septiembre de 2014:

*Entonces cuenta la historia que llegaron tres hippies a la doctrina, en un periodo que empezaron a llegar todos los mochileros allá [a la Colonia 5000], y tres de ellos quedaron viviendo ahí. Y plantaron Santa María sin decirle al Padrino. Entonces en un trabajo los cogió el Daime: "Como así, les abren las puertas, no sé qué, y ustedes siembran eso y no le piden permiso ni le dicen nada, vaya y le dice" Fue tan fuerte la cosa que él sintió que le tocó. Le tocó ir en medio del trabajo, y, "Padrino necesito mostrarle una cosa". Y lo sacó del trabajo, lo que era una locura, y lo sacó, lo llevó a la huerta, entonces le dijo que le mostraba esa planta, que él quería disculparse, y que si la conocía, y el Padrino no la conocía, entonces lo invitó y se fumó el primer pito<sup>28</sup> ahí con el padrino, y ahí fue donde el padrino luego tuvo esa visión con el ángel que llegaba con una ramita en la mano. Y ahí se abrió un trabajo, un estudio así con la planta ¿no? y empezaron a llegar varios himnos. (Inca Ramírez, grabación de audio, Septiembre 14 de 2014)*

Fue el *Padrinho Sebastião* quien dio entonces el aval para el uso de esta planta dentro de la ritualidad y la cotidianidad de su comunidad, gracias al contacto con los llamados hippies o mochileros que pasaban por su comunidad y en algunas ocasiones decidían quedarse.

---

<sup>28</sup> *Pito* es el nombre que se le da en el Santo Daime al cigarrillo de marihuana.

La tesis de maestría de Maria de Fatima Almeida, habla acerca de los particulares procesos que se dieron en la Colonia 5000. El texto, titulado: *Santo Daime: A colonia cinco mil e a contra cultura (2002)*, muestra cómo rápidamente el uso de la hierba se extendió por toda la Colonia 5000, pasando a hacer uso de ella toda la comunidad, desde niños hasta ancianos

Almeida resalta un importante aspecto de esta comunidad y que se constituye en una de las diferencias de éste con el Alto Santo. Para la investigadora, en la Colonia 5000 predominaba una ideología de contracultura, en el sentido de que se procuraba hacer una ruptura con la cultura, economía e ideología dominante en las ciudades. La ciudad, según la autora, se mostraba para el *Padrinho Sebastião* y sus seguidores como la representación de valores indeseables, era el mundo de ilusión sumido en los deseos materiales.

En consecuencia, apunta la misma autora (Almeida, 2002), mientras que en el Alto Santo los participantes del Santo Daime tenían una vida con una rutina convencional de la ciudad, ejerciendo las más diversas profesiones, en la Colonia 5000 había una tendencia a renunciar a los empleos en las ciudades y dedicarse de lleno a una vida comunitaria desconectada del sistema de vida de la ciudad. Esta diferencia también era evidente en los vestidos, dice Almeida:

*En cuanto que en el Alto Santo las mujeres usan ropas normales, se tinturan el cabello, uñas, las mujeres de la Cinco Mil parecen salidas del Oriente Medio, no usan colores vibrantes, ni se pintan las uñas, ni se tiñen los cabellos, no usan tacones, en una prueba de renuncia a la vanidad y al consumismo urbano (2002, p.62)*

Esto sirve para ilustrar el carácter de este nuevo grupo conformado por el *Padrinho Sebastião*. Un grupo que comenzó a basarse en principios como la forma de vida comunitaria, el no consumismo y el ecologismo. Este último principio se puede evidenciar cuando se estudian los

objetivos del ICEFLU, *Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal* - - Iglesia de Culto Eclético Fluente Luz Universal -, actual nombre de la institución antiguamente denominada por sus siglas CEFLURIS. Se lee en la página web de dicha institución:

*Actuar en la preservación y en la educación ambiental en todos los ecosistemas, especialmente de la Amazonía, con la difusión de técnicas y conceptos propuestos, apoyar y desenvolver proyectos buscando la autosuficiencia de las comunidades insertadas en los ecosistemas de la Amazonía, a través del extractivismo y desarrollo sustentable. Incentivar y desarrollar técnicas de conservación, preservación y reforestamiento, especialmente para la recuperación de áreas degradadas. Proponer, apoyar y desarrollar actividades comunitarias y cooperativas, así como ejecutar proyectos económicos, asistenciales, científicos y culturales (Tomado de: [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org), visto: Noviembre 27 de 2015)*

Este objetivo nos muestra no sólo la vocación ambientalista, sino que también nos habla de un proyecto de vida “comunitaria y cooperativa” que ha buscado este grupo, mostrándose así el Santo Daime del *Padrinho Sebastião* no solo como un proyecto de corte religioso o espiritual, sino también ambiental, y económico, que involucra diferentes aspectos de la vida del ser humano.



*El Padrinho Sebastião y su comunidad en la Colonia Cinco Mil.*

Imagen tomada de: [www.afamiliajuramidam.org](http://www.afamiliajuramidam.org). Visto: Marzo 15 de 2016



*Padrinho Sebastião frente al altar.*

. Tomada de: [www.afamiliajuramidam.or](http://www.afamiliajuramidam.or). Visto: Marzo 15 de 2016

## 4.2 El regreso a la selva

De acuerdo con estos ideales, en el año 1980 el *Padrinho Sebastião* decide mudarse para la selva, alejado de la ciudad, buscando un lugar donde pudiera llevar a cabo plenamente su trabajo espiritual, sin la intervención de la vida urbana ni de las autoridades. Decía el *Padrinho Sebastião*:

*Estoy aquí en medio de la selva porque tomé un Daime y conversé con el mundo. Y entonces los seres que estaban conmigo mandaron que saliera de la ciudad, porque allá en la Cinco Mil es igual a la ciudad. Entonces fui de la ciudad para la selva... (1998, p. 77)*

Al primer lugar al que llegó el *Padrinho Sebastião* cuando salió de la Colonia 5000, fue a *Rio do Ouro*, un segmento de tierra cerca al poblado de *Boca do Acre*, a unas 12 horas por carretera de *Rio Branco*, en zona selvática. Allí estuvo durante unos dos años, hasta que apareció el dueño de la tierra, y el gobierno ordenó al *Padrinho Sebastião* salir de allí. Desde allí entonces se mudó para otro sector que actualmente es conocido como *Céu do Mapiá*, y que es donde hasta hoy funciona la sede central del ICEFLU.



***Céu do Mapiá, Estado de Amazonas.***

*Foto 20. Imagen tomada de:*

*[http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/cultura/conteudo\\_236265.shtm](http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/cultura/conteudo_236265.shtm). Vistol: Marzo 23 de 2016.*

Edward Mac Rae, en su libro titulado *El Santo Daime y la religiosidad brasilera*, apunta que este traslado para la selva tuvo un significado trascendental dentro de la historia de esta comunidad, en cuanto que fue interpretada como el nacimiento de una Nueva Jerusalén, haciendo referencia a la ciudad descrita en el texto bíblico del Apocalipsis. De acuerdo con el texto bíblico, la Nueva Jerusalén sería la ciudad espiritual nacida después de la destrucción del mundo del pecado. Dice Mac Rae:

*Esa epopeya [El traslado hacia Céu do Mapiá] adquirió diversos trazos comunes a los movimientos mesiánicos. El Padrino Sebastián, con la ayuda de sus familiares y de otros seguidores, lideraba con una autoridad atribuida a San Juan Bautista, y el nuevo himnario que pasó a recibir a partir de 1978 se llamaba característicamente, "Nueva Jerusalén". (2000, p. 56)*

De la cita de Mac Rae se desprende un elemento interesante para poner en consideración, y es la relación entre San Juan Bautista y el *Padrinho Sebastião*. Dentro del imaginario de algunos seguidores del Santo Daime -no de todos-, así como *Mestre Irineu* es visto como una encarnación de Jesucristo, o por lo menos como un vehículo material de esa energía del Cristo, el *Padrinho Sebastião* es asociado con la figura de San Juan Bautista. Al igual que sucede con *Mestre Irineu*, para algunos el *Padrinho Sebastião* sería una reencarnación de San Juan Bautista, y para otros, *Padrinho Sebastião* sería un vehículo material del primo de Jesucristo. Salomão Rossy, el día dos de Agosto de 2014, antes de comenzar un trabajo en la ciudad de Pasto, comentó que el *Padrinho Sebastião aparelhava* a San Juan bautista. Así mismo, numerosos himnos declaran el parentesco entre estas dos personas, justo esa misma noche, mientras pensaba en el asunto, catamos un himno que dice:

*Deus é a palavra divina*

*Firmada no hinário*

*Juramidam, Mestre Irineu*

*Meu Padrinho é São João*

*- Dios es la palabra divina*

*Firmada en el himnario*

*Juramidam, Mestre Irineu*

*Mi padrino es San Juan –*

*Himno Estrela do oriente, himnario Caboclo Guerrero, Beatriz Vidal.*

Algunos himnos del Padrinho Sebastião también confirman esto, por ejemplo un himno que dice:

*São João e Jesus Cristo*

*Passaram morte cruel*

*Jesus Filho de Maria*

*E eu sou filho de Isabel*

*San Juan y Jesucristo*

*Pasaron muerte cruel*

*Jesús hijo de María*

*Y yo soy hijo de Isabel*

Himno *A justiça está na terra*, himnario *O Justiceiro*

En el himno se hace referencia a la afinidad entre Jesús y Juan Bautista, habiendo pasado los dos por una muerte cruel. Jesús, hijo de María, y el yo que aparece en este himno – o sea el mismo *Padrinho Sebastião* -, como hijo de Isabel. En el evangelio de Lucas (1:15), aparece que San Juan era hijo del sacerdote Zacarías y de su esposa Isabel. Así quedan emparentados ambas personas, San Juan y el *Padrinho Sebastião*, a través de los himnos que, como ya se dijo, tienen el carácter de ser revelaciones, y por tanto, indiscutiblemente verdaderos en su mensaje.



*Padrinho Sebastião y Mestre Irineu.*

Tomado de: ceudeiguacu.wordpress.com. Visto: Marzo 22 de 2016.

#### **4.3 La llegada de la Umbanda al Santo Daime**

Además de la incorporación del uso del Cannabis, del rompimiento con la vida de la ciudad y el desplazamiento hacia lo profundo de la selva, el trabajo espiritual del *Padrinho Sebastião* también se vio diferenciado de aquél que se había desarrollado en el Alto Santo por el uso de las incorporaciones o la mediumnidad. Esta es una práctica en la cual una entidad espiritual toma posesión del cuerpo de una persona, y es central tanto en las espiritualidades africanas como en el espiritismo kardecista. Hay que recordar que antes de conocer a *Mestre Irineu*, el *Padrinho Sebastião* trabajaba dentro de esta última tradición, ejerciendo la mediumnidad, sin embargo, parece haber dejado de lado estas prácticas temporalmente en su periodo de aprendizaje con *Mestre Irineu*.

Antonio Alvez Junior, en un artículo titulado “A incorporação da Umbanda no Santo Daime” (2009), nos cuenta que esta mediumnidad fue retomada por el mismo Padrinho Sebastião cuando estaba en Rio do Ouro. Según el autor, la historia de la mediumnidad en el Santo Daime está íntimamente ligada con el contacto con las espiritualidades afrobrasileras. En un principio, por el contacto con un personaje que llegó a la comunidad de la Colonia 5000, llamado Ceará. Alvez Junior nos dice que se trataba de un joven que practicaba la *macumba*<sup>29</sup>, y que el Padrinho Sebastião recibió en la Colonia 5000 durante algunos meses, dice el autor acerca de esta persona:

*Ceará llegó en Febrero de 1977 presentado por un influyente miembro del grupo del Padrinho Sebastião como un individuo dotado de poderes espirituales capaces de atender las demandas de los necesitados: una joven que sufría desmayos, diagnosticados como de origen espiritual, un dinero no recibido, una necesidad de cura, una facilidad en los negocios, tan propios del ambiente de la macumba (2009, p. 5)*

Ceará ganó fama dentro de la Colonia Cinco Mil, ofreciendo consultas y haciendo rituales en los cuales sacrificaba animales y hacía uso de la *cachaça*, un licor obtenido a partir de la caña de azúcar. También trabajaba con diferentes entidades ligadas al mundo espiritual de la Umbanda, un culto afrobrasilerero nacido a principios del siglo XX en la ciudad de Rio de Janeiro, y que mezclaba elementos del catolicismo con elementos africanos. Fue a través de Ceará que estos grupos de espíritus ligados a la Umbanda comenzaron a ingresar en el Santo Daime. A pesar de que no se trataba de un *Pai de Santo*<sup>30</sup>, ni tampoco se hablaba aún de la Umbanda como tal en el Santo Daime, Ceará incorporaba en sus prácticas algunos elementos venidos de este culto afrobrasilerero, dice Alves Junior:

---

<sup>29</sup> Para explicar lo que se entiende por Macumba, nos referimos nuevamente al mismo autor que explica: “Aquí simplemente designando la relación clientelística entre solicitante y agente mágico, propia del ambiente de la religiosidad popular brasileira, vagamente, o no, identificada como el ambiente afrobrasilerero. O sea, un nombre difuso, aplicado genéricamente” (2009, p. 5)

<sup>30</sup> Manera en que se le llama a quien oficia o lidera el ritual de la Umbanda.

*Las categorías de espíritus con los que Ceará trabajaba eran aquellas pertenecientes al panteón umbandista. A la derecha están los caboclos (...) y orixás, como Ogum Beira Mar, que vendría a desempeñar un papel crucial en el desenlace de esta narrativa. Tranca Rua, Zé Pelintra, Exu Cavaira, son exus umbandisas que trabajan a la izquierda de su panteón. Según el actual líder del Cefluris, Alfredo Gregório de Melo, hijo del Padrinho Sebastião, “... él trabajaba con varios espíritus. Él demostró que trabajaba con Pena Verde [Pluma verde], Pena Branca [Pluma blanca], solo que con todo aquello, él trabajaba, pero no le gustaba. A él le gustaba trabajar en la línea del Tranca Rua, hacer el mal” (2007, p. 145 -146)*

Esta cita del investigador Alves Junior habla de espíritus que están a la derecha y a la izquierda en el panteón umbandista. En un artículo, “*Tambores para a Rainha da Floresta*” (2007), el mismo autor explica que estos términos hacen referencia a una clasificación de tipo cristiana, ajena al pensamiento africano, en la que la izquierda sería asociada a lo negativo y la derecha a lo positivo, sin embargo, la categoría de lo negativo sería un tanto difuso, en cuanto que los seres que componen este lado de la polaridad, tendrían la capacidad, también, para actuar en el bien (2007, p.119). Las entidades denominadas de izquierda son llamadas, por ejemplo, *exús* o *pomba giras*, también hay espíritus de delincuentes o prostitutas que alguna vez estuvieron encarnados. Las entidades de la derecha son, por ejemplo, *caboclos*, término que hace referencia a los indígenas, *pretos velhos*, término que hace referencia a los espíritus ancianos de los primeros africanos llegados a América y que literalmente traduce “negros viejos”, también se encuentran los Orixás, que son equivalentes a los Orishas en la santería cubana, y que gobiernan sobre cortes de espíritus. Son entidades espirituales ligadas a diferentes aspectos de la naturaleza, como las aguas, las piedras, los metales o la lluvia.

Como bien lo dice la anterior cita, Ceará trabajaba con las líneas de la izquierda. Según el autor, los daimistas interpretan el hecho de que el *Padrinho Sebastião* haya permitido a Ceará durante seis o siete meses desarrollar su trabajo dentro de su comunidad, como una orden que recibió desde el mundo espiritual, con el objetivo de que la comunidad conociera el lado oscuro, el de las entidades a la izquierda del panteón umbandista. Así en una entrevista recogida y citada por Alves Junior, un entrevistado dice: “Él [Ceará] nos mostró lo que es Satanás” (2007, p.150).

Además del conocimiento del mal, habría otro propósito aún más elevado: la iluminación de aquellos seres de la oscuridad, que ahora a través del Santo Daime, empezarían a encontrar una forma de resarcirse y trabajar para las fuerzas del bien. Según Alves Junior, fue Ceará quien comenzó con la práctica, hasta hoy existente, de iluminar a los espíritus que lo requieran dándoles Daime a través del cuerpo de un médium. Dice el autor:

*Ceará pasó a afirmar que las entidades de la izquierda que lo acompañaban manifestaban la intención de tomar Daime. (...) Incorporado<sup>31</sup> de los exus, Ceará tomaba el Daime por ellos. Se entendía que las entidades por las cuales Ceará estaba poseído tomaban la bebida sagrada utilizando su cuerpo, o sea, a través de él. Al entrar en contacto con la luz representada por el Daime, los exus hasta entonces al servicio del mal, abandonaban estas prácticas, razón por la cual dejaban de estar bajo el juicio de Ceará. (2009, p. 9)*

Esta práctica, como ya lo mencioné, persiste hasta la actualidad en el Santo Daime de la línea del *Padrinho Sebastião*. Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de presenciar en dos ocasiones esta práctica, que es llamada también, de doctrinación de espíritus. Sin embargo, se profundizará más adelante en este aspecto que es bastante central y característico del Santo Daime del *Padrinho Sebastião*.

---

<sup>31</sup> La palabra *Incorporado*, en este caso, hace referencia al hecho de estar poseído por una entidad espiritual.

Se dice que el ocaso de Ceará, que era vehículo de las fuerzas de la oscuridad, llegó después de que él mismo tomara Daime. Después de esto, comenzó a perder poder, y se vislumbraba ya el camino para su trágico final. Almeida (2002), narra que Ceará tuvo relaciones sexuales con tres mujeres de la Colonia 5000 bajo el pretexto de las consultas que brindaba. Dos de ellas eran esposas de miembros de esta comunidad, y la otra era hija de una ellas. El hecho desató la ira de los esposos que, a pesar de las advertencias del *Padrinho Sebastião* quien les aconsejó no tomar venganza, mataron a Ceará. Esto provocó un fuerte escándalo que apareció en los periódicos del año 1977. Los acusados fueron absueltos por la justicia pues sus actos fueron considerados por las autoridades de Rio Branco como legítima defensa de la honra (Almeida, 2002).

El *Padrinho Sebastião* incluyó los trabajos de incorporación o mediumnidad en el Santo Daime después de los acontecimientos con el *macumbeiro* Ceará. Esta historia es narrada por Alves Junior (2009). Según el autor, el *Padrinho Sebastião* pasó a entablar una suerte de lucha espiritual con la entidad más fuerte incorporada por Ceará, llamada *Tranca Rúa*, el rey de los exus. Se dice que el *Padrinho Sebastião* pasó por un periodo de varios años de trabajo con esta entidad, tratando de iluminarla, por lo que pasó por fuertes experiencias, llegando a enfermar gravemente al punto que sus seguidores temieron su muerte; se dice que pasaba el día en la cama, y en ocasiones vomitaba sangre (2009, p. 14).

Esta historia se desataría con la rendición final del *Tranca Rua*. La entidad, a través del cuerpo del *Padrinho Sebastião*, manifestó su intención de abandonar la oscuridad y agradeció por la cura recibida en el Santo Daime (Alves Junior, 2009, p.14) De esta manera pasaron ahora a engrosar las filas de las fuerzas de la luz representadas por el *Padrinho Sebastião*, llegando a ser considerado como un guardián de los centros e iglesias daimistas.

Con la iluminación de *Tranca Rua* comenzaron a desarrollarse los llamados trabajos de estrella, un tipo de ritual hecho a pedido por este ser, en el que las entidades de la izquierda tendrían la oportunidad de iluminarse. Según Mac Rae, esto marcó la inserción definitiva de los trabajos de incorporación en el Santo Daime, pasando a ser la mediumnidad una habilidad desarrollada y estimulada hasta el día de hoy en la línea del Padrinho Sebastião, con más presencia en unas iglesias que en otras (2000, p. 59). También en la década de 1980, el hijo del *Padrinho Sebastião*, *Alfredo Gregório de Melo*, presenta a su padre el trabajo de San Miguel, un tipo de ritual que igualmente iba por la línea de la incorporación e iluminación de espíritus. Ambos trabajos, el de estrella y el de San Miguel, se mantienen hasta el día de hoy en el Santo Daime, si bien no son realizados en todas las iglesias o centros.

Este trabajo mediumnico se vio aún más estimulado por el contacto que se estableció directamente con un grupo de *Umbanda* de la ciudad de *Rio de Janeiro*. Este contacto está vinculado con el fenómeno de expansión del Santo Daime estimulada por la llegada de jóvenes mochileros venidos de los grandes centros urbanos que luego de periodos de aprendizaje en la comunidad del *Padrinho Sebastião*, volvían a sus ciudades de origen para fundar iglesias. Las primeras iglesias fundadas fuera de Rio Branco se establecieron en las ciudades de *Rio de Janeiro*, *Visconde de Mauá* (en el Estado de *Rio de Janeiro*) y en *Brasília* (Alves Junior, 2009, p.18).

Fue a la iglesia *Céu do Mar*, en la ciudad de *Rio de Janeiro*, fundada por el psicólogo Paulo Roberto Silva, el lugar donde llegó la *Mãe de Santo* llamada *Baixinha* junto con todos los miembros de su *terreiro*<sup>32</sup> de *Umbanda*. Corría el año de 1984. Allí entablaron relaciones con el Santo Daime, y casi la totalidad del grupo decidió en poco tiempo *fardarse* o tomar el uniforme

---

<sup>32</sup> Así se le llama al sitio en el que se ejecutan los rituales de la *Umbanda*.

del Santo Daime, comenzando a frecuentar tanto esta iglesia como la iglesia de *Visconde de Mauá*, llamada *Céu da montanha*, fundada por Alex Polari, exguerrillero y escritor (Alves Junior, 2007, p. 171)

*Baixinha* trabajaba con una entidad llamada *Caboclo Tupinambá*, quien se presentó al *Padrinho Sebastião* durante un trabajo mediumnico, en una visita que éste hizo a *Rio de Janeiro*. En ese momento se entabló una alianza entre el Santo Daime y la Umbanda. El intercambio entre ambas comenzó a crecer. Así como *Baixinha* y su grupo frecuentaban los trabajos daimistas, el *Padrinho Sebastião* en sus viajes a *Rio de Janeiro*, junto con los líderes de las iglesias locales, asistieron también y promovieron en sus propios centros, rituales propios de la *Umbanda* (Alves Junior, 2007, p. 174) En los himnarios comenzaron a aparecer referencias a los Orixás y a la Umbanda. La *Baixinha* viajó a *Céu do Mapiá* para presentar allí el trabajo de Umbanda, y, finalmente, Maria Alice Campos Freire, una de las jóvenes aprendices de *Baixinha*, se mudó definitivamente para *Céu do Mapiá* en 1989, en medio de la selva, en donde el *Padrinho Sebastião* le encargó la misión de abrir un espacio para hacer los rituales de Umbanda.

Este contacto es visto como una alianza o un diálogo, que involucra no solo personas, si no sobretodo, entidades del mundo espiritual, *falanges*<sup>33</sup> de espíritus, los del Santo Daime y de la Umbanda, que ahora pasan a trabajar en conjunto.

Vale apuntar que esta alianza no se dio sin conflicto, como nos cuenta Alves Junior (2007), pues varios habitantes de *Céu do Mapiá* no concordaban plenamente con la presencia de este tipo de manifestaciones espirituales africanas, más aun habiendo pasado por la experiencia con el *macumbeiro Ceará*, que reforzó los prejuicios frente a las espiritualidades afrobrasileras.

---

<sup>33</sup> La palabra *falange* podría ser traducida como legión o grupo.

Además, el tipo de trabajo suelto y libre de la Umbanda contrastaba con el tipo de ritualidad daimista, muy enfocado en el rigor y la disciplina, lo que inquietaba a las facciones más conservadoras de la comunidad mapiense (2007, p. 188). Mac Rae (2000) habla también de problemas que hubo a causa de fenómenos de posesión de espíritus por fuera de las sesiones de Umbanda, dentro de sesiones de Santo Daime que no estaban destinadas para ello, y, además, la presencia del *povo da rua* –pueblo de la calle o gente de la calle –, como son llamadas las entidades situadas a la izquierda de la cosmovisión de la Umbanda.



*Baixinha y el Padrinho Sebastião em una Gira de Umbanda*

Imagen de Marco Gracie Imperial

Incluso el proceso de fallecimiento del *Padrinho Sebastião* estuvo muy ligado a la Umbanda, pues él había pedido la asistencia de una *Mãe de Santo* para los males que le aquejaban. Al final de una celebración de San Sebastián el *Padrinho Sebastião* desencarna en Rio de Janeiro, al amanecer, en la iglesia *Céu da Rainha do Mar*. *Padrinho Sebastião* estaba en Rio De Janeiro en busca de tratamiento para sus dolencias del corazón. Existe publicado en Internet un texto con el relato escrito por la misma *Mãe de Santo* que se encontraba atendiendo al *Padrinho Sebastião* aquél día. Dice aquél relato:

*El estado de salud del Padrinho Sebastião era grave y los médicos no le daban esperanza de recuperación. Fue entonces que el dirigente de la iglesia Céu do Mar, del Santo Daime de Rio de Janeiro, Paulo Roberto, me llamó. El Padrinho había pedido ayuda de una mãe de santo, pues se sentía hechizado y necesitaba una limpieza.*

*Nuestro encuentro fue increíble. Él era una criatura llena de encantos y magia. (...) Sus ojos profundos mostraban sufrimiento, y, al mismo tiempo transmitían paz. (...) Después fuimos para una sala que prepararon para el trabajo (...) allí formamos el altar. El Padrinho se sentó en la cabecera [de la mesa] conmigo y mi hermana. Del otro lado, estaba Vera Fróes, dirigente de la iglesia Rainha do Mar, de la cual yo hacía parte. Abrimos un trabajo de Umbanda. Fui autorizada para servir la infusión [Daime] para el Padrinho y las personas que estaban presentes. Luego en seguida, fui actuada<sup>34</sup> por un médico espiritual, el Doctor Bezerra de Menezes. Él pidió al Padrinho acostarse en una cama que ya estaba preparada. La entidad comenzó el trabajo, pidió un vaso de agua y lo colocó encima del ombligo del Padrinho. El agua fue cambiando de color y parecía que estaba hirviendo. El Doctor Bezerra de Menezes pidió algodón y gaza, que colocaba debajo del vaso. Con ellos limpiaba la secreción que salía del ombligo del Padrinho. Las personas estaban asistiendo quedaron asustadas con lo que sucedía.*

---

<sup>34</sup> Traducción de la palabra *atuada*, que indica que fue poseída, haciendo referencia al fenómeno de la mediumnidad.

*Después de un tiempo, la entidad miró a Paulo Roberto y dijo: “Mi Hermano, el trabajo comenzó aquí en su iglesia, pero vamos a terminar en la otra, en la Rainha do Mar” El dirigente de Céu do Mar se sorprendió, pues él y el dirigente de la otra iglesia estaban peleados. Pero el Padrinho concordó inmediatamente con la decisión (...) De ahí fuimos para la Piedra de Guaratiba, en donde funcionaba la Iglesia Rainha do Mar. El Padrinho fue recibido con alegría y emoción. (...) Dimos continuidad al trabajo, conforme a la determinación de la entidad espiritual. Cuando todo terminó, el Padrinho estaba bien dispuesto. Hasta pidió algo para comer.(...) Todo eso aconteció un Domingo, y el médico espiritual marcó dos trabajos más, que serían el miércoles y el viernes de la misma semana, día en que se conmemoraba la fiesta de San Sebastián, la fiesta oficial del Santo Daime.*

*El miércoles fui a la iglesia con mi hermana y mi grupo de Umbanda e hicimos un trabajo más con las entidades espirituales. De nuevo el Padrinho se sintió aliviado y agradeció a las entidades. Él estaba feliz y ansioso para que llegara el viernes, pues sería el último trabajo y, según dijo la entidad, él se liberaría de todos los maleficios que lo ataban a la tierra.*

*El viernes él estaba muy feliz (...) El Padrinho y yo entramos tomados del brazo. Mucho miraban con curiosidad, pues no conocían al ídolo de la doctrina del Santo Daime. El salón estaba silencioso. El Daime fue servido y los trabajos iniciaron con mucha alegría. El Padrinho también estaba feliz. Su esposa, a su lado, no escondía su preocupación con el estado de salud del viejo. (...) Las guitarras acompañaban los himnos. Con el efecto del Daime, el ambiente se llenó de mucha alegría. Fue entonces que recibí al Doctor Bezerra de Menezes, para hacer la última limpieza en el Padrinho. Fuimos hasta una varanda que quedaba en frente del mar. Algunos médiums y el dirigente de la iglesia Céu do Mar me acompañaban. Y comenzó el trabajo de limpieza (...) Vi al Padrinho enredado en líneas que la entidad comenzó a desenredar. Y fue sacando hasya soltar todo, hasta liberarlo.*

*Fue entonces que vi su espíritu alejándose. El cuerpo comenzó a desfallecer. Separada de mí, la entidad se dirigió a Paulo Roberto y dijo: “Él está bien. Nada más lo ata a la tierra, todo sufrimiento terminó” Oyendo esto, quedé asustada. Pero el Padrinho estaba tranquilo, con un aire de felicidad todo el tiempo. (...) fuimos para el salón y nos sentamos. (...) El Padrinho estaba animado, cantando, como si estuviese en perfecta salud. De repente, pidió un Daime más (...) Después dijo que estaba cansado y quería subir para el cuarto (...) Dejé al Padrinho en su cuarto y fui al mío, a descansar un poco (...) Unos quince minutos después alguien tocó a mi puerta. Era mi hermana. Inmediatamente pensé: “Aconteció lo que temía, el Padrinho partió”. Y era eso lo que ella venía a comunicarme.*

*Fui hasta el cuarto de él. Su familia estaba alrededor del cuerpo y había una médica al lado, que constató la muerte. El Padrinho partió exactamente en la hora en que se cerraban los trabajos del día de San Sebastián, en la iglesia Rainha do Mar, delante de las aguas de Iemanjá<sup>35</sup>, al son de las guitarras y de los himnos del Santo Daime, y, a lo lejos, el de los atabaques<sup>36</sup> de Umbanda y de fuegos artificiales que los devotos de San Sebastián ofrecían a su patrón y sus caboclos. (Madrinha Marlicene Figueiredo, 1992)*

El último día del *Padrinho Sebastião* estuvo entonces marcado por la presencia de la Umbanda, mostrando la afinidad y confianza que él sentía hacia este culto afrobrasileño, al punto de encargarse su cura a una *Mãe de Santo*, quien se encargó de preparar su cuerpo y su espíritu para hacer *sua passagem*, su paso al otro mundo.

---

<sup>35</sup> Orixá relacionada con las aguas del mar.

<sup>36</sup> Tipo de tambor de origen africano.



***Día de San Sebastián.***

*. Tomada de: <https://www.facebook.com/marco.g.imperial?fref=ts>*

*Visto: Marzo 24 de 2016.*

## 5. La expansión del Santo Daime

El heredero del *Padrinho Sebastião*, designado por éste antes de partir, fue su segundo hijo, el señor *Alfredo Gregorio Motta de Melo*, conocido como *Padrinho Alfredo*, quien asume el mando de un CEFLURIS en medio de un proceso de metamorfosis de los contenidos simbólicos y rituales del Santo Daime a raíz del contacto con la Umbanda y los estudios de la mediumnidad, y teniendo en frente de sí un Santo Daime en proceso de expansión dentro y fuera del Brasil.

Según Alves Junior (2007), el entusiasmo suscitado por la mediumnidad, produjo la creación de varios grupos que se dedicaban a este estudio. En *Céu do Mapiá* había tres: uno, dedicado al estudio de la mediumnidad desde la Umbanda, otro, enfocaba su estudio desde el espiritismo Kardecista, y otro que estudiaba desde las enseñanzas del famoso escritor espiritista brasileiro, Chico Xavier, con el espíritu Emmanuel (2007, p. 189).

La efervescencia de los trabajos de tipo mediumnico, y el posible conflicto que estos podían generar con la doctrina original del Santo Daime, llevó al nuevo comandante a cerrar el trabajo mediúmnico por un periodo de dos años. Luego de este tiempo, el *Padrinho Alfredo* propuso un nuevo formato de trabajo en el que todas estas líneas de trabajo espiritual podrían tener cabida, el trabajo de *Mesa Branca*. Dice Alves Junior frente a éste:

*Hay en este formato ritual una flexibilidad que permite al dirigente del trabajo encaminarlo de acuerdo con sus escogencias, dando mayor o menor énfasis a aspectos que determinarán su perfil, volviéndose un trabajo de tipo más kardecista, o profundizando en lecturas de cuño esotérico, entre muchas posibilidades.*(2007, p. 190)

Con la inserción de este nuevo tipo de trabajo, se conciliaron las diferencias en cuanto al estudio mediumnico, a la vez que se oficializó como una parte estructural del Santo Daime propuesto por el *Padrinho Sebastião* y sus descendientes.

Por otro lado, estaba el fenómeno cada vez más creciente de la expansión de centros afiliados al aquel entonces llamado CEFURIS. Ya había mencionado que el Daime comenzó a expandirse en las ciudades de *Rio de Janeiro* y *Brasilia*. Beatriz Labate y Glauber Loures (2014) hablan de los siguientes sitios a los que el Daime siguió expandiéndose, y las consecuencias que esto trajo en cuanto a la composición de su población:

*En los años subsiguientes, otros núcleos fueron siendo creados en diversos estados, como Minas Gerais, Santa Catarina, Distrito Federal y São Paulo. Se inicia así, el proceso de transformación demográfica y social del Santo Daime – de negros y caboclos de baja escolaridad, comunidades pobres ligadas a los cultivos de caucho y fuertes lazos consanguíneos, para una población urbana, blanca, de clase media y alto nivel educacional (2014, p.16)*

Luego de expandirse dentro del Brasil, el Daime comienza a extenderse internacionalmente. Según Labate y Loures (2014), a partir de la segunda década de los años 80, se comienzan a hacer trabajos informales fuera de Brasil. Entre 1987 y 1988 llega el Daime a los Estados Unidos, y en 1989, se hace el primer trabajo oficial de Santo Daime en Europa (Ibid, p.19). A Canadá llega en 1996 (Ibid), y, según Juan Scuro (2012), llega a Uruguay en 1991. A partir de allí el Daime termina por extenderse progresivamente a ntes (Labate y Loures, 2014, p. 20)

Esta expansión del Santo Daime se dio en pleno auge del fenómeno denominado como *New age* o nueva era. Explican los autores:

*Para nosotros, lo esencial es que, en gran medida, es a partir de la espiritualidad New Age que el Santo Daime gana adherencia junto a las camadas blancas, pudientes y escolarizadas de los centros urbanos; entra en las redes de terapias alternativas y llama la atención de personas descontentas con las religiones mayoritarias, interesadas en una alternativa religiosa “sin mancha” histórica. Es en ese contexto de emergencia de la Nueva Era y descentramiento de lo religioso que el Santo Daime se expande y se internacionaliza; al mismo tiempo, su relacionamiento con la religiosidad y el ethos New Age responde en buena medida a las transformaciones ocurridas en su seno (2014, p.18)*

Lo que denominamos como el movimiento de Nueva Era, según el investigador Vicente Merlo (2007), comenzó a gestarse en la década del 60 y encontró su auge entre los años setenta y noventa (2007, p. 61). El término Nueva Era o *New Age* hace referencia a un fenómeno heterogéneo de resurgimiento de lo religioso o espiritual, que para Merlo se compone de tres dimensiones fundamentales: “dimensión oriental, dimensión psicoterapéutica y dimensión esotérica” (2007, p. 89) De estas tres esferas se alimenta un tipo de espiritualidad de contornos indefinidos y caracterizada por una ruptura con lo tradicional y énfasis en el yo. Merlo caracteriza algunas de las características de aquél movimiento de la siguiente manera:

*La Nueva Era es una espiritualidad de la modernidad en el sentido de que ofrece una versión sacralizada de valores ampliamente compartidos ( libertad, autenticidad, auto-responsabilidad, autoconfianza, igualdad, dignidad, expresividad creativa, y, sobre todo, el yo como valor en sí mismo y por sí mismo), y presupuestos relacionados con todo ello (sobre la bondad intrínseca de la naturaleza humana, la idea de que es posible cambiar para mejor, la persona como locus primario de autoridad, la desconfianza hacia las tradiciones, y la importancia de liberarse de las restricciones impuestas por el pasado, etc.) (Merlo, 2007, p. 94)*

Para Labate y Loures (2014), el Santo Daime ya mostraba dentro de sí rasgos afines que le permitieron insertarse dentro de este movimiento, principalmente, resaltan los autores, su carácter permeable a otras creencias y prácticas, y lo que ellos denominan, su psicoactividad, que se refiere al uso de enteógenos como la ayahuasca o Daime y la Santa María o Cannabis (2014, p. 30).

Si el Santo Daime se inserta dentro de este contexto urbano, que en el ámbito de lo espiritual o religioso se caracteriza por un auge de los movimientos de la Nueva Era, podemos decir entonces que estamos frente a una nueva resignificación de esta doctrina amazónica que ahora se acerca un poco más a las ideologías liberales propias de las grandes urbes y de los movimientos de la Nueva Era. Dicen Labate y Loures:

*En los grandes centros urbanos, el Daime deja de caracterizarse por la ascese extramundana weberiana, atrayendo profesionales liberales, artistas e intelectuales – en suma, personas muy diferentes del caboclo amazónico. Ocurrieron también cambios sensibles en las relaciones familiares y de género, que pasaron a obedecer cada vez más a los patrones estéticos y sociales de las clases medias del sudeste (por ejemplo, pocos hijos y relativa independencia profesional de la mujer) en detrimento de las costumbres de los fundadores nortistas (2014, p.21)*

Sin embargo, considero que no es posible que el Santo Daime del Padrinho Sebastião se inserte en este contexto sin conflicto alguno, pues a pesar de ser un movimiento permeable, esta permeabilidad, además de que no es absoluta, es decir, no incorpora prácticas indiscriminadamente, está basada en principios bastante tradicionales. No es posible decir tampoco que haya en el Santo Daime una tendencia al individualismo o un excesivo culto al yo, pues la vida comunitaria ha sido una constante en las iglesias de Santo Daime. La idea de una comunidad por encima del individuo, y la idea de la obediencia a figuras importantes como los

*Padrinhos y Madrinhas*, así como al mismo *Mestre Irineu*, se contradicen con la tendencia de la Nueva Era a dotar al individuo de una absoluta libertad, desapegándolo de toda tradición o de la obediencia a cualquier figura externa.

De cualquier manera, es en este contexto en el que el Santo Daime comienza a expandirse, para, como dice el himno de *Mestre Irineu*, “*Doutrinar o mundo inteiro/ para todos aprender*” - Doctrinar el mundo entero / para todos aprender- (Himno *Das Virtudes*).



***Padrinho Sebastião y Padrinho Alfredo.***

Tomada de: [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org)

Visto: Febrero 23 de 2016

## 5.1 Hamilton y la llegada del Santo Daime a Colombia

Dentro del contexto de internacionalización del Santo Daime, era casi inevitable que éste llegara a sus países vecinos. Ha llegado a países como Chile, Argentina, Uruguay, en donde en la actualidad existen iglesias entre ellos, Colombia, en donde el Daime llegó en primer lugar de manos de Hamilton Calle.

Hamilton Calle, según me dijo en conversación personal<sup>37</sup>, tuvo su primer contacto con el Daime lo tuvo en los Estados Unidos en el año 2001, cerca de la ciudad de Boston. Luego, en el 2003, se mudó para el Estado de California, en donde también asistía a una iglesia daimista. Por estos tiempos conoce un monasterio de budismo tibetano. Este encuentro hace que le llame la atención el budismo, comenzando un acercamiento a éste al mismo tiempo que seguía asistiendo a los rituales del Santo Daime.

En Septiembre del 2006, Hamilton se mudó para Medellín, Colombia, y en Noviembre de ese mismo año viajó a *Céu do Mapiá*, sede central del ICEFLU, en donde conoce al *Padrinho Alfredo*, presidente de dicha institución. Cuando vuelve a Colombia, establece contacto con grupos usuarios del yagé, y con grupos inspirados en los indígenas de México y Norte América, como el denominado Camino Rojo y el Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Este contacto con otros grupos es importante porque marcaría el carácter flexible que tuvo el Daime en este primer periodo de su llegada a territorio Colombiano.

En el año 2008, Hamilton vuelve a *Céu do Mapiá*, esta vez con el propósito de pedir permiso al *Padrinho Alfredo* para abrir un *ponto*<sup>38</sup> en la ciudad de Medellín. Allí en *Mapiá* permaneció

---

<sup>37</sup> Entrevista 22 de Septiembre de 2014, Envigado, Antioquia.

<sup>38</sup> Según Labate y Loure (2014) los pontos son “núcleos pequeños que no realizan todos los trabajos oficiales” (p. 21)

durante tres meses y luego volvió a Colombia con 20 litros de Daime que le regaló el *Padrinho Alfredo* para fundar su centro.

Según Hamilton, el primer trabajo de Daime lo realizó en el mes de Marzo de 2009, en una finca de su propiedad en Don Matías. A este trabajo asistieron cinco personas. Puede decirse que ese es el primer trabajo de Daime realizado en Colombia. Tuve la oportunidad de hablar de manera informal con uno de los asistentes a este primer trabajo, Jorge Andrés Calle, primo de Hamilton, quien me informó que este trabajo no obedeció a uno de los formatos rituales establecidos por *Céu do Mapiá*, que suelen tener establecidos los himnos a cantar y los órdenes, sino que se hizo un trabajo con variados himnos, algunos recibidos por el propio Hamilton, y otros del *Padrinho Sebastião* y *Mestre Irineu*, alternados con periodos de concentración<sup>39</sup>.



***Primer centro de Santo Daime en Colombia.***

*Tomada de:* <https://www.facebook.com/santodaime.medellin>.

Visto: Marzo 26 de 2016

---

<sup>39</sup> Conversación informal Septiembre 25 de 2015.



***Hamilton dando el Daime.***

Tomada de: <https://www.facebook.com/MujerGuerrera>. Visto: Marzo 3 de 2016

El mismo Hamilton describe el periodo en que fue dirigente de su propio centro, como un tipo de trabajo bastante flexible en cuanto al calendario y también frente a la ejecución de los rituales. Según me informó, realizaba trabajos de concentración y trabajos de cura. También cantaban su propio himnario y cantaban recopilaciones de himnos de distintas personas, con himnos seleccionados por él mismo.

Hamilton llegó a formar un grupo de personas que le acompañaban en los trabajos, como se puede apreciar en algunas fotos publicadas en la red social Facebook, en las que aparece junto con otros participantes de ese primer grupo que funcionaba en Don Matías, a las afueras de Medellín, de donde veían la mayoría de los participantes.

Hamilton fardó también a varias personas en su centro logrando crear un grupo relativamente estable. Entre ellos estaban Dora y Nestor, quienes en el 2011 le ofrecen a Hamilton trasladar su

centro para un lugar llamado Arenales a las afueras de la ciudad de Envigado. Hamilton aceptó, trasladándose su centro a un espacio que llamó “Centro Libre”, en clara alusión al *centro livre*, uno de los nombres que tuvo el primer centro fundado por Mestre Irineu.

Desde el 2009 hasta el 2011 estuvo Hamilton al frente de un grupo daimista compuesto por personas provenientes de Medellín y sus alrededores. Sin embargo, la continuidad de este grupo se vio trastocada por la llegada de Inca Ramírez, quien llegó a Medellín después de pasar cinco años en *Céu do Mapiá* y tres en la ciudad de Manaus tomando Daime.

## **5.2 La llegada de Inca Ramírez**

Inca es el nombre espiritual de Tania Elena Ramírez, una colombiana nacida en la ciudad Bogotá, y que luego de pasar su juventud entre Colombia, Argentina, España e Italia, conoció el Santo Daime en un lugar llamado Crespiá, cerca de la ciudad de Barcelona. Justamente en ese trabajo conoció al hijo mayor del *Padrinho Sebastião*, el *Padrinho Valdete*, quien se encontraba de viaje en España. Esa noche se cantaba su himnario, *O livrinho do Apocalipse* - el librito del apocalipsis -, el que se cantaba esa noche<sup>40</sup>.

Inca cuenta que cuando vio por primera vez al *Padrinho Valdete* fardado con su uniforme de camisa blanca y corbata quiso salir corriendo pensando que se trataba de un grupo de evangélicos, con tan buena o tan mala suerte, que a esa hora ya no había transporte para salir de allí. Así que tuvo que conformarse y permanecer. Sin embargo, su primera experiencia es considerada por ella de manera bastante positiva. Cuando le pregunté por la primera vez que tomó Daime afirmó:

---

<sup>40</sup> Entrevista a Inca Ramirez 17 de Agosto de 2014.

*A mí me pareció delicioso [La bebida], era un Daime de Juruá, que eso parece como si usted estuviera tomando el sol, él es muy clarito, dorado, bien bonito y de mucha miração, mucha, mucha, mucha luz, hermoso, hermoso, no lo podía creer, la luz que había en ese trabajo, era todo dorado, y yo veía el cuaderno, y eso sí me acuerdo mucho, veía las hojas en blanco, era un cuaderno así, y las letras, como esa luz baja así, como oro, era una cosa re loca, iba poniendo las letras así [señala como si las letras cayeran del cielo hacia el himnario](Inca Ramírez, entrevista 17 de Agosto de 2014)*

Inca narra que en aquél entonces era usuaria de diversas drogas; cocaína, pastillas, hachís, alcohol. Llegaba a pasar varios días consumiendo drogas y en discotecas. Por ellos su sorpresa, cuando volvió a una discoteca y no sintió deseos de tomar pastillas cuando le ofrecieron. Según dice Inca, en ese trabajo encontró curación para sus adicciones y por ello decidió ir para la selva brasilera.

Sin embargo, no fue ése el primer contacto de Inca con la ayahuasca, ni era tampoco la primera vez que oía hablar del Daime. Según narra en entrevista, Inca conoció la ayahuasca por intermedio de un psiquiatra, Josep María Favregas, a quien conoció en Ibiza en una fiesta. Él le dijo a ella que trabajaba curando a la gente de adicciones mediante el uso de la ayahuasca. Inca se ofreció para ayudarlo con la página web de sus clínicas. Luego de un periodo de ayudas esporádicas, Favregas propone a Inca mudarse para su clínica para ayudarlo en las comunicaciones y en otras labores, propuesta que Inca acepta. Es en esta clínica en donde Inca comienza a tomar la bebida que Favregas denominaba como ayahuasca, pero que en verdad era Daime traído desde *Céu do Mapiá*.

Según cuenta Inca, la bebida tampoco era tomada dentro de la ritualidad del Santo Daime, sino que era ingerida y acompañada por una serie de músicas sagradas del mundo, que Inca se encargaba de seleccionar y reproducir.

Curiosamente, no fue durante estas sesiones con *ayahuasca*, que en realidad era Daime fuera de su contexto ritual, que Inca encontró sanación para su adicción a las drogas, sino únicamente cuando tomó lo que técnicamente sería la misma bebida, pero acompañada o guiada por un himnario del Santo Daime.

Fue el año 2002 en el que Inca conoció el Daime en España, y en Diciembre de ese mismo año llegó a *Céu do Mapiá*. En un principio, Inca llegó a una sede que la clínica de Favregas tenía en *Céu do Mapiá*, pero pronto se desligó de ésta, para pasar a independizarse, permaneciendo allí viviendo durante seis años aproximadamente. Después de vivir en la selva unos seis años, se fue para Manaus, en donde estuvo durante tres años más, hasta que regresó a Colombia.

En entrevista<sup>41</sup>, Inca expresó que su regreso a Colombia fue motivado principalmente por una orden que recibió durante un trabajo, en una *miração* con *Mestre Irineu*, en la que éste le pidió ir para Colombia y llevar el Daime allí. Así Inca salió en el año 2011 en un barco desde *Manaus* con 25 litros de Daime y mudas de *Jagube* y de *Rainha*. Inca narra que hizo primero un trabajo en la Amazonía colombiana, en la casa de un indígena, y luego salió para Bogotá.

Realmente en plan inicial de Inca siempre fue establecerse en Bogotá, pues era la ciudad que conocía y además, Jimmy Weiskof, el famoso escritor, autor del libro *Yagé, el nuevo purgatorio*, la estaba esperando para fundar allí una iglesia en una maloca en formato de estrella de seis

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada el 21 de Septiembre de 2014.

puntas que él había construido. Inca había conocido a Jimmy Weiskopf en *Céu do Mapiá*, cuando éste viajó allí, como investigador de la ayahuasca, para conocer el Santo Daime.

Sin embargo, los planes de ambos cambiaron cuando, más o menos una semana después de haber llegado a Colombia, Inca recibe por Internet una invitación para un trabajo de Santo Daime y también Temazcal en las cercanías de la ciudad de Medellín. Esto le causa una cierta extrañeza, en primer lugar, porque no tenía conocimiento de que hubiera una iglesia en Medellín, y en segundo lugar, por el ritual que se anunciaba, de temazcal con Santo Daime.



*Farda blanca en Colombia.*

. Tomada de: <https://www.facebook.com/MujerGuerrera>. Visto: Marzo 25 de 2016

De cualquier manera, Inca decide viajar a Medellín para unirse al grupo que ya Hamilton tenía establecido, a pesar del disgusto de Jimmy Weiskof, quien tenía ya preparado un espacio para abrir un centro en la capital del país.

El encuentro de Inca con Hamilton fue bastante traumático y decisivo en la historia del Santo Daime en Colombia. Ellos ya se habían conocido en el primer viaje de Hamilton a *Céu do Mapiá* en el año 2006. Pero esta vez el encuentro fue tal vez más tenso a causa de los asuntos que estaban en juego.

Inca narra en entrevista su sorpresa cuando llegó por primera vez como participante al trabajo realizado por Hamilton. Justamente se trataba de la inauguración del nuevo espacio en el que comenzarían a realizar los trabajos, llamado *Centro libre*, en las afueras de Envigado. Los conflictos comenzaron porque, a juicio de Inca, Hamilton no cumplía con las normas rituales que ella había aprendido en el Brasil, lo que no le pareció bien a Inca.

Cuando le pregunté por los aspectos con los que discordaba, se refirió a diversos elementos de la construcción de la ritualidad daimista, que a su juicio estaban siendo transgredidos por Hamilton. Está, por ejemplo, lo que ella considera como una falta de seriedad en el trabajo al decir que había “mucho chiste”. El baile en círculo es otro aspecto que Inca desaprobó, pues el baile en el Santo Daime se hace en forma de rectángulo o cuadrado, o en forma de hexágono como es común en las iglesias de la línea del *Padrinho Sebastião*.

El invitar a las personas a acostarse, cosa que es poco común en las iglesias de Daime de Brasil, también incomodó a Inca, quien denuncia Inca la ausencia de importantes elementos rituales, como las velas y los vasos de agua. Para ella, se trataba de un trabajo demasiado informal, que

ella contrastaba con el rigor que se respira en las iglesias brasileras. En sus palabras, se trataba más bien de “una reunión de amigos”.

Inca narra que una vez finalizado el trabajo habló con Hamilton de sus impresiones sobre lo que acababa de ver. Para Hamilton, la llegada de Inca fue bastante traumática, pues trajo consigo un cuestionamiento de todo el trabajo que venía realizando hacía ya dos años con un grupo establecido. En palabras de Hamilton, Inca “llegó diciendo: esto no se hace así, esto se hace así”, lo que implicó una fuerte conmoción para él.

Otro aspecto conflictivo fue el del calendario. Según Hamilton narró en entrevista, él no seguía ningún calendario. Pero para Inca, el seguimiento del calendario era muy importante. Se trata del calendario de trabajos al que se adhieren iglesias y centros del Santo Daime. Dentro del *ethos* daimista, como bien lo hace ver Alves Junior (2007), el seguimiento del calendario ritual es bastante importante y significativo.

Inca, al ver que Hamilton no estaba dispuesto a seguir un calendario que determinaba fechas preestablecidas para los trabajos, que en ocasiones podían dar con un martes o un jueves, días en medio de la semana que se cruzan con los horarios laborales, pidió permiso a Hamilton para hacer ella misma los trabajos en las fechas establecidas por el calendario oficial.

De esta manera Inca comenzó a ganar protagonismo dentro del grupo, al demostrar un conocimiento y una experiencia mayor, aunque era Hamilton quien continuaba al mando. El relato de ambos coincide en que Inca había expresado desde el principio a Hamilton que quería que él mantuviera la dirigencia del grupo, y se puso a su servicio.

Sin embargo, Hamilton estaba cada vez en una encrucijada mayor. Por ese tiempo conoce el Vipassana, un tipo de meditación de origen budista que llama poderosamente su atención, y

comienza a recordar las palabras que le decía un monje budista cuando aún estaba en los Estados Unidos: “Tarde o temprano vas a tener que escoger un camino”.

Es así como finalmente, el 23 de Junio del año 2011, después de un trabajo de San Juan, una de las celebraciones más importantes en el Santo Daime, Hamilton le entregó el comando a Inca, anunciando públicamente su renuncia a la dirigencia del centro para dedicarse de lleno a la meditación Vipassana.

A partir de ese momento, Inca quedó a cargo del grupo. La transición de Hamilton a Inca fue un proceso conflictivo a causa del cambio en las dinámicas, pues Inca venía con la idea de implantar una iglesia tal y como las había conocido en Brasil. A continuación, un fragmento de una entrevista con Inca en que habla de lo sucedido luego de la salida de Hamilton:

*... entonces todos dijeron: por qué no te quedas, queremos aprender. Yo me le medí, eran como seis o siete fardados allá, entonces dije: bacano. Dije: bueno, y me quedé. Comenzamos hacer los ensayos y los trabajos, pero es que siempre está la cosa de que las personas no entienden que no es uno sino el Daime. Entonces comenzamos más serio; las correcciones en los himnarios y en los trabajos. Entonces ya cuando les llegó la disciplina ya no les gustó tanto. Aparte es que con Hamilton no se hace así.*

*[Juan Esteban: ¿Qué cosas les pedías tú que no les gustaba?] Inca Ramírez: Pues el hecho de que ya no era el círculo... es que eran muchos cambios, ya no se podía hablar ni echar chiste. Pilas, y a ver... entonces los ensayos y que tal, y el calendario, fundamentalmente el calendario, y entonces claro, ellos no estaban acostumbrados a hacer trabajos los lunes, o el miércoles o lo que fuera, pues cuando así ¿sí? Entonces además Hamilton había cogido y había hecho un cuaderno, había cogido digamos 20 himnos del Mestre Irineu, 20 de Padrino Sebastião, 20 de Padrino Alfredo, 20 de Valdete, 20 de Finados, de cada uno de finados. Entonces yo le decía [A*

*Hamilton]: pero a ver, ¿Quién eres tú para decidir qué mensajes de los himnos me llegan a mí? ¿Porque te gustan a ti? ¿Qué pasa con estos himnarios? Entonces coge y estudia uno, canten uno completo, ¿pero es que todo así? ¿20 de cada uno? ¿Eso qué es? Entonces claro cuando llegamos: es que vamos a estudiar himnario y póngase las pilas, seriedad, el fuego y la vaina, pues ya no, entonces decían: es que estoy cansada.*

*Y el tema de querer cobrar también porque entonces quien no tenía los cincuenta mil pesos no podía tomar medicina, y como estaba Dora encargada de las finanzas, ahí no había... y más de una vez que de repente se marcaron los trabajos con gente que estaba, y de repente no llegó nadie, y yo: ¿Qué paso? - Ah no me dijeron que no había y cancelaron el trabajo, y yo: ¿cómo así? Es que yo estaba cansada y tenía que trabajar mañana, entonces, y yo: ¿cómo? Pagando setecientos mil pesos de arriendo ahí por ese salón, ¿eh como así? Es que no es cuando tú quieras o cuando no estés cansada, si no quieres no vengas, pero es que el calendario tiene que seguir, no eres tú, es el Daime, no soy yo. Métselo en el nuca, no somos nada, solo somos instrumentos, y lo único que cuenta es el Daime, nada más, nada más cuenta, todo el mundo se tiene que disponer a trabajar para el Daime, entonces ya no les gustó tanto la cosa. Entonces hubo enfrentamientos bastante fuertes por eso y porque en algún momento pues de todas maneras yo reconozco que soy una persona bastante sulfúrica y siempre he sido muy agresiva (...)? Y entonces pues, herí sensibilidades... (Inca Ramírez, entrevista 21 de Septiembre de 2014)*

La nueva energía con la que Inca llegó, sumado a su carácter fuerte, y en los propios términos de ella, agresivo, suscitó problemas en el grupo que venía trabajando hacía ya dos años, hasta que finalmente se disolvió. Inca terminó por salir de Centro Libre, pues también entró en conflicto con las personas con quienes compartía el espacio, Néstor y Dora, quienes hacían allí ceremonias relacionadas con el camino rojo; temazcales, y ritual de la *chanupa*, que es como se le llama a la pipa en la que se fuma el tabaco.

El conflicto con Néstor y Dora, según cuenta Inca, se debió a varios motivos: por una parte, Néstor, quien dirigía los rituales del camino rojo, chanupa y temazcal, usaba casi mitad del espacio y sin embargo no aportaba para pagar el arriendo. Por otra parte, Dora, que se encargaba de administrar las finanzas, no permitía que nadie que no tuviera el dinero del aporte pudiera entrar al trabajo. Dora además, según Inca, cancelaba los trabajos cuando ella misma no se sentía en disposición de hacerlos, lo cual molestaba mucho a Inca.

El asunto terminó en la salida de Inca del lugar ante la situación conflictiva con quienes compartió el espacio y con el grupo que había dejado Hamilton. Parece que hubo discusiones fuertes en este tiempo.

El festival de Diciembre de 2011 y Enero de 2012 se hizo en Santa Elena, en una casa que fue prestada por un conocido de Sonia Londoño, quien participaba en el Santo Daime desde la época en que Hamilton hacía los trabajos. Un festival es un periodo de aproximadamente un mes y medio en el que coinciden varias fechas especiales dentro del Daime, como días de santos, la navidad, el día de los reyes, el de la Virgen de la Concepción, o la conmemoración de nacimiento o muerte de personajes importantes como *Mestre Irineu* o el *Padrinho Sebastião*.



***Día de trabajo.***

*Imagen tomada de: <https://www.facebook.com/MujerGuerrera>.*

*Visto: Marzo 26 de 2016*

Después de realizar los trabajos allí, Inca pasa a realizar los trabajos en la casa de René Alexander Uribe, conocido como Alex, quien había conocido el Daime en Envigado, en Centro Libre. Alexander ofreció el patio de su casa en el barrio Manrique, en Medellín, para hacer los trabajos de Santo Daime. Así, hubo un periodo en el que los trabajos fueron realizados en casa de Alex. Cuenta Inca que antes de conocer el Daime, Alex daba yagé a un grupo de personas. Así que el nuevo grupo que se empezó a reunir alrededor del Daime, estaba compuesto por un grupo que ya trabajaba junto con Alex, participando en tomas de Yagé y otras prácticas de tipo

espiritual como el uso del tabaco, y otras personas que estaban desde el periodo en que Hamilton dirigía los trabajos.

Entre las personas que comenzaron a asistir a estos trabajos llevados a cabo en el barrio Manrique, se encuentra *Raiza López*, una mujer transgénero que comenzó también un proceso de aprendizaje con el Santo Daime. Tanto Raiza como Alex, ofrecían consultas a las personas, a las que ayudaban mediante el uso del tabaco. Raiza, a quien conozco en persona, me ha hablado de su proceso de aprendizaje en Venezuela. Si bien desde muy joven leía el tabaco a las personas, en Venezuela comenzó a conocer los trabajos de mediumnidad con algunas entidades espirituales de las cortes venezolanas, entre los que se encuentran seres como Maria Lionza, el indio Gucaipuro y el negro Felipe, una trinidad clásica con la que estaba conectada Raiza.

### **5.3 Nuevas rupturas: Alexander Uribe y Raiza López**

El trabajo con este grupo liderado por Inca Ramírez y del cual hacían parte también Raiza López y Alexander Uribe, se vio interrumpido por una nueva separación que ocurrió cuando Alexander se apartó del grupo liderado por Inca Ramírez. Alexander más tarde estableció en su casa un centro de Daime llamado *Céu da Nova Escola do Amor*.

Rotas las relaciones con Alex, Inca ya no podía contar con el espacio en Manrique. Procedió entonces a realizar los trabajos en casa de Raiza. Esto hasta que, aproximadamente en noviembre de 2012, Inca se pasa para un apartamento en el barrio Laureles, en donde empieza a hacer sus trabajos.

En algún momento después de su separación de Alex, Inca rompió también relaciones con el CEFLURIS - institución que actualmente conocida ICEFLU - , según ella, a causa de que recibió un comunicado en el que se le decía que su iglesia no era rentable para la institución. Esto

ofendió a Inca, que cortó los vínculos con la iglesia matriz, quedando financiera y administrativamente independiente.

El corte de las relaciones con el CEFLURIS trajo consigo también un cambio significativo en cuanto a la bebida sacramental; desde ese momento, Inca pasó a utilizar yagé en los trabajos de Santo Daime, y ya no Daime del Brasil que venía usando, esto, según ella, a causa de una orden que recibió desde el mundo espiritual en el que se le pedía utilizar material proveniente de Colombia para elaborar la bebida, y mientras que podía elaborar ella misma el Daime, utilizar el yagé, preparado por un taita del putumayo llamado Juan Jamioy.

Alexander Uribe, por su parte, aproximadamente un año después de su separación de Inca, viajó a *Céu do Mapiá*. Allí se fardó, y trajo Daime con el que comenzó a realizar trabajos en un *ponto*<sup>42</sup> llamado *Céu da Nova Escola do Amor*, cuya sede ubicó en el barrio Manrique, en el mismo sitio en el que antes hacía los trabajos con Inca. He podido observar el trabajo que viene realizando en su *ponto* a través de las redes sociales, en las cuales es activo y publica anuncios de los trabajos y fotografías de los encuentros de su grupo. Por tanto, la información de que dispongo sobre este *ponto*, viene a partir de las fotografías y los anuncios publicados, en los que se puede observar la implantación de ciertas prácticas e indumentarias bastante diferentes a las observadas por mí durante mi trabajo de campo en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* y en la Colonia Cinco Mil, lo que da para pensar en nuevas sincretismos, o nuevas versiones del Daime surgidas en Medellín.

Entre los elementos novedosos, o por lo menos diferentes a los observados por mí en campo, y que he podido observar en este *ponto*, se encuentran, por ejemplo, el uso de penacho de plumas

---

<sup>42</sup> Le llamo *ponto*, siguiendo el criterio de clasificación según el cual un *ponto* es un centro que no sigue la totalidad del calendario oficial.

junto con la farda, el uso de chumbes<sup>43</sup> en el vientre de las mujeres. En los anuncios se ve, por ejemplo, que las mujeres que están menstruando requieren un rito especial con tabaco antes de entrar a las sesiones, lo cual nunca observé durante mi trabajo de campo, también la realización de un tipo de trabajo con mantrams enfocado en los dioses de la india. En algunas fotografías, se observa lo que parece ser una práctica de ejercicios de respiración o de movimiento de la energía.



***Céu da Nova Escola do Amor.***

*Tomada de:* <https://www.facebook.com/Ceu-Da-Nova-Escola-Do-Amor-372532269507839/?fref=ts>.

*Visto: Marzo 23 de 2016*

---

<sup>43</sup> Según Alejandro Marín, en su investigación acerca de los rituales del perdón en el pueblo Kamentsá en el Valle del Sibundoy, el chumbe, originario de las comunidades indígenas del Putumayo “...es una faja usada por las mujeres como indumentaria cotidiana, mide hasta 3 metros de largo aproximadamente, razón por la cual da varias vueltas alrededor de la cintura y su significado fundamental es el de proteger el centro del cuerpo, el vientre femenino, símbolo de fertilidad, reproducción y vida” (2011, p.96)



*Alex con penacho*

. Tomada de: <https://www.facebook.com/Ceu-Da-Nova-Escola-Do-Amor-372532269507839/?fref=ts>.

*Visto: Marzo 23 de 2016*

Otro *ponto* abierto en Medellín, es el fundado por Raiza López en el barrio Belén Rincón. Allí en su casa, en la actualidad (2015), Raiza realiza trabajos de Santo Daimé con personas de su barrio y amigos. No tengo disponible de mayor información sobre el asunto, pues nunca he visitado su centro. Raiza, durante mi trabajo de campo y precampo y *Céu Cóndor Águia*, mantenía unas buenas relaciones con Inca Ramírez y en ocasiones asistía a trabajos o hacía visitas. Incluso en otras ocasiones llegó a dar ayahuasca a Inca para la realización de los trabajos.



*Santo Daime: amor, verdad y consciencia.. Tomada de: <https://www.facebook.com/raiza.l.lopez?fref=ts>.*

*Visto Marzo 9 de 2016*

Fotografía que muestra el *ponto* fundado por Raiza López, en el extremo izquierdo de la fotografía, de color amarillo dorado y un tabaco en la mano. Todas las otras personas están vestidas de blanco. En el centro, una mesa en forma de estrella de seis puntas, con velas encendidas sobre ella. Un *cruzeiro* en el centro, una estatuilla de la Virgen de la Concepción y otra del Arcángel Miguel, así como vasos de agua y una espada plateada. Al fondo, un afiche con la figura de *Mestre Irineu*. El *ponto* de Raiza está ubicado en el barrio Belén Rincón de la ciudad de Medellín, y los trabajos son realizados en la sala de la casa de Raiza.

#### 5.4 La iglesia Céu Cóndor-Águia: mi llegada, su historia, y algunos aspectos generales

Conocí al Santo Daime cuando la iglesia de Inca atravesaba por un periodo de transición, o si se quiere, de crisis, en el que el grupo con el que había estado trabajando se había disuelto.

Los participantes del primer trabajo al que asistí, el 15 de Febrero de 2013, eramos únicamente Inca, Jorge Pérez y yo. Debo decir que para mí fue una experiencia bastante fuerte, incluso que marcó una ruptura importante en el curso de mi vida en aquél momento. En mi diario de campo escribía acerca de esta primera experiencia:

*Qué fuerza*

*Qué poder*

*Qué saber esa doctrina*

*Qué enseñanza*

*Qué realidad más verdadera*

*Qué entendimiento (...)*

*Por poco muero*

*Me fui de mi cuerpo totalmente (...)*

*El Daime es una prueba suprema, es dura, durísima.*

*Te lleva al extremo, al límite de ti mismo.*

*Es una planta iniciática, mágica, misteriosísima, que conecta, una tras otra, las dimensiones.*

*Es un viaje directo por todos los planos posibles.*

*Es la luz entrando con una fuerza increíble.*

*Que derriba, doblega, sacude, toda oscuridad que pueda haber en ti.*

*Una seriedad de planta, y una seriedad de doctrina.*

*Fuerte, firme, que exige total concentración, atención, fuerza.*

*El Daime muestra realidades extremadamente profundas; dimensiones no conocidas, o mejor, olvidadas por el alma. Y la vida se nos abre en un vértigo hasta el fondo de nosotros mismos a tal punto que al final no somos nada, nada, nada.*

(Diario de campo, febrero 16 de 2013)



**Edificio donde vivía Inca en el barrio Laureles.**

*. Archivo personal.*

Este apartado de diario de campo, muestra una primera experiencia impactante, y una primera impresión del Santo Daime, como algo demasiado fuerte y demasiado serio. Se vislumbra una experiencia desestructurante, con aspectos cercanos a la muerte incluso, que brota del efecto de un enteógeno en conjunción con un tipo de ritualidad que para mí desde aquél entonces se me presentaba como llena de fuerza y de vigor.

A partir de esta primera experiencia, que para mí fue como una dura prueba, un viaje iniciático a las profundidades de mí mismo y del cosmos, comienzo mi investigación en torno al Santo Daime, tanto desde la perspectiva académica, como desde un punto de vista personal y espiritual. Por ello, mi propio nombre está incluido en la historia del Santo Daime en Colombia, no solo como espectador o investigador imparcial, sino también como un actor activo en la construcción de esta historia. Después de ese día me convertí en un participante asiduo de los trabajos hechos en el centro de Inca, que en ese momento se llamaba *Céu da Nova Terra Cóndor Águia*.

En Febrero conocí a Inca en un apartamento en el barrio Laureles. En el mes de Abril Inca tuvo un problema con la dueña de la casa en la que se quedaba, que no admitía que Jorge Pérez se quedara allí también. Así, Inca tuvo que salir y llegó a Guarne, en la vereda Batea Seca, a la casa de una mujer llamada Adriana Zuluaga, amiga de Raiza. Adriana permitió a Inca quedarse y hacer los trabajos de Santo Daime en el lugar.

Durante este periodo se efectuaron allí trabajos de cura, concentraciones, trabajos de San Miguel e himnarios. Los asistentes a los trabajos durante este periodo, eran casi siempre visitantes esporádicos. Puede decirse que durante el periodo en que la iglesia funcionó en esta casa de la vereda Batea Seca, era yo el único asistente asiduo de los trabajos, e Inca la única fardada presente. Al trabajo al que más personas asistían, era a los trabajos de San Miguel, en los cuales

había un promedio de 10 personas como asistentes. En otros trabajos, había una asistencia de 4 personas en promedio, incluyéndonos a Inca y a mí.

Este fue un periodo para mí de gran cercanía con Inca, quien poco a poco fue introduciéndome al Santo Daime, sus himnos, sus prácticas, sus entidades o seres del mundo espiritual, *orixás*, santos y santas, espíritus de la naturaleza, *padrinos* y *marinhas*. Me mostró las normas de los rituales y así comencé un proceso de aprendizaje directo, haciendo trabajos y tomando Daime. A causa de las pocas personas presentes, y la ausencia de otro fardado, tuve que cumplir con la función de fiscal, esto quiere decir que fui la persona encargada de brindar asistencia a quien lo necesitaba durante los trabajos, así como de garantizar el correcto funcionamiento de los mismos.



*Después del trabajo de São Miguel*

*Archivo Inca Ramírez*

Después de la temporada en la casa de Batea Seca, Inca tuvo algunos inconvenientes con la dueña de la casa, Adriana Zuluaga, quien comenzó a sentirse incomodada por la presencia del Santo Daime y la realización de los trabajos en su espacio. Finalmente, en el mes de Julio de 2013, Inca se trasladó para otra casa en la misma vereda, en casa de una señora llamada Tika Asmus, a quien Inca conoció en una tienda de la vereda en la vereda Batea Seca en la que Tika trabajaba.

En casa de Tika, el Santo Daime continuó funcionando por un periodo de aproximadamente tres meses. En este tiempo se realizaron igualmente trabajos de concentración, San Miguel, Misa de las almas, himnarios y ensayos. El público de los trabajos seguía siendo esporádico.

Por el tiempo en que la iglesia funcionó en casa de Tika Asmus, llegó Jessica María Villa, quien se volvió un tercer elemento importante dentro de esta iglesia, pues se volvió una participante constante de los trabajos que se realizaban. Para esta época, el grupo estaba conformado básicamente por tres personas: Inca Ramírez, Jessica María Villa y Juan Esteban Asuad.



*Día de San Juan.*

Archivo de Inca Ramírez



*Casa de Tika Asmus, antes de Trabajo de São Miguel.*

Archivo de Inca Ramírez

Si bien las relaciones de Inca con Tika Asmus eran al principio bastante armónicas, a los pocos meses esta relación comenzó a deteriorarse, dando lugar a disputas entre las dos. Desconozco las razones de estas discusiones. El último trabajo realizado en casa de Tika Asmus fue el trabajo de concentración de Septiembre 15 de 2013, después de éste, Tika dijo a Inca que pediría una cuota de dinero por cada persona que asistiera a los trabajos de Daime, lo que llevó a Inca a tomar la determinación de suspender los trabajos.

Durante este periodo en que se suspendieron los trabajos en casa de Tika, Inca hizo dos trabajos en Santa Elena, con la familia de Sonia Londoño, quien ya estaba intermitentemente presente en la historia de esta iglesia de Santo Daime desde que Hamilton era el comandante. Más tarde, fue la misma Sonia quien ayudó a Inca a conseguir en arriendo una casa en Santa Elena, en la vereda de Mazo, lugar en el que hasta la actualidad continúa funcionando la iglesia *Céu Cóndor-Águia*.

El primer trabajo en la nueva casa de Inca y también nueva sede de la iglesia *Céu Cóndor – Águia*, fue el del día de la Virgen de la Concepción, el siete de Diciembre del año 2013. Durante el mes de Diciembre de aquél año, y parte del mes de Enero del año siguiente, Inca compartió la vivienda con Sonia Londoño. Durante el tiempo que en que Sonia estuvo en aquella casa, fue un componente importante de aquella iglesia, aportando y ayudando en la elaboración de los trabajos. Luego partió por diferencias con Inca.

Los trabajos continuaron con un calendario riguroso que seguía, según Inca, el mismo modelo de *Céu do Mapiá*. Dicho calendario incluía la realización de los trabajos de concentración, todos los días 15 y 30 de cada mes, trabajos de São Miguel y de Cura que podían ser realizados los días 7 o 27 de cada mes, o también a pedido de alguna persona que lo necesitara. También se realizaban

hinnarios bailados, misa de las almas los primeros lunes de cada mes, así como también ensayos de hinnarios y algunos rituales de Umbanda, llamados *Giras*.

Así las cosas, se trataba de un calendario ritual bastante intenso, que implicaba la realización de por lo menos un trabajo a la semana, y en algunas ocasiones, dos, tres, y hasta cuatro trabajos en una sola semana, sobre todo en épocas de festival.



*Primer festival en Santa Elena.*

Archivo de Jessica María Villa



*En medio de un himnario.*

Foto tomada por Jennifer Guterrez.

En el mes de marzo de 2014 la iglesia contó con la participación de un nuevo grupo de personas. Mujeres venidas de las áreas de Bello y Copacabana; Jennifer Gutierrez, Sara Hernandez, Tatiana Castro, junto con dos viajeros amigos de ellas, Mauricio García, “Tambo”, proveniente de El Salvador, y Natalia, proveniente de Costa Rica. Tambo y Natalia se hospedaron en casa de Inca entre los meses de marzo y mayo de 2014. A este grupo también se sumaba la presencia de una vecina del centro, Adriana Urueta.

En mayo este grupo se disolvió con la partida de los dos viajeros que se hospedaban en casa de Inca. Jennifer, Sara y Tatiana, se alejaron también del centro en este mismo mes, quedando de nuevo el grupo base conformado por Inca, Jessica María y Juan Esteban. Durante este tiempo seguían llegando personas, de nuevo, con una participación intermitente en los trabajos. Entre estos se encontraban Elliot Giselle Rendón, “Gigi Rendón” y Yuliet Saraza.

En el mes de junio de 2014 se comenzó la construcción de la maloca para la realización de los trabajos que hasta el momento se realizaban en la sala de la casa de Inca. La nueva maloca permitiría recibir a más personas y separar el templo de la vivienda personal de la dirigencia de la iglesia. El 23 de Junio la maloca fue inaugurada con la celebración del día de San Juan y fardamento de Juan Esteban y Jessica María, si bien no estaba aun completamente terminado el techo.

En el mes de Agosto de 2014, la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, fue invitada a participar del Encuentro de Culturas Andinas, un encuentro realizado en la ciudad de Pasto y sus alrededores, en el que participaban sabios de distintas tradiciones, casi siempre indígenas, que compartían su saber en diferentes ceremonias sagradas de sus respectivas culturas. Así, había ceremonias que involucraban enteógenos, como el yagé, el yopo, el San Pedrito y el peyote. Dentro de esta programación, el Santo Daime participó a la cabeza de Inca y de Salomão Rossy, venido desde Brasil, con la presentación de dos trabajos en el parque natural Chamioy a las afueras de Pasto.

Después de este viaje a Pasto, Mauricio García, “Tambo”, volvió a casa de Inca en el corregimiento de Santa Elena. Fue Tambo el responsable de que en el mismo mes de Agosto, comenzaran a llegar una serie de viajeros que se hospedaron en casa de Inca. Estos viajeros no necesariamente llegaban buscando conocer el Santo Daime, sino más bien procuraban un lugar para quedarse, y de paso, conocieron al Santo Daime.

El número de viajeros que se hospedaban en el territorio de la iglesia llegó a ser de ocho personas, lo cual, teniendo en cuenta que no se trataba de personas que estuvieran vinculadas de alguna manera con el Santo Daime, y de que el grupo de seguidores de la iglesia era bastante menor al de los nuevos visitantes, no tardó en generar dificultades

Por esta época, personas importantes dentro de la iglesia como Jessica María Villa, Gigi Rendón, Yuliet Saraza y Adriana Urueta, se alejaron, algunas de manera temporal, y otras de manera definitiva de esta iglesia. Así, el centro pasó nuevamente por una crisis, quedando únicamente Inca Ramírez y Juan Esteban Asuad, junto con el grupo de viajeros que asistía también a los trabajos de manera intermitente.



*Encuentro de Culturas Andinas.*

Archivo personal.



*Tres fardados.*

Archivo personal.

En el mes de septiembre de 2014 comenzó a frecuentar el centro Ana Karina Yepes, una mujer que se fardó en Europa, más específicamente en la ciudad de *Ámsterdam*, en una iglesia que hay allí, la más grande fuera de Brasil, llamada *Céu da Santa Maria*. Ana Karina, además, es iniciada dentro de la tradición del camino rojo, lo que la llevó a plantar un temazcal dentro del terreno del Santo Daime en el mes de Diciembre de 2014.

Se trata pues de una iglesia con un grupo que, hasta el cierre de mi trabajo de campo, se caracterizó por su carácter inestable, con personas que iban y venían, o grupos temporales que se dividían al poco tiempo, bien fuera por malos entendidos con la dirigente de la iglesia y su manera de llevar las cosas, o porque simplemente ya no estaban interesados en continuar con el aprendizaje dentro del Santo Daime.

Entre los periodos de Diciembre de 2013, hasta Septiembre de 2015, la iglesia funcionó bajo la modalidad del aporte voluntario para los participantes. Antes de esto, había un aporte de cincuenta mil pesos que se pedía, y a partir de Septiembre de 2015, se comenzó a pedir treinta mil pesos para la participación en algunos trabajos, y en otros de cincuenta mil.

Puedo decir que mientras duró mi investigación de campo, Inca era la principal encargada del sostenimiento económico de la iglesia, aunado a las donaciones brindadas por algunas personas.

La iglesia no cuenta con una organización o estructura formal de toma de decisiones o de organización. Inca cumple el papel de dirigente de la iglesia y se encarga de tomar las decisiones de manera individual. No puede decirse que exista un organigrama en dicho centro, o una función fija además de la de la dirigente.

Otro aspecto importante de esta iglesia es su carácter móvil, pues Inca se ha dado también a la tarea también de realizar trabajos en ciudades como Bogotá, Pasto y Neiva, en donde hay grupos de personas interesadas. Tal vez por esto, las páginas de Inca figuran como Santo Daime Colombia, y no como Santo Daime Medellín, por ejemplo.

Es precisamente el internet el medio a través del cual esta iglesia más hace presencia y se comunica con el público de Colombia y del mundo. El uso de las redes sociales y la existencia de páginas web es bastante extendido dentro del Santo Daime en general, no solo en *Céu Cóndor-Águia*. Existen diferentes sitios web en los que se encuentran disponibles himnarios en audio, así como las letras de los mismos. También hay páginas oficiales de los centros o iglesias, y páginas de carácter.

Dentro de las redes sociales, están las cuentas en Facebook y Twitter en las que algunas iglesias o centros anuncian sus trabajos, o en donde se hacen debates y se comparte información. Incluso

hay cuentas en la red social Facebook con un carácter humorístico, como la revista virtual *Madrinha Superci*, cuyo personaje central es una *madrinha* ficticia, con el mismo nombre de la revista, que hace comentarios y caricaturas humorísticos pero con una intención reflexiva y crítica, además de informativa.

Inca tiene varias cuentas en Facebook y en twitter, a través de las cuales anuncia los trabajos de su iglesia, y en los que publica también otros elementos como películas, videos, y enlaces de todo tipo, que no necesariamente están relacionadas con el Santo Daime o con su iglesia. Además de ser el principal medio para convocar a los trabajos o actividades realizadas en el lugar, las redes sociales han servido incluso como medio en que se intentan solucionar los conflictos internos de la iglesia. A través de Facebook, durante mi trabajo de campo, pude ver publicaciones de Inca haciendo llamados de atención de manera pública, o comentarios en que mostraba su inconformidad por diferentes temas, lo que a menudo desataba fuertes polémicas dentro la red social.

Esta tendencia al uso activo de las redes sociales por parte de algunos grupos daimistas de la actualidad, muestra la transformación del Santo Daime en el tiempo, que ha pasado de ser una doctrina esotérica, de trabajo a puerta cerrada, a ser, dentro de la línea del *Padrinho Sebastião* principalmente, una doctrina abierta al público, que busca participación en sus trabajos por medio de las publicaciones en las redes sociales y páginas web, e incluso mediante invitaciones que llegan directamente al correo electrónico. Desde luego, esta forma de convocatorias no aplica a todas las iglesias que dicen ser de la línea del *Padrinho Sebastião*, pues muchas de ellas se limitan a publicar su calendario anual o mensual en sus páginas web.

El internet y las redes sociales han tenido una importancia tan grande dentro de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, que incluso su nombre original, *Céu da Nova Terra Cóndor-Águia*, fue reducido al nombre actual en el mes de julio de 2014, según Inca, debido a que así era más fácil que la iglesia fuera encontrada por medio del buscador google. (Entrada 10, diario de campo 4)

En definitiva, *Céu Cóndor Águia* es una iglesia en proceso de formación, que intenta seguir el formato ritual y de calendario de la iglesia central de *Céu do Mapiá*, a pesar de estar institucional y administrativamente desligada del ICEFLU. Si bien su proceso ha estado marcado por los conflictos y la desintegración sucesiva de diferentes grupos que temporalmente se han formado y disuelto, la iglesia hoy en día continúa en pie, jalonada principalmente por Inca Ramírez.

## Segunda parte

### El papel transformador del ritual.

En el presente apartado, se hace un estudio de los elementos que componen el ritual del Santo Daime, a la luz de las experiencias de campo en dos comunidades daimistas; *Céu Cóndor-Águia* en las afueras de la ciudad de Medellín, y en la Colonia Cinco Mil, en las afueras de la ciudad de Rio Branco, en el Amazonas brasileiro.

En primer lugar, se sientan las bases teóricas que guiarán las reflexiones, que, a su vez, nacen de la vivencia directa del campo. Se analizarán dos tipos de trabajos centrales dentro del Santo Daime, el trabajo de concentración y el trabajo de himnario teniendo en cuenta algunos vectores como el espacio, el tiempo, las personas, los vestidos.

Después se procederá a describir cada uno de estos trabajos, dividiéndolos en secciones que se corresponden con determinadas acciones o determinados elementos presentes en el trabajo que se esté estudiando. Cada elemento descrito, a su vez, da pie para tocar diferentes aspectos que tienen que ver con el significado de las acciones que se describen. De esta manera, la narración de los hechos queda aunada a la reflexión en un diálogo constante.

Este tipo de narración deja ver además cómo en el ritual daimista las acciones concretas, y en apariencia simples, se conjugan constantemente con la experiencia interior vívida y fecunda, siendo cada acto un aprendizaje que resume en su sencillez la totalidad de la experiencia vital.

El ritual aparece aquí como un aula de clase en donde el individuo va a reproducir la totalidad de su existencia en un momento, y, mediante los mecanismos ofrecidos por el ritual, va a lograr

transformarla. En esta sección se estudian pues, esos mecanismos transformadores del ritual daimista, alimentándose por el relato y la opinión de quienes lo vivencian, y por la experiencia directa del investigador.

## 1. Lo numinoso, lo sagrado y lo inefable

Se hace difícil a menudo tratar de poner en palabras, para entender y racionalizar, aquello que pareciera ser tan ajeno a la razón, aquello que nos parece que está escondido, recóndito, que aparece por momentos a la vista y al sentir para desaparecer luego. A pesar de la dificultad que entraña, numerosos han sido quienes han intentado poner en palabras, capturar con el intelecto, el misterio que se esconde detrás de las expresiones de lo que llamamos religioso o espiritual.

Teólogos, filósofos, historiadores, antropólogos y sociólogos, han tratado de descifrar y aproximarse con conceptos, a lo que mora en la raíz del fenómeno de lo espiritual en el ser humano. Algunos autores han planteado interesantes discusiones y han llegado a proponer conceptos que se han convertido en paradigmáticos para este campo de estudio. Estando en un terreno tan delicado, tan amorfo en ocasiones, se hace necesario valerse del concepto, siendo conscientes de sus limitaciones en este campo, y tomándolo apenas como aproximaciones al elemento que buscan referirse.

La materia que nos ocupa, es tan delicada, que es difícil no sentir que con solo hablar de ella se le está profanando. Es de mucho respeto y merece ser tratada con cuidado. Este asunto puede tratarse con intelecto, que apenas alcanza a rasguñar, pero se percibe sobre todo a través del sentir, en niveles diferentes al de raciocinio lineal o conceptual.

Para poderse acercarse a esto que pareciera inefable han aparecido términos como *lo sagrado*, *lo profano*, *numinoso*, y *santo*, que fueron utilizados en un principio por el teólogo alemán Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), y posteriormente por Mircea Eliade, historiador y estudioso de religiones comparadas, quien trata estos conceptos en su obra, *Lo sagrado y lo profano* (1967).

Hay una aclaración para hacer al respecto del manejo de los términos entre ambos autores. Jose Luis Cardero López, en su tesis de maestría titulada *De lo numinoso, a lo sagrado y lo religioso* (2008), hace notar que en la traducción al español, la expresión del alemán *Das Heilige*, que puede referirse tanto a lo santo como a lo sagrado, está presente en la obra de Eliade y también en la de Otto. Sin embargo, para la obra de Otto, la traducción que se ha utilizado ha sido *lo santo*, mientras que en la obra de Eliade, la misma expresión es traducida como *Lo sagrado*.

En el idioma original el concepto de *lo santo* que aparece en las traducciones de Otto, y *lo sagrado* que aparece en las de Eliade, parecen estar contenidas en la expresión *Das Heilige*, lo que nos haría pensar *lo santo* y *lo sagrado* son sinónimos, y para el caso, se trata de una divergencia en la traducción de la expresión alemana. Sin embargo, para el estudioso José Luis Cardero (2008), *santo* y *sagrado* son conceptos diferentes. Dice el autor español:

*Sagrado y Santo no sólo son términos que deberían mantener su singularidad semántica, sino que además podrían representar tal vez la proyección desde el lenguaje de dos fases singulares – aunque, desde luego no irremediabilmente separadas, o al menos sólo separadas a efectos de comprensión y entendimiento- en un hipotético proceso o continuum de transformación que pueda subentenderse entre Numinoso de un lado y Sagrado de otro (...) En Rudolf Otto, ambos conceptos aparecen vinculados entre sí y como surgidos o crecidos a partir del concepto de lo numinoso (2008, p. 14 – 15)*

Para entender lo que está planteando Cardero, debemos abordar directamente a Rudolf Otto, que en su obra ya citada (1917), se ocupa de lo santo y de lo sagrado - que parece usar indistintamente -, y de lo numinoso. Otto comienza su reflexión hablando de lo Santo, que concibe como una cualidad innata en el ser humano, subyacente a toda experiencia religiosa y que además por un lado hunde sus raíces en lo más profundo del espíritu humano, en una esfera

irracional y de difícil acceso para el intelecto humano, y por otro lado, se concreta en el mundo palpable a través de diferentes maneras. En ese sentido, lo santo es a un mismo tiempo racional e irracional.

Y es precisamente esta relación entre lo racional y lo irracional lo que más interesa a Otto; para él, lo santo se mueve entre ambas esferas, siendo que lo irracional, que para el autor se instaura como una cualidad innata, se vale de la esfera de lo racional para poder expresarse. Dice Otto:

*Llamamos, desde luego, racional en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo esa esfera de desnuda claridad yace una profunda oscuridad, a la que no hayan pasado nuestros conceptos y que es a lo que llamamos irracional (1917, p. 83 – 84)*

Sin embargo, para Otto (1917), debido a que “lo santo”, es una categoría teñida en su faceta racional y en uso cotidiano por la moral, relacionándosele con lo que es bueno o bondadoso, se hace necesario recurrir a una palabra que pueda referirse a la cualidad de lo sagrado prescindiendo de su carácter moral. Para esto, acuñó el neologismo de *numinoso*, en palabras de Otto, “... una palabra destinada a designar lo santo *menos* su componente moral, y - añadimos a renglón seguido – *menos* cualquier otro componente racional” (1917, p.13).

Se trata pues, lo *numinoso*, de algo que está situado en el centro mismo de lo sagrado, anterior a su manifestación racional o moral. La raíz griega *numen*, es traducida como “divinidad”<sup>44</sup>. Este término nos remite a algo que en sí mismo es inefable, lo que hace que el concepto no pueda ser abordado directamente, si no a partir del tipo de experiencia que produce en el individuo el encuentro con lo numinoso. Se trata de una potencia que en sí misma es inaccesible, y por tanto,

---

<sup>44</sup> Traducción tomada del diccionario de latín del ministerio de educación de España, en la plataforma virtual didacTerion. Consultado: Marzo 17 de 2015.

como dice Otto, “Sólo puede tenerse una idea que ella por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior” (1917, p. 18)

Para entender este sentimiento generado por lo numinoso, primero hay que anotar que para Otto, el numen es *mysterium tremendum*. Esto significa, y valga la redundancia, que lo numinoso, por una parte, es *misterioso*, y por otra, es *tremendo*. Es misterioso para Otto, porque es inaccesible y oculto para nosotros. Esto se debe a que es “absolutamente heterogéneo”, es decir, que contiene en sí mismo los opuestos, el ser y el no-ser, el vacío o la nada, y lo existente. En su cualidad paradójica, se hace “inaprehensible e incomprensible”, expresa Otto:

*No sólo inaprehensible para nuestras categorías, no sólo incomprensible por su dissimilitas (disimilitud) que trastorna, deslumbra, angustia y pone en peligro la razón, sino definido simultáneamente por atributos contrarios, que se excluyen y contradicen (1917, p. 43)*

Lo numinoso es, además de misterioso, tremendo. Y lo es, según Otto, a causa del estupor que causa en el individuo la contemplación de su majestad y grandeza. Otto habla de un *pavor numinoso* que siente el individuo en su encuentro con lo inefable, que lo sume en un estado de “nulidad y anonadamiento”. El individuo se siente una criatura, dependiente de una fuerza superior a él mismo, a esto el autor le llamó el *sentimiento de criatura*, que impele a la persona a humillarse ante una fuerza a la que está supeditada (1917, p. 18)

Lo numinoso como *mysterium tremendum* que es, se sitúa en el nivel más íntimo de lo que conocemos como santo, en un nivel irracional e inefable, y sin embargo, potente, vivo, que cuando se manifiesta en el mundo, a causa de su majestad y grandeza, así como por su carácter misterioso, produce en el ánimo una disposición particular, un tono del ánimo *numinoso*; un tipo

de *pavor* similar al arrobamiento místico, que brota de la contemplación de aquello que se muestra con una cualidad diferente.

*El tremendo misterio puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después de ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante... -sí, ante quién - ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas (1917, p. 22)*

Como ya había sido mencionado, Eliade (1967) retoma algunas ideas de Otto, y basándose en sus propuestas, algunas de las cuales hemos expuesto brevemente, elabora una serie de reflexiones que partiendo de puntos similares tienen sin embargo enfoques distintos. El centro de la reflexión de Eliade se sitúa en torno a lo sagrado en sus manifestaciones, y muy especialmente en su relación con lo profano. De hecho, la primera definición que da Eliade de lo sagrado, es que se trata de algo que se opone a lo profano.

Siendo opuestas estas dos categorías, son a un mismo tiempo dependientes la una de la otra, siendo lo sagrado lo que permite la existencia de lo profano, y lo profano lo que permite la manifestación de lo sagrado, mediante la hierofanía, que es la irrupción de lo sagrado en el mundo.

Lo sagrado hace referencia pues a la esfera absoluta de la existencia, no sujeta al tiempo lineal ni a la corrupción. Es la dimensión de lo puro e inmaculado, donde reina el orden, y que es el espacio donde el hombre religioso aspira a habitar permanentemente. “Lo sagrado equivale a la potencia – dice Eliade – y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser” (1967, p. 20) Es la esfera de lo ontológico, lo que está antes del mundo y a su vez lo sustenta cuando interviene en él.

Por tanto, se nos presenta como una categoría universal, atemporal o ahistórica, ligada a todos los fenómenos del mundo de lo religioso. El *homo religiosus*, u hombre religioso, es para Eliade, aquél que busca instalarse en esta esfera, pues busca llevar una vida plenamente sagrada, y al mismo tiempo, busca sacralizar el espacio en el que vive. Dice Eliade:

*...el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo en un mundo así participa del ser, existe realmente. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser, el terror ante el “caos” que rodea su mundo habitado corresponde a su terror ante la nada. El espacio desconocido que se extiende más allá de su “mundo”, espacio no-cosmizado, puesto que no está consagrado, simple extensión amorfa donde todavía no se ha proyectado orientación alguna ni se ha deducida estructura alguna, este espacio profano representa para el hombre religioso el no-ser absoluto. Sí, por desgracia, se pierde en él, se siente vaciado de sustancia “óptica”, como si se disolviera en el caos y termina por extinguirse (1967, p. 60)*

Se nos presenta aquí el espacio profano, por oposición al sagrado, que hace referencia a lo transitorio, relativo y fragmentario del mundo desacralizado, al que el *homo religiosus* teme pues este mundo está sujeto a la corrupción y al tiempo lineal. Está ausente de lo numinoso, vacío de ser. Es carente de sacralidad. Este mundo también es equiparado con el mundo natural.

Sin embargo estos dos mundos están en comunicación, y es posible que se opere la transición de un mundo a otro, así como es posible la irrupción de un mundo en otro. A la penetración de lo sagrado en el mundo natural o profano, le ha denominado Mircea Eliade, la *hierofanía*. Dice el autor:

*Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía (...) se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano" (...) al manifestar lo sagrado un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio circundante. (1967, p. 19)*

Así pues, la naturaleza en su totalidad es susceptible de ser sacralizada, de convertirse en hierofanía (Eliade 1967; 20) y todo punto natural en que lo sagrado se manifiesta, se convierte en portal de acceso a ese orden numinoso del cosmos. Ese objeto que era profano y ahora sagrado, que según Eliade, se convierte en hierofanía y en signo, brinda una orientación, un norte, se convierte en algo objetivo y absoluto dentro de un mundo relativo y fragmentario, se convierte en un "punto de apoyo absoluto" (1967; 31) en el cual el *homo religiosus* aspira a vivir y permanecer de manera constante.

Así pues, otra cualidad de lo sagrado, es que establece una ruptura en el mundo, dándonos por resultado un espacio que no es homogéneo, sino que presenta escisiones. Ahora el espacio no es todo homogéneo, si no que ahora hay espacios que son absolutos, sagrados, y representan el centro que sostiene el resto del espacio, que es relativo y corruptible, convirtiéndose en puntos de sostén, o ejes ontológicos. Estos ejes de existencia absoluta o sagrada, posibilitan la existencia de lo profano, dice Eliade:

*La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un “punto fijo”, absoluto, “un centro” (...) nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el “centro del mundo” (1967, p. 26)*

Siendo el centro orientador del mundo, este punto, que según el autor es también el templo, y el eje del mundo, el *axis mundi*, a partir del cual el espacio es fundado y mantenido, tiene una serie de características que porta este espacio sagrado y que en síntesis, nos dirá el autor, son:

*A) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una “abertura” merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la tierra, y viceversa: de la tierra al mundo inferior) c) la comunicación con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis mundis: pilar (cf. universalis columna), escala (cf. la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc. ; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el “mundo” (= nuestro mundo); por consiguiente, el eje se encuentra en el “medio” en el “ombligo de la tierra”, es el Centro del Mundo. (1967, p. 38)*

El espacio sagrado que irrumpe en el espacio profano, se muestra como sostenedor de éste, y, al mismo tiempo, punto de comunicación entre los distintos niveles, el mundo superior y el mundo inferior. Siendo así una especie de portal entre diferentes estadios del ser.

Hasta el momento hemos examinado el mundo de las sacralidades, de lo espiritual o religioso, a la luz de los planteamientos de Rudolf Otto y de Mircea Eliade, quienes han abordado el tema de maneras diferentes. En Otto, el análisis se ha centrado en lo numinoso como núcleo mismo de lo

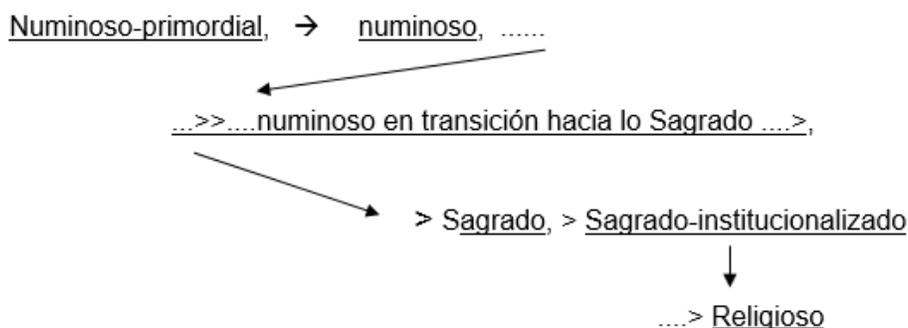
sagrado, en su faceta racional e irracional, y la conmoción que provoca en el individuo el encuentro con aquél *mysterium tremendum*.

Eliade se centra en la categoría de lo sagrado en su relación con lo profano. Le interesa la hierofanía como el fenómeno de la irrupción de lo sagrado en el mundo profano, y le interesa también el hombre religioso, en su afán de sacralizar el mundo.

Para poder entender cómo se relaciona lo numinoso con lo sagrado, es importante retomar algunas palabras de la cita del autor español José Luis Cardero, referenciada unas páginas antes, cuando habla de “un hipotético proceso o continuum de transformación que pueda subentenderse entre Numinoso de un lado y Sagrado de otro” (2008, p. 14)

En ese sentido, lo numinoso y lo sagrado se presentan como diferentes momentos, o diferentes niveles en un proceso de manifestación que va desde lo más profundo y oculto, que va desde lo numinoso, hasta lo sagrado, que es aquella cualidad de lo numinoso más cercano a nuestra comprensión. Más racional y comprensible, que la oscuridad primigenia de lo numinoso. Tomo de Cardero (2008, p. 106), un pequeño esquema en el que explica este proceso.

**Esquema de los acontecimientos simbólicos cristalizados como “momentos” en el ámbito de la matriz de despliegue simbólico:**



Cardero está apuntando que el movimiento de lo numinoso, se extiende hacia lo sagrado, y de allí, pasa a lo “sagrado institucionalizado”, que es lo religioso. Esto muestra de alguna manera un intento de acercamiento, de racionalización, e incluso podría decirse, de domesticación de lo numinoso. Dice Cardero:

*A medida en que empieza a manifestarse lo Sagrado a partir de lo numinoso que llega y se hace presente, comienza también a articularse el escenario sobre el cual se desarrollarán estos procesos de cambio y asentamiento de algo que anteriormente era distinto y ajeno a la humanidad, pero que ahora se aproxima. (Cardero, 2008, p 33)*

### **1.1 El símbolo y el ritual**

Las ritualidades parecieran ubicarse en el centro de la práctica y de la cosmología de la mayoría de las religiones o corrientes de tipo espiritual en el mundo. Posiblemente el hecho de que muy a menudo es allí, en el acto ritual, es en donde se ubica el momento culmen de las prácticas espirituales, ha hecho que el ritual, o las ritualidades, hayan llamado la atención de estudiosos que a través de éste han buscado comprender las dinámicas de ciertas espiritualidades, pero también las dinámicas de las sociedades, y a un nivel mucho más amplio, las interacciones del ser humano con lo trascendente.

Eliade (1967) nos muestra que para el hombre religioso, el mundo profano no es independiente de lo sagrado, sino que necesita de éste para poder subsistir, organizarse, para que así las fuerzas del caos no primen y sea destruido a causa de su naturaleza carente de ser. El hombre religioso siente esto, y por ello funda lugares que son *axis mundi*, que se constituyen en columnas que sostienen la totalidad de la existencia. Pero no basta con sacralizar el espacio, también es necesario sacralizar el tiempo.

Así como el espacio no es lineal, tampoco lo es el tiempo para el ser humano religioso. Hay entonces un *tiempo sagrado*, que es cíclico, susceptible de volver al momento del génesis en que se creó el mundo. Este tiempo sagrado se inserta y crea una brecha dentro del *tiempo profano*, que es lineal y perecedero. El tiempo sagrado, que es en sí mismo Dice Eliade: “Es la experiencia del tiempo sagrado la que permitirá al hombre religioso el reencontrar periódicamente el Cosmos tal como era in principio, en el instante mítico de la Creación.” (2008, p. 18)

El hombre religioso es entonces aquél que siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese tiempo sagrado, para garantizar la renovación y existencia del tiempo profano. Así, de la misma manera en que el espacio sagrado sostiene el espacio profano, la irrupción de la temporalidad sagrada en medio del calendario profano permite que este último pueda seguir existiendo.

Este proceso de dotar de ser, de *numen*, a aquello que no lo tiene, opera por medio del ritual. Mircea Eliade relaciona directamente el *tiempo religioso*, con el acto litúrgico, con la fiesta religiosa. Dice el autor:

*Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo». Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta (1967, p.19)*

Así, mediante el ritual, el tiempo mítico es reactualizado, el momento en que los dioses crearon el mundo, en que el cosmos triunfó sobre el caos, vuelve a tomar vigencia. Esta concepción de la ritualidad relaciona a éste con la actualización de los mitos cosmogónicos.

Otro estudioso de las sacralidades, es el antropólogo Victor Turner, quien a partir de su estudio entre los Ndembu, en el noroeste de Zambia, elaboró, basándose en las diferentes ritualidades que allí encontró, una serie de conceptualizaciones en torno al símbolo y el ritual que serán de utilidad para la presente investigación. En el libro *La selva de los símbolos* (1980), aparecen las siguientes palabras del autor acerca de lo que es un ritual:

*Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual: es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (1980, p.21)*

Esta concepción del ritual, nos brinda varios elementos a partir de los cuales podemos partir para una reflexión que nos permita abordar el campo con unas herramientas teóricas que brinden una comprensión más completa de lo observado.

De las palabras de Turner se desprenden en primer lugar tres ideas enunciadas claramente por el autor, quien nos dice que un ritual es una conducta formal prescrita, que se sitúa fuera de lo que el autor llama “la rutina tecnológica”, y que está vinculada a la existencia de seres o fuerzas sobrenaturales. Además, nos pone ante la idea de que el símbolo es la mínima unidad del ritual.

En otro texto, en la introducción al libro *Drums of Affliction* (1968), el mismo autor señala que un ritual es una forma de almacén de información tradicional (p.2). Esto significa que una de sus funciones es la de transmitir la información en donde están almacenados valores culturales de carácter fundacional. La unidad mínima en la cual dicha información está contenida, para Turner, es el símbolo. Incluso llega a afirmar el autor que el ritual es una “agregación de símbolos”. Esta idea aparece expuesta por el autor de la siguiente manera:

*He considerado hace mucho que los símbolos del ritual son, por decirlo así, “unidades de almacenamiento”, en las cuales están empacada la máxima cantidad de información* (1968, p. 2)

Para este autor, lo que busca el ritual, mediante la transmisión de dicha información, es garantizar el mantenimiento o restablecimiento del equilibrio entre el individuo y los órdenes sociales y universales, así como entre la sociedad y el mundo natural y sobrenatural (1968, p. 6).

La garantía de que dichos patrones de información, o valores culturales, puedan instalarse en el individuo, viene dada por las conductas repetitivas que pueden observarse en la mayor parte de los rituales. Dice Turner:

*Como hemos visto, muchos símbolos son almacenes de información acerca de valores estructurales mayores de una cultura. Sin duda, mucha de la rigidez y repetitividad del ritual, como el canto de las tablas de multiplicar en los niños, es para introducir gradualmente<sup>45</sup> en las mentes de los participantes ciertas verdades axiomáticas que forman para ellos un apropiado marco evaluativo* (1968, p. 5 – 6)

Para Turner, al igual que para Eliade, el ritual forma una especie de brecha en el tiempo, y se mueve en lo que Turner llama el tiempo sin tiempo<sup>46</sup>. En ese tiempo sin tiempo las verdades axiomáticas son revividas e instaladas en las mentes de quienes participan en el ritual a través del acto repetitivo.

Hasta el momento se ha mostrado al ritual como una entidad encargada de la transmisión de ciertas verdades o valores fundamentales. Estas “verdades axiomáticas” deben ser revividas

---

<sup>45</sup> Traducción dada por el autor a la palabra inglesa “*Instil*”, que según el diccionario de Oxford, significa: “Gradual pero firmemente establecer (una idea o actitud, especialmente una deseable) en la mente de una persona” (<http://www.oxforddictionaries.com/es/definicion/ingles/instil>, visto: Marzo 12 de 2014)

<sup>46</sup> Traducción hecha por el autor de este texto, de la expresión original usada por Turner: “Timeless time”

periódicamente mediante el ritual que permite, mediante la repetición de la “conducta formal prescrita”, que estas verdades sean asimiladas por quien participa. El ritual, mediante la actualización de dichos valores fundamentales, garantiza el restablecimiento del mundo social.

Tanto para Turner como para Eliade, el ritual es un medio a través del cual el hombre religioso garantiza el periódico restablecimiento del orden cósmico y social. En Eliade (1967), este proceso se da gracias a la actualización de los mitos primordiales, mediante la recreación simbólica del momento en que el Cosmos venció al Caos. Esta es la inserción del tiempo mítico, sagrado, en el tiempo profano por medio del ritual. En Turner (1968), el ritual reestablece el orden a través de la transmisión de los valores o de las verdades fundacionales de una cultura.

Tal vez aquellas verdades primigenias a las que se refiere Turner nazcan de lo sagrado del que habla Eliade, y en última instancia, del *numen* o de lo numinoso que estudia Rudolf Otto. Sería pues información que emana desde una esfera absoluta de la existencia que es recreada, transmitida, a través de los patrones repetitivos del ritual, que en su estructura, simbolismo y ejecución, está diseñado para que aquellas verdades primordiales puedan ser transmitidas.

Sin embargo, para Turner el ritual no es sólo un agente transmisor de axiomas estructurales, sino que también es un creador de nuevos esquemas o valores de base utilizados para la comprensión del entorno. Dice Turner acerca del ritual:

*... Más importante es su función creativa - de hecho crea, o recrea, las categorías a través de las cuales el hombre percibe la realidad – los axiomas subyacentes a la estructura de la sociedad y las leyes de los órdenes naturales y morales (Turner, 1968, p. 7)*

Esta función creativa del ritual, nos brinda una visión más dinámica del papel que cumple dentro de las sociedades. Si tenemos en cuenta esta idea de Turner, el ritual se nos muestre como un

agente activo, no como mero reproductor de axiomas esenciales. Así pues, no se trata de una información que es siempre la misma, sino que también transmite nuevos valores que permiten renovar las bases sobre las cuales el mundo es percibido.

Ya he mencionado que para Turner el símbolo es la mínima unidad de ritual. En ese sentido, es también al igual que el ritual, un “almacén de información” (1968, p. 5), que funciona a una escala menor que el ritual. De esta manera, los símbolos pequeñas unidades de información que dotan de significado y contenido una unidad de información mayor que es el ritual.

Otra concepción interesante en torno al símbolo, es la de Gilbert Durand, para quien el símbolo tiene la connotación de ser un revelador de lo oculto.

*Escribía yo hace un tiempo: “el símbolo es por consiguiente una representación que hace aparecer un sentido secreto: es la epifanía de un misterio”. Ahora precisaré más diciendo que el símbolo – tipo mismo del pensamiento indirecto – remite al orden de lo esotérico, pues lo que “aparece” (lo que en él es exotérico) lo “reconduce” (...) a un ser irremediamente “ausente” o “imposible” de conocer directamente. Digámoslo de otra forma: el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: para = “que no alcanza”) (1995, p. 84 – 85)*

De nuevo aparece aquí el misterio, en este caso, manifestándose a través del símbolo. El símbolo es una insinuación de lo inefable, de una instancia esotérica y oculta, que como dice Durand, es “irremediamente ausente o imposible de conocer directamente”. Tal vez se esté refiriendo Durand a lo mismo que Rudolf Otto denominó como numinoso. Como tal entonces, es una epifanía, pues es una manifestación de lo sagrado en el mundo. Como tal, el símbolo brinda la

posibilidad al hombre religioso de acercarse a aquello que es incognoscible.

También me aproximaré a algunas concepciones del símbolo que expone Clementine Madiya, autora africana que ha trabajado las concepciones del símbolo entre distintos pueblos del continente africano. Las acepciones que dan al símbolo estos pueblos, puede enriquecer sin duda la visión que tenemos de lo que éste es. Nos dice Madiya:

*El lomago hablado en Zaire posee cuatro términos para designar el símbolo: esilé (sing.)/basilé (pl.), losilé (sing.)/nsilé (pl.); lokiké(sing.) / nsike (lo.); lotája (sing) /ntája (pl.). Esilé y Losilé son sinónimos derivados del verbo – silá: estar en equilibrio, mantener el equilibrio. Ambos se traducen por “lo que permite tener equilibrio”, “lo que mantiene en equilibrio”, etc. Losiké del verbo – sika: pararse, hacerse alto, interrumpir, adquirir sabiduría, hacerse reflexivo o sereno, cortar radicalmente, ser recto (moralmente), etc., significa “lo que mantiene la atención “lo que impide ir más allá”, “ lo que permite hacerse sereno, sabio, reflexivo”, “aquello por lo que pasa la sabiduría”, “lo que permite estar de acuerdo”, et. En cuanto lotája, del verbo -tála: mirar contemplar, admirar algo extraordinario, puede traducirse por “algo que sicit el asombro o temor”, “aquello cuya visión deslumbra”, “lo que merece ser contemplado”, “lo que es reflejo de algo indecible, inaudito” (1989, p. 290)*

Ambos autores coinciden en mostrar el símbolo como elemento que enlaza lo visible con lo invisible, lo secreto con lo evidente, para hacer cognoscible, o por lo menor acercar a la consciencia, aquello que es remoto e incognoscible, y que, como nos recuerda Turner, hunde sus raíces profundamente en el inconsciente. Dentro de las aproximaciones expuestas por Madiya, el símbolo toma una connotación más moral, ligada a ciertos comportamientos y actitudes que toma

el iniciado ante la presencia del símbolo, que, como ya hemos visto, es tanto una emanación de, como un puente hacia, lo trascendente.

En las acepciones recogidas por Madiya, el símbolo aparece asociado a la rectitud y la sabiduría. Posiblemente esta rectitud y esta sabiduría broten del conocimiento o del acercamiento a lo desconocido que el símbolo hace más cognoscible. También aparece el símbolo asociado a lo asombroso y al deslumbramiento, lo que nos recuerda la reacción que el ser humano tiene ante el encuentro con el *mysterium tremendum*.

En todos los casos, los autores se refieren al símbolo y al ritual como portadores de un misterio, como elementos que comunican al ser humano, con elementos que de otra manera le serían desconocidos. Así, tanto el ritual como el símbolo, se constituyen en puentes de comunicación, que llevan información, energía, de un lugar del cosmos a otro, estableciendo vínculos entre lo sagrado y lo profano, y mutando la cualidad ontológica de todo aquél, y de todo aquello, que logre penetrar en su silenciosa elocuencia.

## 2. La ritualidad del Santo Daime. Calendario y tipos de trabajos.

En el año 2013, el en aquél entonces llamado CEFLURIS, y hoy ICEFLU, publicó un documento llamado *Cartilha de fiscalização*, con las normas rituales establecidas por el Concejo Doctrinario Ritual de dicha institución. Este documento, según se afirma en el prefacio, obedece a un pedido hecho por el *Padrinho Sebastião*, quien a su vez decía seguir la voluntad de *Mestre Irineu* "... en el sentido de documentar y registrar cada vez más nuestro Centro, sus preceptos, principios y normas" (CEFLURIS, 2013). El texto pues, es una especie de manual o guía de la ritualidad o las ritualidades avaladas por el ICEFLU.

El documento comienza brindándonos una noción acerca de lo que es el ritual del Santo Daime, o al menos, de cómo es concebido desde la institucionalidad representada por el ICEFLU. Dice así el texto:

*El ritual de una doctrina viva es una guía, un mapa simbólico que nos ayuda a recorrer con mayor facilidad los intrincados caminos del conocimiento espiritual. (...) Incluso reconociendo que existan personas para las cuales la espiritualidad está por encima de cualquier convención, creemos que es necesario valerse de algunas prácticas, ritos y símbolos para subir los diferentes grados de la vida espiritual. (CEFLURIS, 2013)*

Aparece de esta manera establecido el valor que dentro del Santo Daime tiene el ritual, que se muestra como una herramienta indispensable para el avance espiritual del adepto. El ritual se muestra aquí como un mapa o guía que a través de ciertas prácticas y símbolos lleva al individuo de la mano en "los intrincados caminos del conocimiento espiritual".

¿De qué tipo de ritual se trata éste entonces? ¿Qué mecanismos utiliza para guiar al individuo en ese azaroso camino espiritual? ¿Qué debe hacer el individuo para poderse acercar a tal ritualidad y aprender de ella?

El hecho de que los rituales dentro del Santo Daime sean llamados *Trabalhos* -trabajos-, nos puede brindar un primer elemento para comprender el carácter que tiene dicha ritualidad. No es gratuito, como veremos, que a estas reuniones se les llame de tal manera, pues la palabra trabajo, marca una de las características principales de este tipo de ritualidad que se muestra dinámica y activa.

“Se llama trabajo porque hay que trabajar”, eso me dijo Inca Ramírez cuando le pregunté por qué a los rituales de Santo Daime se les llama trabajos (Comunicación personal, Agosto 22 de 2014). Dentro de las sesiones del Santo Daime, el individuo está llamado a trabajar. Su trabajo a nivel visible dentro del ritual, consiste en seguir los actos que la lógica o el guion del ritual propone en sus diferentes momentos, de acuerdo con el cargo, posición o función que ocupe la persona en un momento dado, pues las funciones pueden variar entre los participantes.

Así, su trabajo puede variar, pero en general incluirá acciones como recitar oraciones, mantener la quietud y guardar silencio bien sea de pie o sentado; cantar, bailar, tocar un instrumento. Existen personas con cargos y funciones específicas, que tienen tareas relacionadas con garantizar el correcto funcionamiento del trabajo. Así, sus funciones pueden incluir la limpieza del lugar, la provisión de los elementos rituales necesarios, velar por el bienestar de todos los participantes, y toda una serie de labores relacionadas con el mantenimiento de un trabajo ritual y de una iglesia.

De cualquier manera, en el Santo Daime, todos son responsables del correcto funcionamiento del ritual que se desarrolla. Así, se estimula constantemente a las personas a esforzarse, a trabajar dentro del ritual, pues del esfuerzo del adepto, vendrá en buena medida el resultado que obtenga.

Como dice un himno del *Padrinho Sebastião*:

*Tu sois uma estrela  
E é preciso trabalhar  
Que a estrela que não brilha  
Ela não pode iluminar*

Tú eres una estrella  
Y es preciso trabajar  
Que la estrella que no brilla  
Ella no puede iluminar

Himno *Eu estava num deserto*. Himnario *O Justiceiro*. *Padrinho Sebastião*

El trabajo pues, es requisito para todo aquél que quiera, como la estrella, iluminar. David Coral, oriundo de la ciudad de Pasto, Colombia, fardado en el centro del *Padrinho Luiz Méndez*, *Centro Eclético Flor de Lotus Iluminado* - Centro Eclético Flor de loto iluminada - (CEFLI), en el Estado de Acre, Brasil, se refiere a la noción de trabajo de la siguiente manera:

*...para que algo se manifieste uno tiene que poner su esfuerzo, uno tiene que poner su trabajo, para que su rezo, su pensamiento y su palabra se vea, ¿no? Se vea manifestada, y pues así o sea, para que crezca una planta, o sea para que crezca una lechuga, necesitas dedicarle trabajo, o sea necesitas ir allá, sembrarla, abonar la tierra, palear, trabajar en el sol, trabajar en la lluvia y ya, darle la medicina, darle el agua para que crezca esa planta, cualquiera que sea la planta,*

*que en este caso pues la planta es nuestra vida ¿no?... (Comunicación personal, 4 de septiembre de 2014)*

Esta investigación pretende examinar precisamente la manera en que aquél trabajo funciona y los objetivos que busca. Esto, teniendo siempre presente, claro, que en última instancia el trabajo espiritual instituido por *Mestre Irineu*, fue revelado a él por la Virgen de la Concepción, y como tal, se trata de la epifanía de un misterio, de una manifestación de lo sagrado en el mundo. Esto significa que debemos renunciar de entrada a obtener una plena comprensión intelectual de la ritualidad daimista, pues apenas podemos aproximarnos a algunas de sus manifestaciones, que aunque puedan parecer simples, están imbuidas todas de un propósito y un profundo significado.

*Esta força é muito simples*

*Todo mundo vê*

*Mas passa por ela*

*E não procura compreender*

Esta fuerza es muy simple

Todo el mundo ve

Pero pasa por ella

Y no procura comprender

Himno *Confia*. Himnario *O Cruzeiro*. *Mestre Irineu*.

El ritual daimista es un misterio entonces, que se expresa a través de elementos sencillos pero cargados de un rico contenido. A casusa de su simplicidad, es fácil que sea pasada por alto por el observador la profundidad de su contenido.

Todo está cargado de significado dentro del ritual. Ningún elemento que se presente dentro de éste, sea o no premeditado, es gratuito o carente de sentido. De esta manera todo el ritual es símbolo, y todo quiere decirnos algo más allá de sí mismo. Lo que está en la superficie, lo que vemos, es sólo la insinuación de algo que está más allá. Por eso debemos prestar atención a las dinámicas concretas de aquél ritual, antes de penetrar en su finalidad y en los efectos sobre el individuo.

Dentro del Santo Daime existen una serie de trabajos que reciben diferentes nombres e implican distintas dinámicas. El trabajo a ejecutar en cada encuentro dependerá sobre todo de un calendario ritual preestablecido.

Este calendario marca el día y el tipo de ritual que será realizado. Sin embargo, pueden haber variantes en la aplicación de dicho calendario. Cada centro o iglesia<sup>47</sup>, tiene una programación diferente. Las dos iglesias en las que hice trabajo de campo, en Colombia y en el Brasil, manejaban un calendario distinto.

La iglesia *Céu Córdor Águia*, ubicada en Santa Elena, corregimiento de Medellín, tiene un calendario de trabajos que busca ser similar o igual al de *Céu do Mapiá*. Sin duda esto se relaciona con el hecho de que la dirigente de este centro, Inca Ramírez, vivió allí durante casi seis años (Comunicación personal, 22 de Agosto de 2014), y fue allí en donde obtuvo su primera formación en torno al Santo Daime.

Frente a la *Colonia Cinco Mil*, no puedo hablar mucho con respecto a su calendario habitual, pues mi estadía allí fue de únicamente un mes, y durante una época especial, llamada festival.

---

<sup>47</sup> Los lugares en los que son llevados a cabo los trabajos son llamados, en la línea del Padrinho Sebastião, iglesias. En la llamada línea de Mestre Irineu, son llamados Centros.

Sin embargo, este tiempo fue suficiente para notar que se trataba de un calendario menos intenso que el de *Céu Cóndor-Águia*, y que el de *Céu do Mapiá*.

Estoy abordando entonces la ritualidad del Santo Daime, en un principio, a partir de su temporalidad. Como es el centro cuyo calendario mejor conozco, y además el que muestra una mayor variedad de trabajos, pasaré a enunciar entonces los trabajos que son realizados en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, y que conozco por haber participado directamente en ellos.

Tal vez el trabajo central del Santo Daime sea el de *Concentração* o concentración en español. Como se vio en la historia de la formación del Santo Daime, este trabajo fue el primero realizado por *Mestre Irineu*. Se lleva a cabo los días 15 y 30 de cada mes. Este trabajo contiene largos periodos de silencio durante los cuales los participantes permanecen sentados.

Otro tipo de trabajo, la *Santa Misa das Almas* - Santa Misa de las Almas -, se realiza los primeros lunes de cada mes, pero también se realiza los días en que se conmemora el fallecimiento de algún personaje importante, como *Mestre Irineu* o *Padrinho Sebastião*. También se hace este trabajo por motivo del fallecimiento de alguien, y una semana después del día en que la persona abandona su cuerpo. En este trabajo se reza el rosario y se canta por las almas de los desencarnados.

Los trabajos de *hymnario* son realizados en fechas especiales como días de santos del calendario católico, de la Virgen de la Concepción, el día de navidad o de los reyes magos. También en los días en que se conmemora nacimiento y fallecimiento - *passagem* -, de personajes importantes dentro del Santo Daime o dentro de una comunidad determinada. En este trabajo se canta uno o varios himnarios, que son libros compuestos por himnos recibidos por algún miembro del Santo Daime.

Dentro de los himnarios, existen los denominados trabajos oficiales o de *farda branca* - uniforme blanco -, que es el tipo de uniforme más formal de los dos que hay, lo que muestra la solemnidad de estos trabajos, que son considerados como festejos formales. También están los trabajos de *farda azul* - uniforme azul -, en el que es utilizado el uniforme azul, más informal que el otro. En este tipo de trabajos por lo general se cantan himnarios más cortos, y tiene un carácter menos solemne, aunque igualmente festivo. También se hacen himnarios, en ocasiones, al final de trabajos de concentración o antes o después de los trabajos de cura o San Miguel.

El trabajo de cura es un tipo de ritual enfocado a la curación de dolencias y enfermedades físicas y mentales. Se realiza normalmente los días 7 o 27 de cada mes, o por pedido para algún enfermo. También se pueda hacer en cualquier otro momento que se considere oportuno o necesario. Este trabajo también tiene una modalidad, llamada la *Estrela de Cura* - estrella de cura - o trabajo de estrella, que en la iglesia *Céu Córdor Águia*, consiste en la realización de una serie tres trabajos de cura, realizados con un día de intervalo entre uno y otro.

El trabajo de San Miguel, también es realizado regularmente un día 7 o 27. Aunque al igual que el trabajo de cura, también puede ser realizado en cualquier otro momento por pedido de algún enfermo o por considerarse oportuno por el comando de un centro. En este trabajo se cantan algunos himnos de cura que son cantado en el trabajo de cura, pero también se cantan varios himnos que son denominados como *Chamados de São Miguel* – llamados de San Miguel -, que son cantos destinados a la invocación de ángeles y arcángeles y algunas entidades también de la Umbanda.

A causa del contacto con la Umbanda, en algunos centros, como es el caso de *Céu Córdor-Águia*, se realizan los trabajos correspondientes al calendario de este culto afrobrasileño. A estos

rituales se les llama *Giras de Umbanda*. Se trata de un tipo de trabajo con el formato ritual de la Umbanda, con tambores, baile libre, invocación a los Orixas y demás entidades de esta línea espiritual. No es común el uso del tabaco o del licor en este tipo de trabajos, pero en lugar de ello, se utiliza el Daime como sacramento.

Como ya he dicho, los trabajos que acabo de mencionar, a saber: el trabajo de concentración, de himnario, el trabajo de cura, el trabajo de cura de San Miguel, la santa Misa de las Almas, y la *gira de Umbanda*, son los trabajos que forman parte del calendario ritual de la iglesia *Céu Cóndor-Águia* en la ciudad de Medellín.

En el caso de la *Colonia Cinco Mil*, comunidad ubicada en las afueras de la ciudad de Rio Branco, en el Estado de Acre, Brasil, sólo puedo mencionar los trabajos de los cuales participé durante mi estadía. Los días 15 y 30, de igual manera, son realizadas las sesiones de concentración. Igualmente se realizan los trabajos de himnario. La *Santa Missa das Almas*, no es realizada los primeros lunes de cada mes, o al menos no fue realizada el primer lunes del mes de Enero de 2015, aunque sí fue realizada en la noche del 20 de Enero, en el intervalo del himnario que se canta el día de San Sebastián, que coincide con el aniversario del fallecimiento del *Padrinho Sebastião*.

Según me comentó en comunicación personal el fiscal de la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*, Gilcelio da Silva (Comunicación personal, Enero 22 de 2015), los días 27 se realizan trabajos de San Miguel, o trabajos de *Mesa branca*. Esta última es una forma ritual utilizada dentro de algunos centros del Santo Daime, pero del que no he tenido la oportunidad de participar. En la primera parte de este trabajo, hay sin embargo una aproximación a éste desde los autores.

El día 27 del mes de Diciembre, sin embargo, no se realizó ni trabajo de San Miguel, ni *Mesa Branca*, seguramente a causa de que buena parte de la comunidad estaba ocupada en la realización de un *feitio* del que participé. El *feitio*, que puede traducirse literalmente como *hechura*, es el trabajo ritual en el que la bebida sacramental es elaborada. Esto involucra diversas labores que comienzan con la recolección de las materias primas; bejuco o *Jagube*, la hoja o *Rainha*, agua, y leña. Luego el bejuco es machacado con unos mazos. A esto se le llama *bater Jagube*. La *bateção* es realizada por hombres de manera coordinada y al ritmo de los himnos.

En la primera *bateção* en la que participé, había al lado de la zona de *bateção* un conjunto de músicos con guitarra, tambor y maraca. El golpe que machaca el bejuco va coordinado con el canto de los himnos, pasando a ser, de alguna manera, un instrumento más.

Luego de machacar el bejuco, se pone a cocinar en agua dentro de grandes ollas junto con las hojas de *Rainha* o Chacruna. En este caso, el *feitio* duró dos días de trabajo intenso. Sólo participaron hombres. Sólo vi una mujer, que entró tímidamente a entregar un saco lleno de hojas. Las labores incluían, además de machacar el bejuco, limpiarlo, cargar agua, cargar ollas, limpiar ollas. Los más experimentados vigilaban las ollas con el Daime cocinándose y presionaban periódicamente con palos el contenido de la olla.

También presencié otros dos *feitios*, realizados por *Feliciano Silva* dentro un espacio próximo a la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*, un terreno bautizado por él como *Colonia Luau*, en donde Feliciano tiene un sitio al que llama *Casinha de Feitio*, que según él, era el primer lugar en donde el *Padrinho Sebastião* realizaba sus *feitios*. Estos trabajos tenían la particularidad de ser llamados también trabajos de *Pajelança*, y de que en uno de ellos, se cantó también un himnario de cura mientras el Daime se cocinaba.

La palabra *Pajelança*, como ya se vio en la primera parte de esta investigación, hace referencia a las tradiciones curanderas mestizas o indígenas, y hace una especial referencia de la figura del *pajé*, que es el curandero, similar a las figuras del taita en la tradición del yagé en Colombia, al Mamo en la Sierra Nevada, o al Jaibaná dentro de las comunidades Emberá.

Estos trabajos de *Pajelança* entonces, recuerdan un poco a la ayahuasca en sus orígenes dentro del ámbito chamánico indígena. No está presente la formalidad característica de los trabajos de Daime, pues no había uniformes, ni tampoco muchas reglas, exceptuando la división de sexos, pues los hombres estaban ubicados en un lugar y las mujeres en otro. Se hacía uso del *rapé*, que como ya se había dicho es un polvo a base de cortezas de árboles y tabaco. Se hacían además cantos que podían o no ser himnos del Santo Daime. Vale aclarar que estos trabajos de *pajelança* no forman parte del calendario oficial del Santo Daime.

Otro tipo de ritualidad que pude presenciar en el Brasil, es la costumbre diaria de hacer la *oração* en las horas en que comienza a anochecer. Se le llama *oração* a un conjunto de 14 himnos, doce de ellos recibidos por el *Padrinho Sebastião*, uno del *Padrinho Alfredo* y otro de la *Madrinha Nonata*, ambos hijos del *Padrinho Sebastião*. Para cantar la *oração*, un grupo de personas se reúne en la iglesia, o también la pueden cantar en las casas. Estos himnos también son cantados en los trabajos de concentración, cura, San Miguel, y para abrir algunos himnarios cortos.

Hemos visto entonces, hasta el momento, una serie de trabajos que conforman el calendario ritual del Santo Daime, brindando una breve descripción de cada uno de ellos. Es preciso aclarar que no todos estos trabajos fueron instituidos por *Mestre Irineu*, sino que varios de los que hemos enunciado, se corresponden con elaboraciones posteriores. Los trabajos que *Mestre Irineu* instituyó fueron el trabajo de concentración, el de himnario, la Santa Misa de las Almas, el

trabajo de cruces y el *feitio*. El trabajo de San Miguel, el trabajo de cura del *Padrinho Sebastião*, el trabajo de *mesa branca* y la *oração*, son trabajos nacidos dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*.

El trabajo de cura al que me refiero, es el llamado trabajo de cura del *Padrinho Sebastião*, que contiene una serie de himnos escogidos por él y una estructura ritual elaborada por él. Sin embargo, desde los tiempos de *Mestre Irineu* ya se hacían trabajos de cura, aunque según relatos, era un trabajo silencioso en el que se ponía al enfermo en el centro, y un grupo de personas a su alrededor se concentraba mentalmente en su cura (Mac Rae y Moreira, 2011).

El trabajo de cruces fue instituido por *Mestre Irineu*, y según la *cartilha de fiscalização (2013)*, “Es un trabajo de exorcismo y desobsesión para el socorro espiritual de personas que se muestren claramente alteradas de su modo habitual, obsesionadas o presentando un cuadro de perturbación grave” (CEFLURIS, 2013). No conozco en persona este tipo de ritual, que pareciera ser poco frecuente y usado únicamente en situaciones especiales, y ejecutado por un grupo de personas capacitadas.

Además de los trabajos a los que me he referido, existen otra serie de rituales que dentro de la *Cartilha de Fiscalização* son denominados rituales sociales. Estos son, el *fardamento*, que es el ritual en el cual una persona decide tomar la *farda* o uniforme del Santo Daime, matrimonio, en que dos personas se unen ante el altar daimista, y el bautismo, en el que se bautiza al niño mediante el agua que se aplica en la cabeza, la sal que se da en los labios, lo mismo que un poco de Daime que también se le da a tomar, como símbolo de iniciación a la vida espiritual (CEFLURIS, 2013)

En todos los trabajos del Santo Daime se hace uso del Daime, la bebida enteógena, exceptuando tal vez en el oração diaria, en la que se suele hacer uso de la Santa María (Cannabis), aunque es posible que, quien quiera, tome un poco de Daime.

Como ya he dicho, todos estos trabajos se insertan dentro de un calendario ritual. Este calendario, si lo miramos desde la perspectiva de *Mircea Eliade*, se constituye en las fechas preestablecidas en que se posibilita la irrupción del tiempo sagrado dentro del tiempo profano.

Dentro del Santo Daime, el tema del calendario es bastante importante y definitivamente no se toma a la ligera. Esto se expresa en las palabras de *Feliciano Silva* frente al calendario de trabajos:

*El calendario para la gente es importante porque usted va a estar conectado en aquellas fechas ¿no? Por ejemplo, día 15, día 30, entonces usted va allí a hacer aquél pedido en el trabajo. Aquél pedido de salud tanto material como espiritual y entonces es por eso que hay un calendario. (...) entonces, cuanto más estemos en trabajos, entre más estemos siguiendo el calendario, estamos más contritos con Dios y estamos probando ahí nuestra afinidad con Dios. (Comunicación personal, Rio Branco, Enero 23 de 2015)*

Cuando se lleva una vida en la ciudad, con horarios laborales o de estudio convencionales, de lunes a viernes, no siempre es fácil seguir un calendario ritual que en ocasiones puede ser bastante intenso, y que implica trabajos que en días como martes o miércoles que puede durar hasta la madrugada. Es preciso entonces que el seguidor del Santo Daime, sobre todo en el mundo urbano, logre ligarse con esta temporalidad ritual. Inca Ramírez expresa esa idea cuando dice:

*Son puras bendiciones en la vida de uno, de ustedes, de todos, cuando uno logra entrar en ese mecanismo de salir del tiempo, porque básicamente es eso, salirnos del tiempo, salirnos del sistema, eso es un poco lo que estamos trabajando. (Inca Ramírez, grabación de audio, trabajo de concentración, 15 de Septiembre de 2014)*

Las palabras de Inca recuerdan inevitablemente la idea del tiempo sin tiempo de Turner (1968), y del tiempo sagrado de Eliade (1967). Se trata de la irrupción del tiempo sagrado que opera mediante el ritual, en este caso llamado trabajo, palabra que nos habla del dinamismo presente en este tipo de ritualidad, y del esfuerzo que tendrá que hacer el participante para que pueda operar el cambio del tiempo sagrado al tiempo profano.

Tal vez este esfuerzo no sea más que el esfuerzo por sacralizar el mundo y sacralizarse a sí mismo, y el trabajo, sea aquél trabajo del alquimista en su taller buscando la clave de la transmutación del carbón en oro, es decir, el paso de lo burdo a lo sutil, de lo oscuro a lo brillante y luminoso.

El hecho de que ese calendario ritual esté compuesto por trabajos de distinta índole, hace que todos los trabajos, en conjunto, formen un sistema diseñado para que el seguidor, a partir de su participación en los diferentes rituales, explore diferentes facetas de este trabajo espiritual. Por esto es importante y es valorado el seguimiento del calendario ritual. Dice Inca Ramírez, “Es importante hacer todos los trabajos. Porque cada trabajo te va a trabajar cosas diferentes”. (Comunicación personal, 22 de Agosto de 2014)

Si concebimos al Santo Daime como una escuela, entonces podemos decir que se trata de materias diferentes, a las que es importante que el alumno asista para poder obtener una buena formación.

Estas sesiones, aulas o trabajos, suelen seguir un patrón preestablecido, buscándose siempre elaborar el ritual de la manera en que fue recibido. Lo sagrado, lo santo, lo numinoso, no puede manifestarse en el mundo de cualquier manera. El ritual, como ya se vio, necesita seguir una serie de parámetros para que pueda ser eficaz. Siendo como es, un mapa simbólico, debe ser preciso para que pueda llevar al viajero a su destino correcto.

Se trata de una operación delicada, pues si lo miramos desde la perspectiva de Eliade, es la misma existencia del mundo lo que está en juego. Desde otra perspectiva, es la vida del individuo, su camino espiritual, lo que está sobre la mesa.

Si bien la *Cartilha de fiscalização* (2013) advierte a los *fardados* frente a un excesivo apego a las formas exteriores, los trabajos dentro del Santo Daime se caracterizan por estar altamente controlados y estandarizados en su ejecución, dando poco lugar para la improvisación y la innovación espontánea.

Precisamente la aparición de la *Cartilha de fiscalização* (2013), parece indicar que el ICEFLU se ha preocupado por la estandarización y reglamentación de su ritualidad, y que dentro de un contexto de expansión a nivel mundial, ha buscado prevenir las modificaciones arbitrarias de los patrones rituales. Se trata de un estudio fino, como decía *Mestre Irineu*, un estudio del detalle, bastante sutil. Como tal, son los detalles los que pueden dar el esplendor al trabajo ritual.

Voy a describir entonces algunos de aquellos elementos básicos que componen la ritualidad daimista, en los contextos específicos en los que hice trabajo de campo; en la iglesia *Céu Córdor-Águia* en la ciudad de Medellín, y en la Colonia Cinco Mil, comunidad ubicada en las afueras de la ciudad de Rio Branco, Acre, Brasil. Después pasaré a hablar de dos tipos trabajos que considero más básicos dentro del Santo Daime, a saber, el trabajo de concentración y el

trabajo de himnario, que estos son los dos tipos de trabajo que nos pueden brindar una mejor idea de la ritualidad daimista, sus dinámicas y su finalidad o sentido.

## 2.1 Los espacios

En la primera parte de este capítulo, he recorrido la dimensión temporal de la ritualidad daimista, hablando de su calendario, para lograr mencionar las diferentes clases de trabajos presentes dentro del Santo Daime en la actual línea del *Padrinho Sebastião*.

Pero toda ritualidad tiene, además de una dimensión temporal, una dimensión espacial, esto es, un espacio específico en el que la sacralidad se manifiesta a través del ritual. Para el caso del Santo Daime de la vertiente del *Padrinho Sebastião*, este espacio es normalmente conocido como *igreja* -iglesia-, o como *salão* -salón-. Frente a este espacio sagrado, dice la *Cartilha de fiscalização*:

*El mayor símbolo de nuestro trabajo espiritual es nuestro Salón, nuestra Egrégora, nuestra Iglesia. Él es el espacio consagrado y local sagrado donde loamos a Dios, los santos, los profetas y los seres del universo.*

*El salón de trabajo es un espacio que una vez consagrado y respetado por los miembros de la iglesia, se convierte en un templo, “un centro de emisión y recepción de todo cuanto es bueno, alegre y próspero”<sup>48</sup>*

En ese sentido, el salón de trabajos, se convierte en una suerte de portal espiritual, de espacio consagrado a la sacralidad. Este extracto habla del templo que es fuente de bienestar y de luz. Es

---

<sup>48</sup> Las comillas son de la fuente original, y hacen referencia a un extracto de una oración llamada *Consagração do aposento* - Consagración del aposento -.

el anclaje físico de lo sagrado, y es a la vez el lugar que permite la comunicación entre los diferentes niveles de existencia.

Casi cualquier espacio es posible de ser sacralizado. Por ello los trabajos también pueden ser llevados a cabo dentro de la casa de alguno de los miembros del grupo o incluso al aire libre, en medio de un bosque, de la selva, o simplemente en el pasto, tal vez a la sombra de algún árbol.

En el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, durante mi trabajo de campo, el centro estuvo, entre el mes de febrero de 2013 y junio de 2014, funcionando en las salas de las casas en las que vivía su dirigente, Inca Ramírez.

Fue en Junio de 2014 que se construyó una maloca en la actual sede de esta iglesia, en el corregimiento de Santa Elena. Se trata de una maloca sencilla, en cuya construcción participé, que ha pasado por múltiples modificaciones. Construida con un bajo presupuesto, fue elaborada con madera proveniente de bosques aledaños, y cubierta con plásticos, una parte donada, y otra parte comprada.



*Cruzeiro y maloca.*

*Archivo Personal*

La idea de construir una maloca surgió a partir de la necesidad de poder albergar un mayor número de personas, así como de la necesidad de poder separar la vivienda y la vida personal de la dirigente, de las actividades de la iglesia. Se construyó específicamente para poder realizar el festival de junio de 2014. Sin embargo, para este festival no se pudo utilizar plenamente a causa de que el techo no estuvo listo sino hasta el mes de agosto de ese mismo año.

En la parte de atrás de la maloca se ubicaron letrinas, muy necesarias cuando se trabaja con la ayahuasca, a causa de sus efectos purgativos de esta bebida. Estas pequeñas letrinas consisten en

huecos hondos que se hacen en la tierra. En la parte de arriba, se ponen unas pequeñas estructuras de madera, como unas “sillas huecas”, en donde la persona se sienta para poder hacer sus necesidades.

Independientemente del trabajo que se realice, siempre se pone en el centro una mesa con cuatro sillas, una en cada lado, siendo esto lo que se conoce como el altar o *mesa de centro*. En esta mesa central o altar, siempre hay un *cruzeiro* o cruz de Caravaca en el centro, adornada con flores y con imágenes o estatuillas de seres importantes dentro del Santo Daime, como pueden ser la Virgen de la Concepción, San Miguel, el *Padrinho Sebastião*, *Mestre Irineu*, o cualquier otro Santo, *Padrinho* o *Madrinha* que las personas deseen poner.

No hay un patrón fijo para el establecimiento del altar, aunque sí hay unos requisitos mínimos, que son, además del *cruzeiro* que debe mirar siempre hacia el oriente, velas blancas. El número de velas que se utilicen puede variar dependiendo del trabajo que se esté haciendo. Según la *Cartilha de Fiscalização* (2013), debe haber un mínimo de tres velas encendidas. Estas velas representan el sol, la luna y las estrellas.



### **Altar Céu Condor-Águia.**

Archivo de Jessica María Villa.

En el caso de la iglesia *Céu Cóndor Águia*, se utilizan diferente número de velas dependiendo del trabajo. En los trabajos de himnario, permanecen apenas tres velas encendidas encima de la mesa. Estas tres velas representan el sol, la luna y las estrellas (Diario de campo, Julio 2 de 2013). En los trabajos de cura y de concentración se usan cuatro velas, tres encima de la mesa y una debajo, según Inca, en honor a los guías espirituales (Diario de campo, Julio 2 de 2013). En el trabajo de San Miguel, se utilizan siete velas, seis encima y una abajo. En la Santa Misa de las almas, se utilizan ocho velas: siete encima de la mesa, y una debajo.

También se utilizan en el altar de manera fija, tres vasos con agua. Uno, para los hombres, otro para las mujeres, y otro, casi siempre más pequeño, que se pone al pie del *cruzeiro*, y es para que beban las almas.

Alrededor de la mesa central se disponen las personas, bien sea sentadas o de pie, de acuerdo al tipo de trabajo que se vaya a ejecutar. En la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, las personas se disponen en forma de cuadrado, haciendo cuatro líneas rectas, con las personas mirando hacia el altar. En la mayoría de las iglesias ligadas a la línea del *Padrinho Sebastião*, sin embargo, la formación adoptada es la de un hexágono, formándose seis lados en los que se ubican las personas. Seguramente el principal motivo para no adoptar la forma hexagonal en la iglesia de Medellín, provenga del hecho de que regularmente no hay suficientes personas para lograr llenar las seis filas de baile que quedarían.

De estos cuatro lados, dos lados son destinados a los hombres, y dos son destinados a las mujeres. La división sexual es importante y se suele respetar mucho los espacios asignados para cada género, por lo menos durante el trabajo. A esta división se le llama, el ala masculina y el ala femenina, o también, el batallón masculino y el batallón femenino.

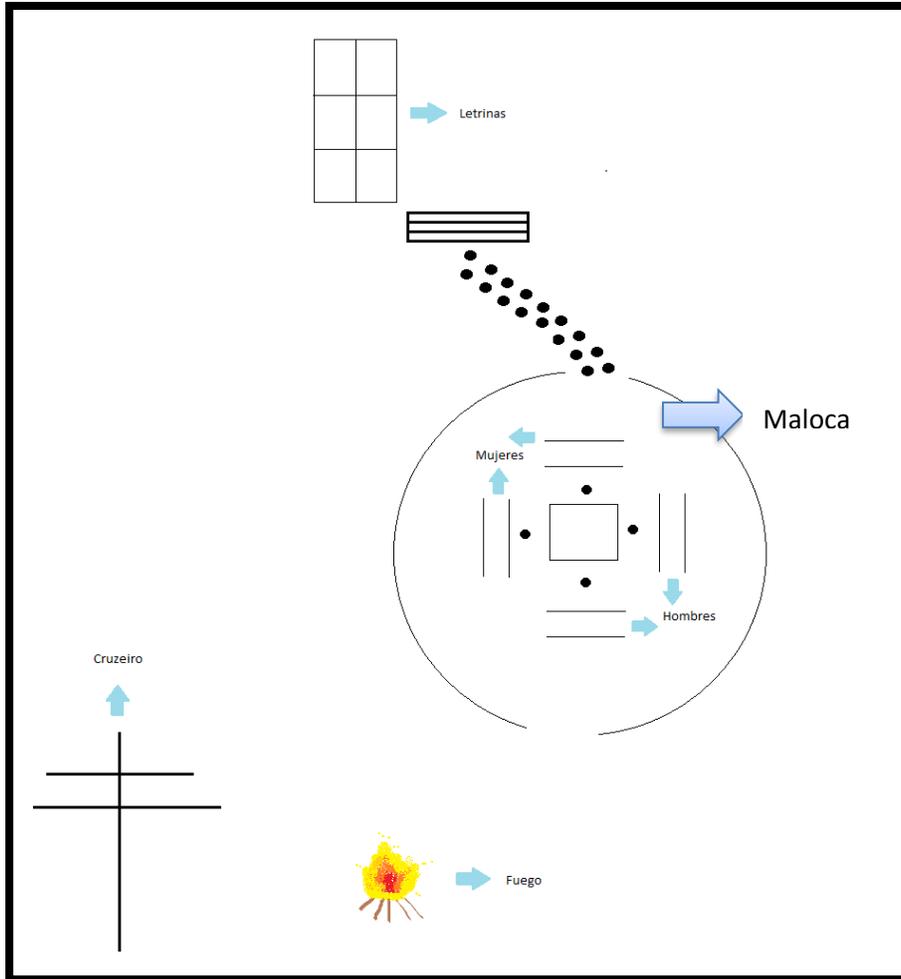
Según Inca Ramírez, esta separación de sexos pretende “hacer energéticamente un Yin y Yang (...) Lo que se busca con esa separación es crear un equilibrio” (Comunicación personal, Agosto 22 de 2014). Inca recurre al antiguo concepto chino del Yin y del Yang para explicar la separación que se hace dentro de las iglesias del Santo Daime.

Esta concepción sostiene que existen dos energías en constante interacción y movimiento. Cada una de ellas se constituye en una cadena simbólica. Así el Yang por ejemplo, se expresa en lo caliente, lo expansivo, lo luminoso, el sol, y en el mundo humano, en el género masculino. El

Yin por su parte, se expresa en lo frío, lo introvertido, lo oscuro, la luna, y en el caso de lo humano, en la mujer.

El equilibrio de estos dos principios sería el que busca expresarse mediante una disposición en el espacio que separa ambas fuerzas, que no son opuestas pero sí complementarias, haciendo que cada elemento se concentre en sí mismo para fortalecerse y poder interactuar armoniosamente con la otra parte.

Otro motivo por el que se establece la separación de sexos, según Inca Ramírez, es prevenir ante posibles distracciones que puedan surgir de la interacción entre hombres y mujeres, es decir, miradas o coqueteos entre los miembros de diferentes sexos, lo que sería un obstáculo para la correcta ejecución del trabajo.



### Iglesia Céu Condor Águia

En parte de afuera, hay también un *cruzeiro*, mucho más grande, al que normalmente se le encienden velas también. Otro elemento que tiene una particular importancia dentro de *Céu Condor-Águia*, es el fuego, que se ubica afuera de la maloca, y que sirve principalmente como fuente de carbón hirviendo útil para la hacer la *defumação*, que es como se le llama al acto de pasar por el espacio, por el altar y los participantes, el humo que brota de la quema de copal, pino, ruda, o cualquier otra planta o resina aromática.

También se le atribuye una función, en el sentido de brindar un soporte energético a los participantes del trabajo. Definitivamente no es tomado como un elemento inerte de la naturaleza. Escribía yo en mi diario de campo:

*El fuego siempre es tratado con mucho respeto y es tomado como sagrado, como un ser. Se le hacen ofrendas, se le reza, se le piden cosas y se le considera un abuelo de mucho respeto. “El abuelo fuego”, se le llama.*

*Buena parte de ese trato lo aprendió Inca con la gente del camino rojo<sup>49</sup> y nos lo ha transmitido, porque según entiendo, en el Daime no hay una tradición específica – de normas o de tanto respeto – de uso del fuego. Está la fogueira de São João<sup>50</sup>, ese día se hacen fogatas enormes allá en Brasil, de varios metros de alto. Pero no sé de más tradiciones. Inca me dice que allá en Brasil echan cualquier madera que encuentren; puertas incluso, sin ningún discernimiento frente a eso. En nuestro caso, la madera no puede tener clavos o pintura por ejemplo, y no se puede encender con servilletas o gasolina. (Diario de campo, Agosto 27 de 2014)*

En la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, eran escasas las ocasiones en las que no se encendía un fuego. Había también varias reglas además que las que ya fueron enunciadas, por ejemplo, se debía tener cuidado de no decir groserías o de tener “malos pensamientos” en frente del fuego, pues todo lo que se diga en presencia del fuego puede manifestarse. En ocasiones, incluso, se le daba de comer y de beber lo mismo que las personas estuvieran comiendo, y de hecho se le daba antes que todos, por ser el ser más venerable y antiguo. Estas costumbres, como ya se dijo, no se ven en Brasil, si no que fueron introducidas por Inca en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*.

---

<sup>49</sup> *Camino rojo se le llama a algunas tradiciones indígenas provenientes de México y de Norte América.*

<sup>50</sup> *Se trata de grandes fogatas que se hacen en los centros del Santo Daime en el día de San Juan, 23 de Junio.*

En el caso de la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*, en el centro está ubicada una mesa de cemento en forma de estrella de seis puntas. En el centro de la mesa, también en cemento, un *cruzeiro*. Alrededor de la mesa, numerosas sillas de madera.



**Altar Colonia Cinco Mil.**

Archivo personal

El altar se adorna igualmente con flores y con imágenes, como puede ser una fotografía del *Padrinho Sebastião*, de la Virgen de la Concepción, o de *Iemanjá*. También se ponen piedras con las que se hacen figuras, por ejemplo, la de un colibrí, uno de los símbolos más importantes dentro del Santo Daime.

El altar tiene dos candelabros, cada uno con espacio para dos velas, incrustados a la mesa, en cemento también. Esto significa que en la Colonia Cinco Mil no se usan tres, sino cuatro velas sobre el altar. No observé durante mi estadía, ni en los trabajos en los que participé, que fueron

de himnario y concentración, vela debajo de la mesa. Tampoco observé el uso de los tres vasos de agua. Ni el de hombres, ni el de mujeres, ni el agua para las almas que son utilizados en Medellín.

En la iglesia de la Colonia Cinco Mil, también se ubican las personas en forma de cuadrado con la mesa de altar en el centro. Así, se forman cuatro lados, dos para los hombres y dos para las mujeres, que pueden estar de pie o sentadas dependiendo de la dinámica del trabajo. Sin embargo, se hace una división más que no es tomada en cuenta en la iglesia de Medellín. En la Colonia Cinco Mil, uno de los lados de los hombres está destinado para que se ubiquen los *rapazes*, es decir, los muchachos. En esta parte del salón se ubican los más jóvenes, así como las personas que no tienen un compromiso marital ni tienen hijos. El otro lado es el de los hombres casados o con hijos. De igual manera, en el ala femenina se hace una división entre las mujeres casadas y las mujeres vírgenes o solteras, que se ubican en diferentes lados. De esta manera, hombres y mujeres casados quedan en frente, al igual que hombres y mujeres solteros.

En la Colonia Cinco Mil, las personas que se sientan en la mesa, sin embargo, no guardan de manera tan clara dicha división, pudiendo quedar, por ejemplo, una mujer sentada en la zona que corresponde a los hombres. En la ciudad de Medellín, en cambio, quienes están sentados en la mesa se ubican en el lado respectivo, dependiendo si es hombre o mujer. En el suelo entonces están marcadas las líneas de baile. Una línea que marca la fila de personas, que a su vez está dividido en pequeños sectores que se corresponden con el espacio que puede ocupar cada persona durante el baile.



### **Líneas de baile de la colonia cinco mil.**

Archivo personal

La iglesia de la Colonia Cinco Mil cuenta con tres entradas, una central y dos laterales. El primer día en que entramos a la iglesia para participar de un trabajo, mi compañera de viaje, María, no llevaba su farda. A causa de esto, la persona encargada de recibir a las personas, el *fiscal*, le pidió que no entrara por la puerta central, si no que entrara por una puerta lateral. Yo, que llevaba farda, entré tranquilamente y firmé el libro de asistencia. Ese día nos dimos cuenta que la puerta central estaba destinada para los fardados, y las laterales para los visitantes.



### **Iglesia de la colonia cinco mil.**

Archivo personal.

En las zonas laterales de la iglesia están ubicadas grandes bancas en las que las personas se sientan para descansar antes, durante o después de los trabajos. También en la zona lateral, a modo de anexo de la iglesia, están los baños, en la parte izquierda de hombres, y en la parte derecha de las mujeres.

Al fondo de la iglesia está la zona de *despacho*. Allí es servido el Daime. Hay una puerta en el centro, por donde se entra al pequeño cuarto desde donde se sirve el Daime a través de unas pequeñas ventanas. Hay dos ventanas, una para hombres y otra para mujeres. Allí se para la persona encargada de servir el Daime, con una vela encendida, una jarra llena de la bebida, y varias copas plásticas en las que va sirviendo el líquido.



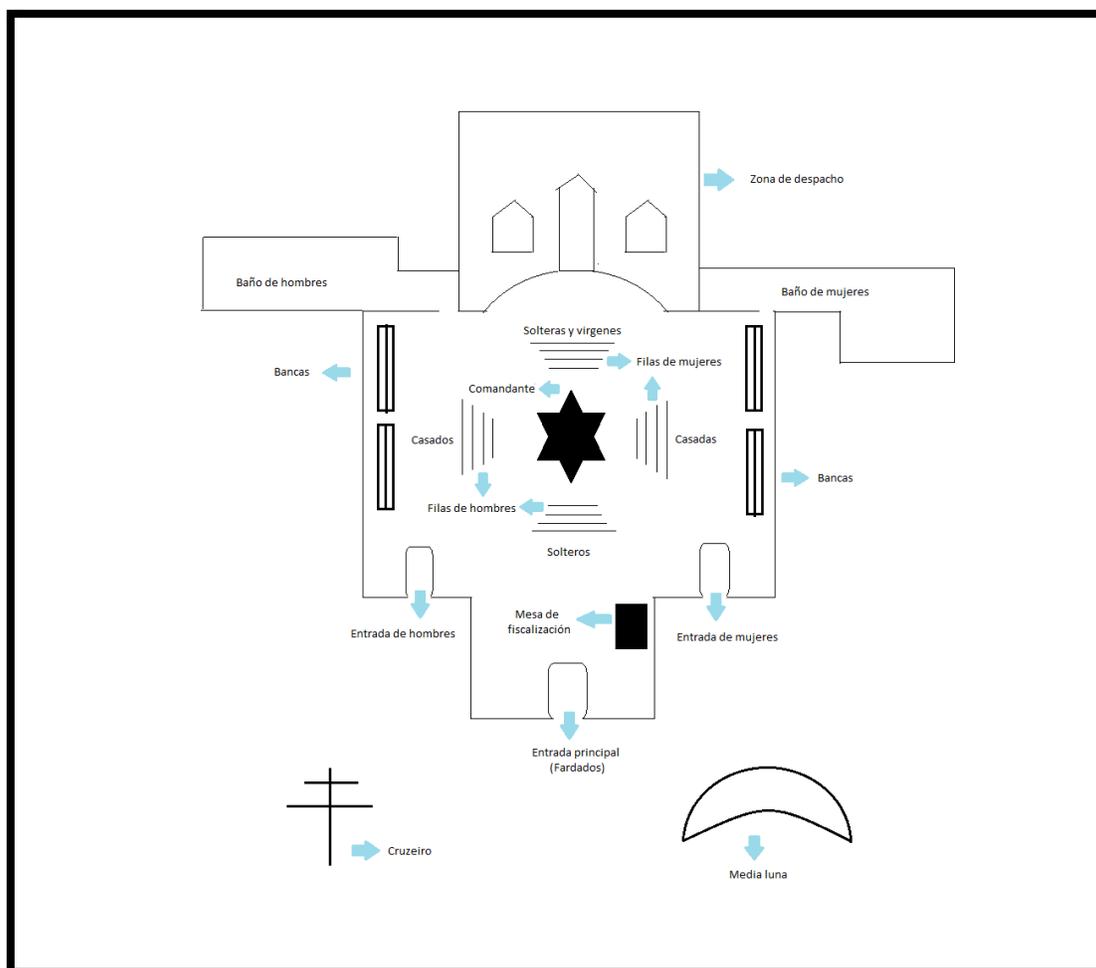
### **Zona de despacho.**

Archivo personal

Encima de la ventana de despacho de los hombres, una fotografía del actual comandante del ICEFLU, el *Padrinho Alfredo*, y encima de la ventana de despacho de las mujeres, una imagen de la *Madrinha Rita*, viuda del *Padrinho Sebastião*, de quien hay también una fotografía encima de la puerta de entrada al cuarto de despacho.

La iglesia está adornada con murales en la parte de afuera y también adentro, en donde se ven imágenes alusivas al Santo Daime. Se ven imágenes de la selva, de la virgen de la concepción, del *Padrinho Alfredo* y otros personajes importantes. Durante mi visita, que fue en el mes de Diciembre, había también un pesebre al lado de la zona de despacho, así como también una bandera del Brasil. Colgados en la parte alta de la iglesia, como vigilando todo el trabajo, una imagen con el rostro de *Mestre Irineu* a un lado, y otra con el rostro del *Padrinho Sebastião* en el otro lado.

Afuera de la iglesia hay un gran *cruzeiro* iluminado, puesto sobre una base con forma de estrella de seis puntas hecha en cemento. También hay una media luna, igualmente hecha en cemento alrededor de la cual suelen sentarse las personas a conversar o cantar.



**Iglesia de la colonia cinco mil.**

## 2.2. Las personas

En primera instancia, los participantes de un trabajo pueden dividirse en dos: fardados y no fardados. A estos últimos suele llamárseles también visitantes o paisanos. En la *Colonia Cinco*

*Mil*, por ejemplo, los visitantes son ubicados en la parte de atrás de la iglesia, estando los lugares más centrales y más cercanos al altar, reservados para las personas que además de ser fardadas, tienen de alguna manera un mayor reconocimiento dentro de la comunidad.

Esta diferencia entre fardados y no fardados no se observa tan marcada dentro de la iglesia *Céu Córdor-Águia*, lo que posiblemente se deba al hecho de que en esta iglesia la cantidad de visitantes supera a la de fardados.

Entre los fardados existen una serie de funciones que son asignadas desde antes de comenzar el trabajo. En primer lugar, está el comandante o dirigente del trabajo. Según la *Cartilha de Fiscalização*, es el “responsable general por el trabajo espiritual”. Quien ocupa este cargo también recibe el nombre de presidente de la mesa. Se encarga de garantizar el buen funcionamiento del trabajo, así como de su correcta organización general. Es quien toma las decisiones importantes durante el trabajo.

No se debe confundir al dirigente de un trabajo con el dirigente de un centro o iglesia. Los cargos de comandante o dirigente de una comunidad, y el de comandante del trabajo espiritual, aunque suele coincidir, no necesariamente van juntos.

En la *Colonia Cinco Mil*, el dirigente del trabajo era el señor *Maurilio Reis*, quien se sentaba en la mesa mirando hacia la entrada principal, o cuando estaba bailando, ocupaba el primer puesto en la fila, en la parte de adelante, en el extremo izquierdo. Él dictaminaba cuándo se iba a servir más Daime, y en ocasiones también, por ejemplo en el trabajo de concentración, los himnos que serían cantados.

En la iglesia *Céu Córdor-Águia*, quien comanda los trabajos es Inca Ramírez, que de igual manera se sienta mirando hacia la entrada de la maloca, en la misma dirección que el *Cruzeiro*.

Cuando baila, su puesto es igualmente en la fila de adelante, en el extremo derecho. En Colombia, las filas comienzan en el extremo derecho, mientras que en la *Colonia Cinco Mil*, comienzan en el extremo izquierdo.

Inca se encarga de garantizar el correcto funcionamiento general del ritual. Es ella casi siempre quien sirve el Daime y quien dictamina la cantidad y el momento para servirlo. También determina los himnos a cantar, cuando hay posibilidad de escogerlos.

El comandante del trabajo está vigilante de todo, pero para poder garantizar una armonía en el ritual, necesita de una asistencia. Bajo su mano mando están los fiscales, con quienes debe mantener una permanente comunicación.

En la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, se designa a dos fiscales, uno para los hombres y otro para las mujeres. Los fiscales en este caso cumplen con múltiples funciones dentro y fuera del salón. Están encargados de que haya orden dentro del salón, se encargan de que las filas estén correctamente dispuestas. También verifican el bailado de los participantes. Están pendientes de la organización y limpieza del espacio, así como de elementos importantes como las velas o el agua. Cuidan también de la limpieza en las letrinas y de todos los utensilios que serán utilizados durante el trabajo. También tiene el fiscal la labor de ayudar a una persona si está pasando por un momento difícil.

El hecho de tener solamente dos fiscales, es una singularidad de esta iglesia, y se debe básicamente a lo reducido del personal disponible para cumplir con esta labor. En iglesias grandes, con muchos más miembros, existen varios fiscales que se distribuyen las labores. Existen por ejemplo los encargados de la vigilancia de las afueras de la iglesia, llamados fiscales de *terreiro*. También está aquél que permanece durante todo el trabajo vigilando la puerta del

salón. Este cargo aparece en la *cartilha de fiscalização* (2013) como *porteiro* -portero-. Los turnos de fiscalización, según este mismo texto, son de aproximadamente dos horas, momento en que la función es relevada por otro individuo. En Colombia en cambio, solo hay un fiscal asignado para cada sexo, que debe cumplir con todas las funciones, durante todo el ritual, pues no hay posibilidad de hacer relevos.

En la *Colônia Cinco Mil*, pude observar que había por lo menos dos fiscales dentro del salón. Uno de ellos, recibía a las personas a la entrada y se encargaba de que firmaran el libro de asistencias. Así mismo, ayudaba a las personas a ubicarse dentro del salón, asignándoles un puesto. Este fiscal estaba pendiente sobre todo del lado de los *rapazes*, o jóvenes. Pero había otro fiscal, que veía yo siempre pendiente del lado de los hombres casados. En alguna ocasión vi cómo corregía a alguien que estaba bailando de manera desalineada frente al resto de la fila. También lo vi en alguna ocasión con una trapeadora, limpiando la zona de despacho del Daime.

Los fiscales estaban por fuera del trabajo, en el sentido de que no estaban sentados o bailando con el resto de los participantes, si no que estaban aparte de las filas de baile, observando a las personas. En Colombia, en cambio, los fiscales participan activamente del trabajo, como un participante más, teniendo que estar al mismo tiempo pendiente de las demás personas para que todo salga bien



### **Mesa de fiscalización.**

Archivo personal.

Otra labor, que sólo se observa en las iglesias grandes, es la de los encargados del *despacho* o servicio del Daime. Estos están ubicados en la zona de *despacho* encargándose del servicio de la bebida. Dice la *Cartilha de Fiscalização* (2013), que quien cumple esta función, debe servir el Daime de acuerdo con la cantidad indicada por el comandante del trabajo, y también saber determinar los casos como el de enfermedad, gravidez, u otros en que se puedan necesitar dosis mayores o menores de la bebida.

Como ya se dijo anteriormente, para el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, generalmente es la misma comandante del trabajo, Inca Ramírez, quien sirve el Daime, que además no se ubica en una zona de despacho sino que se pone sobre la mesa central o altar. En algunas ocasiones, llegué a servir yo, que cumplía labores de fiscalización en aquella iglesia, y en otra, llegó a servir la bebida Carlos Arturo Hernández, otro fardado de Bogotá.

También hay otro grupo de personas, las encargadas del aspecto musical del ritual. Esta categoría se divide en dos principalmente, los músicos y las *puxadoras*. *Puxar* quiere decir empujar, y en este caso se refiere a la función de marcar el himno en el tono y melodía correctos, procurando siempre ser fiel a la manera en que el himno es recibido. Las otras personas deben adecuar su canto al canto de la *puxadora*.

En la línea del *Padrinho Sebastião*, son casi siempre las mujeres las encargadas de *puxar* los himnos, según Inca Ramírez, a causa de que tienen una mayor facilidad para alcanzar notas altas (Grabación de audio, trabajo de concentración, Septiembre 15 de 2014). Y efectivamente, los himnos son cantados en un tono bastante alto, difícil de alcanzar y mantener para la voz masculina.

Los músicos por su parte, acompañan el canto con instrumentos de todo tipo. Se les llama músicos a los que interpretan instrumentos como la guitarra, la flauta, el bajo, el violín, la *samphonha* (un tipo de acordeón grande), el tambor. Dentro de la línea del *Padrinho Sebastião*, usualmente los músicos se sientan alrededor de la mesa central.

Ya he dicho que el Santo Daime tiene un carácter militar. Como tal, se caracteriza por buscar un perfecto orden y disciplina dentro de la ejecución de su trabajo. Así, cada parte debe realizar su parte a la perfección para que funcione el engranaje. El nombre de “comandante”, inevitablemente nos recuerda el mundo de lo militar, y efectivamente el trabajo está organizado de manera jerárquica. De cualquier manera, el comando general de la sesión, se dice, está en las manos del *Mestre Irineu*, el *General Juramidam*

### 2.3 Las fardas – los uniformes.

Hasta el momento he mencionado en varias ocasiones a los fardados. Es preciso recordar que la palabra *fardado* significa, literalmente, uniformado. Así pues, lo que distingue al fardado, es el uso del uniforme oficial instituido por *Mestre Irineu*.

Lo primero que debo mencionar es que existen dos tipos de fardas o uniformes dentro del Santo Daime. Una de estas *fardas* es la llamada *farda azul*. Esta *farda* es, por decirlo así, la más informal de las dos, y es utilizada durante los trabajos de concentración, los trabajos de cura y *São Miguel*, y también en las misas. Este uniforme consiste, en el caso de los hombres, de una camisa blanca de botones y manga larga, corbata negra o azul oscura, y pantalón azul oscuro.



**Farda azul. Inca Ramírez y David Coral.**

Archivo de Jessica María Villa

El otro uniforme, es la llamada *farda* blanca o *farda* oficial. Se trata de un uniforme de gala, muy elegante, que es utilizado en cierto tipo de trabajos llamados *hinnarios oficiales*, en los que se cantan himnarios largos, casi siempre de más de cien himnos, como el himnario *O Cruzeiro*, de *Mestre Irineu*, o del *Padrinho Sebastião*. La *farda* blanca en el caso de los hombres, consiste en un saco blanco, camisa blanca y corbata de color negro o azul oscuro, pantalón blanco con unas pequeñas líneas verdes que van desde la cintura hasta la bota del pantalón, y zapato que, en el caso del Alto Santo se usa de color negro, o en el caso de la línea del *Padrinho Sebastião* son, idealmente, de color blanco. Las mujeres, llevan en sobre la cabeza una corona de lentejuelas brillantes. Usan una camisa de color blanco y falda blanca con pliegues verticales. Una cinta verde atraviesa el pecho, y sobre la cintura y encima de la falda blanca, una pequeña falda de color verde, llamada *saiote*.



**Farda Blanca femenina, Inca Ramírez.**

Archivo persona



**Farda Blanca Masculina,**

Tomada de:

[www.facebook.com/amigosdacincomil](http://www.facebook.com/amigosdacincomil)

Todos los *fardados* y *fardadas* portan una estrella de cinco puntas en su pecho, exceptuando las mujeres cuando llevan la *farda* azul, pues ya la estrella está bordada o estampada en el pecho. Por lo menos en el caso de la línea del *Padrinho Sebastião*, la estrella es portada en el lado derecho cuando la persona es casada, y en el lado izquierdo cuando es soltera. En el caso de las mujeres, estas portan una palma en su pecho, con la *farda* blanca, cuando son vírgenes, y cuando no lo son, portan una especie de rosa verde llamada *roseta*.



**Palma que usan las vírgenes.**

Archivo personal.

En verdad se le presta mucha atención. Según Salomão Rossy, dirigente de la iglesia *Céu de São Jorge*, en las afueras de la ciudad de *Manaus*, la *farda* es una armadura que porta el daimista, que le sirve como escudo en los mundos espirituales (Comunicación personal, Agosto 13 de 2014).

Esto significa que ese uniforme es visto como parte de la indumentaria necesaria para entrar en una batalla.

Ya que es una armadura, necesita de correcta preparación. Apunta además Inca Ramírez, “Es tu armadura espiritual, entonces tienes que estar pendiente de estar bien, de tenerla en orden, limpia, presentable para los trabajos, que esté en buen estado para la guerra” (Comunicación personal, 22 de Agosto de 2014)

Esta idea de la farda como una armadura espiritual nos hace ver, de nuevo, al Santo Daime como un ejército, y a los trabajos, como batallas espirituales que son libradas a nivel energético o astral. El guerrero espiritual debe valerse de una armadura para poder ingresar a la batalla, y es preciso además que esta armadura se encuentre en un perfecto estado.

Para el dirigente del centro daimista independiente *Casa de Oração Maria Daimião*, Julio Gama, más conocido como *Julio da Mata*, la *farda* es importante sobre todo por el efecto que produce sobre la mente de la persona: “*La farda, ella primero tiene un sentido psicológico de tornar a todos iguaes. (...)*”(Comunicación personal, Agosto 25 de 2014)

Evidentemente la *farda*, siendo como es, un uniforme, busca uni-formar, es decir, dar una sola forma, y de alguna manera homogeneizar a los participantes. Pero no a todos los participantes, sino a aquellos que han decidido *fardarse* o uniformarse. “El *fardamento* implica que tú entres en el ejército, que te matricules en la escuela”, dice Inca Ramírez (Comunicación personal Agosto 22 de 2014).

De nuevo aparece el Santo Daime como ejército y como escuela. Tanto los miembros de los ejércitos como los estudiantes de las escuelas suelen portar uniformes. Esto denota una igualdad entre los participantes, como anota *Julio da Mata*, pues todos están vestidos de la misma manera.

La diferencia podría estar en que los ejércitos “normales”, los que portan armas letales y van a la guerra contra otros ejércitos, suelen portar distintivos que marcan las jerarquías. Según se vio en la historia de formación del Santo Daime, *Mestre Irineu* en un principio había establecido distinciones de rango entre sus seguidores, que iban desde cabo hasta el general (*Mestre Irineu*) sin embargo, estas distinciones fueron eliminadas a causa de las rencillas que esto generaba dentro del grupo. (Oliveira, 2007, p. 232) Así, todos pasaron a formar parte del *Estado maior - Estado Mayor* -, que es como se le llama al cuerpo de *fardados*.

Actualmente entonces no hay distinción de jerarquía evidente en el uniforme, aunque estas jerarquías sí pueden observarse en elementos como la posición de la persona en el trabajo. Las personas con un mayor rango, bien sea por su antigüedad en la casa o centro, porque ocupe cargos importantes, o porque sea reconocido como *Madrinha* o *Padrinho* – esto es, guía espiritual -, dentro de la organización de tal o cual centro, por lo general se ubican, o bien en la mesa central, u ocupan los primeros puestos en las filas de baile.

Otra idea frente a la función psicológica de la farda nos la da de Julio Mata, cuando dice que su uso, es “... *una forma de usted psicológicamente sentir que se está preparando para un evento.*” (Comunicación personal Agosto 22 de 2014). En ese sentido, la farda se muestra como una herramienta que propicia la correcta disposición mental para que el individuo pueda entrar a navegar en los diferentes niveles de la existencia. La *farda* hace que la persona se disponga mentalmente de una manera particular para poder ingresar en la esfera del ritual, que como se ha visto, es la esfera de lo sagrado y de lo numinoso.

En el caso de los visitantes, se les da serie de recomendaciones, por lo menos en el caso de Colombia, frente a las vestiduras que debe portar la persona que quiere participar de una sesión.

Dice la página web de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, la iglesia, en las recomendaciones para los participantes de sus trabajos:

*Visitantes por favor las mujeres deben traer vestido o falda LARGA blancos o de colores claros (evitar el negro y el rojo que no se usan en nuestra línea de trabajo espiritual, o colores fuertes, así como prendas en plástico que hagan ruido).*

*Durante el trabajo se hace silencio para permitir a cada uno de los participantes total posibilidad de entrar en su viaje interno, y en esos momentos, nuestros sentidos están super sensibles, como se dice \*oyes hasta las hormigas caminando\*, entonces las prendas de abrigo plásticas son bastante \*ruidosas\*. Hombres ropas blancas dentro de lo posible, si no, pueden traer jeans y camisa blanca. (Céu Cóndor-Águia, 2016)*

La persona entonces debe ir vestida de una manera adecuada para el trabajo espiritual que realizará. Se hace una especial insistencia en la falda de las mujeres, que debe ser larga. Nótese que la palabra “larga” está escrita en letras mayúsculas en el texto tomado de la página web del centro.

En otra parte del mismo anuncio también se indica que no están permitidas las camisas sin mangas o con escote para las mujeres. Todo esto nos da una impresión de recato y de respeto que debe tener la mujer. Así como el cuidado con su cuerpo, que debe ser cubierto en señal de respeto a un escenario y un oficio sagrado.

En este apartado también aparecen otras dos recomendaciones. Se pide a las personas no utilizar prendas plásticas a causa de lo molesto que puede resultar el sonido que produce en un contexto

en que se ha tomado un enteógeno que agudiza los sentidos al punto de escuchar “las hormigas caminando”.

Por otro lado, se pide a los participantes evitar los colores rojo y negro, y procurar ir con vestidos claros al trabajo. Esta recomendación puede deberse a la asociación que algunas personas hacen del negro y el rojo con las fuerzas de la oscuridad, y de los colores claros como representantes de las fuerzas de la luz. En alguna ocasión, escuché a Inca decir que las razones para no utilizar el rojo y el negro, provienen de que estos colores trabajan con “otras líneas” de espíritus, por un lado, y por otro lado, se debe a que el color negro cierra a las personas, energéticamente, frente a las corrientes generadas por el trabajo.

En Brasil, la única norma que noté que había para los visitantes, y para los fardados también en cuanto al vestuario, es la de no utilizar pantalón corto en las actividades dentro de la iglesia, ni tampoco en las que se realizan afuera. En mi caso, por ejemplo, tuve que cambiar mis ropas para poder participar de un *feitio*:

*Cuando llegué, estaban batendo<sup>51</sup> y pregunté a uno de ellos si podía participar. Me dijeron que aguardara. De inmediato noté que todos llevaban pantalón largo, así que le pregunté a un tipo que luego sabría que se llama Marcus, que si debía usar pantalón largo. Me dijo que sí, y entonces de inmediato de devolví para la casa para ponerme un pantalón pues llevaba puesta una bermuda. (Diario de campo Brasil, Diciembre 29 de 2014)*

La ropa pues, el traje, no es un aspecto de importancia secundaria dentro del Santo Daime. De haber permanecido con pantalón corto en ese contexto, habría roto una norma, lo que sin duda

---

<sup>51</sup> Golpeando el bejuco o *jagube*.

hubiera podido significar una ofensa para los presente. Muy probablemente alguien me hubiera hecho algún llamado de atención a lo largo de ese día.

Otra norma que se suele enunciar, y que durante mi estadía en *Céu Cóndor-Águia* como investigador y como fiscal, pude notar que se hace respetar, aunque con cierta flexibilidad y ciertas excepciones, es la de cubrirse la cabeza. Esta norma se el informa a las personas explícitamente a través de la página web, donde dice: “los hombres no deben cubrir sus cabezas con gorros o pañuelos de colores, está permitido sólo en casos de enfermedad” (Céu Cóndor-Águia, Trabajo de concentración Abril 15, 2014)

Así pues, normalmente se les pide a las personas que van a participar del trabajo, que se retiren gorros, sombreros, capuchas o cualquier otro elemento con el que se cubran la cabeza, como sucede en ocasiones con cobijas que son usadas en *Céu Cóndor-Águia*, ubicada en un sector frío como es Santa Elena.

Escribía yo en mi diario de campo: “Nosotros normalmente le pedimos a las personas que descubran por completo la cabeza, se pide que se retiren gorras, sombreros, argumentando que así la energía está más abierta.” (Diario de campo 3, entrada 92). Que “la energía esté más abierta” se refiere aquí a que la persona pueda tener una mayor apertura al ritual y a las corrientes benéficas que éste genera, así como a la información que se recibe durante el ritual a través de los himnos y a través del uso de la bebida enteógena.

Otro elemento que es considerado como parte de la farda es la maraca, pues es considerado como un elemento básico que todo fardado debe tener. Las maracas, en *Rio Branco*, son elaboradas con latas que son rellenas con pequeños balines y a las que luego se les pone un cabo de madera. No se trata de latas especiales, sino que se puede usan las latas que se encuentran en el mercado.

Alguna vez David Coral, me comunicó que alguien le dijo en el Brasil que lo mejor era utilizar una lata de algún producto de marca *Nestlé* (Comunicación personal, Febrero 16 de 2014).



#### **Maracas metálicas.**

Archivo personal.

Cuando quise hacer para mí una maraca de lata en *Rio Branco*, el señor *Feliciano Silva* me sugirió comprar cualquier tipo de lata en el mercado, siempre y cuando ésta no fuera de las que no necesitan abrelatas. Cuando mi compañera de viaje *María Villa*, quiso hacer su maraca, se le aconsejó que comprara una lata en la que vienen unas sopas de tomate, pues las mujeres suelen utilizar una maraca diferente a la que utilizan los hombres, siendo que la de ellas es un poco más pequeña.

En la *Colonia Cinco Mil* no hay una composición uniforme de las maracas, que pueden variar de una persona a otra. Algunos usan la maraca sin nada, con el color metálico de la lata sin etiqueta ni pintura. Otros la dejan con la etiqueta del producto que traía la lata. Otros le ponen adornos,

como calcomanías o pinturas de figuras alusivas al Santo Daime. También se suelen utilizar películas de colores con toques brillantes para forrar las latas.

En la iglesia *Céu Cóndor-Águia* no se utiliza la maraca de lata y balines, según su comandante Inca Ramírez, a causa del fuerte sonido que produce, que a ella en lo personal no le agrada mucho, y que puede ser molesto durante el trabajo cuando alguien que no la sepa usar la toca. En su lugar, Inca ha utilizado la maraca de cuero y semillas que venden en las tiendas de instrumentos de la ciudad de Medellín. Todos utilizan este tipo de maraca, pues es a menudo la misma iglesia la que presta la maraca a los participantes.



### **Maracas de cuero.**

Archivo personal

Si las vestiduras constituyen la armadura espiritual del *fardado*, la maraca es su principal arma, algo así como la espada que utilizará durante los trabajos, que entre otras cosas, son también batallas espirituales. La manera en que dicha arma es utilizada, será descrita y analizada cuando se hable del trabajo de himnario, que es tal vez en el trabajo en que la maraca tiene un mayor protagonismo.

El vestuario, incluido elementos que le acompañan como la maraca, se constituye en un elemento de suprema importancia en la ejecución de la ritualidad del Santo Daime. Hay unos códigos de vestido para *fardados* y para visitantes, que permiten a la persona sintonizarse desde su corporalidad con el trabajo espiritual que será realizado.

#### **2.4 Normas y recomendaciones para el trabajo**

Ya he brindado una información básica en torno a la ritualidad del Santo Daime, teniendo en cuenta factores importantes como el tiempo, el espacio, las personas que en él participan, los uniformes. Explorando estas categorías, han aparecido diversos elementos que han permitido hacer unos primeros acercamientos a la dinámica del ritual daimista.

He dicho, además, que estos rituales son llamados trabajos. El trabajo es visto como una forma de batalla espiritual, pero también es visto como parte de un estudio. Este estudio, es un *estudo fino* - estudio fino -. Y es fino, porque es una ciencia del detalle.

Para poder respetar su sutileza, se requiere de una serie de pautas de comportamiento, una serie de normas que garantizarán el correcto transcurrir del trabajo, que puede ser alterado por fenómenos aparentemente pequeños, como una maraca que no suena en el ritmo correcto, o dos personas conversando.

Por ello, se hace necesario que haya unas normas. Debemos recordar que el Santo Daime, en la línea del *Padrinho Sebastião*, se encuentra en un proceso de expansión en la actualidad. Esto hace que existan muchos centros, que en sus diferentes contextos, podrían tener algunas normas diferentes.

Los elementos que he mencionado hasta ahora tienen que ver sobre todo con la manera en que el trabajo es planteado en términos generales, mostrando la forma en que éste se organiza y se ubica dentro de un espacio y un tiempo determinados.

En este aspecto, también hay normas que tienen que ver con la organización y disposición en el tiempo y el espacio, así como con el vestuario o la forma en que se forman las filas para recibir el Daime. De hecho en casi todos los aspectos del ritual del Santo Daime hay normas.

Sin embargo, en este momento nos interesan las reglas de juego que involucran sobre todo el comportamiento de las personas en términos generales. Se trata de reglas que aplican para todos los trabajos. También hay trabajos que tienen sus normas específicas, como es el caso del himnario, en donde hay una serie de pautas que tienen que ver con la ejecución del baile, pero esas no nos interesan por el momento.

Un primer elemento para abordar frente a esta temática, es la preparación que debe tener una persona antes de asistir a un trabajo del Santo Daime, cualquiera que éste sea. Esta preparación, se suele mostrar a las personas más como una recomendación que como una norma. Implica un periodo de preparación en el que la persona se dispone de una manera adecuada para efectuar un trabajo espiritual.

La *Cartilha de Fiscalização* menciona únicamente tres recomendaciones para participar de los trabajos del Santo Daime:

*1) Conducta ética coherente con lo que la Doctrina prescribe en sus himnos.*

*2) Buscar una reconciliación interna y con los hermanos, con los cuales se pueda estar en malentendido.*

3) *Abstinencia sexual de tres días antes y tres días después de cada trabajo. (2013)*

Llama la atención que las primeras dos recomendaciones son de carácter ético. Hay un énfasis mayor en el aspecto de la ética y la convivencia, que por ejemplo en la alimentación, como sí sucede en muchas tradiciones ayahuasqueras en las que se proscriben varios alimentos.

Además de llevar una vida acorde con la enseñanza de los himnos, y de estar en paz consigo mismo y con sus hermanos, se recomienda a los participantes una abstinencia sexual de tres días antes y tres días después del trabajo. Cuando le pregunté al señor *Julio da Mata* por el tema, respondió:

*No es que sea un crimen, algo horrible de hacer, es que usted pierde energía, y ahí si usted consigue guardar la energía, esa energía pasa a ser aún más aprovechada por el Daime (Comunicación personal, Agosto 25 de 2014)*

Según este comentario de *Julio da Mata*, la castidad sería una forma de economía de la energía, que en lugar de ser “desperdiciada” en el acto sexual, es acumulada para que luego pueda ser aprovechada por el Daime. Recordemos que se trata de un trabajo que, tanto a nivel físico como a nivel energético o espiritual, requiere una importante inversión de energía por parte de la persona. La castidad garantiza un capital energético importante para que la persona y el Daime puedan hacer su trabajo.

Otro de los motivos para guardar una abstinencia, tiene que ver con la necesidad de crear una ruptura en la cotidianidad, dice *Julio da Mata*: “... tres antes y tres después sería una tentativa de mejorar, una experiencia para usted sentirse diferente”. Esta castidad o abstinencia, pareciera estar abriendo y cerrando ese momento de intensa sacralidad que es el ritual. Propicia en el individuo una actitud mental diferente, una “tentativa de mejorar” en esos días.

Cuando hablamos de la castidad, de los tres días antes y tres días después, es imposible dejar de referirnos a la *Sexta Feira Santa*, el Viernes Santo. Mestre Irineu le daba mucha importancia a este día, para el cual recomendaba además castidad en sus himnos:

*A sexta feira santa*

*Guardemos com obediência*

*Tres antes e três depois*

*Para afastar toda doença*

El viernes santo

Guardemos con obediencia

Tres antes y tres después

Para alejar toda dolencia

*Himno Sexta Feira Santa, Himnario O Cruzeiro, Mestre Irineu*

Muchos interpretan ese “guardemos con obediencia”, como una invitación a la castidad en este día. (Mac Rae, 2011, p. 336). Este himno nos está diciendo que guardando el periodo de abstinencia recomendado, se podrán alejar las dolencias, las enfermedades. Se convierte entonces en una especie de requisito para la sanación en este día santo.

Para Isabela Oliveira (2007), este mandato contenido en el himno, que se refiere específicamente al Viernes Santo, tiene un sentido que se extiende a los días del trabajo ritual. Así lo explica Oliveira:

*En la medida en que esa estrofa es comprendida como la única referencia existente sobre el precepto de la dieta, comprendo la expresión “Viernes Santo” como una metáfora que remite al día del trabajo espiritual con el Santo Daime. (p.190)*

En ese sentido, todos los días de trabajo del Santo Daime serían, metafóricamente, un Viernes Santo, y por tanto, es preciso guardar una abstinencia sexual en todo trabajo de Daime.

Hay que recordar que uno de los aspectos centrales de este sistema ritual es el uso de un enteógeno, el Daime. Para Isabela Oliveira, esta abstinencia es vista también como una forma de purificarse y limpiarse para poder recibir de una manera adecuada el sacramento, garantizando de esta forma un buen trabajo, y que la bebida surta el efecto deseado (2007, p.191)

La dieta sexual entonces, se nos muestra como ese medio para poder abrir un portal entre dos mundos, un prerequisite para que lo divinal pueda ingresar en el individuo o despertarse en él. Es la limpieza, y es la reserva de energía que utilizará para su proceso de transformación con el Santo Daime.

Ya hemos establecido cuáles son las recomendaciones que la persona debe tener en cuenta antes de ingresar a un trabajo. Así como existen una serie de recomendaciones para antes del trabajo, también hay una serie de normas básicas que la persona debe respetar dentro de un trabajo de Santo Daime.

En el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, estas normas son explicadas de manera clara y explícita a los participantes, mientras que en la *Colonia Cinco Mil* estas reglas no son enunciadas a los participantes, quienes en caso de no tener experiencia y no ser informados por alguien, deben aprender por sí mismos a partir de la observación de los códigos de comportamiento.

En ese sentido, hay un código que se enuncia - y anuncia -, explícitamente, y hay un código implícito, que no es enunciado. Tanto en *Céu Cóndor-Águia*, como en la *Colonia Cinco Mil*, existen estos dos tipos de códigos. Sin embargo en la iglesia de Medellín predomina el externo y en la Colonia Cinco Mil, el código que es implícito y silencioso.

Esto puede obedecer, en gran medida, a que en Colombia el Santo Daime tiene una presencia relativamente reciente, por lo que las personas no siempre saben en qué consiste el trabajo que realizarán. Esto hace necesario que se les informe un poco acerca de lo que es el Santo Daime y del ritual que se realizará.

Es frecuente que al comienzo de los trabajos se haga una pequeña charla introductoria explicándoles a las personas las dinámicas del ritual, y mostrándoles algunas normas. Si bien no es posible enunciar todos los pequeños detalles que pueda haber, se informa a la persona de los principales elementos que debe tener en cuenta en el desarrollo del trabajo. También se publican las recomendaciones y algunas normas en la página web de la iglesia.

Sin embargo, hay una imposibilidad de presentar todas las normas o recomendaciones en una corta charla o escrito, así que muchas veces éstas terminan dándose a conocer a causa de que alguien las rompe, lo que da pie para mencionar la norma o código que acaba de ser violado.

Los comentarios iniciales en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, que usualmente son hechos por Inca Ramírez, suelen contener una lista de estas normas que se espera que las personas respeten.

“No se pueden cruzar las piernas, no se pueden cruzar los brazos. Comenzamos juntos y terminamos juntos” (Inca Ramírez, Trabajo de San Miguel, Septiembre 14 de 2014) Cruzar las manos o los pies es visto como una forma de cerrar el circuito de energía que la ritualidad del Santo Daime activa.

Además, se pide a los participantes que permanezcan dentro del salón hasta el final del trabajo, y sólo salgan en caso de necesidad, para vomitar o ir a las letrinas. Se considera riesgosa la permanencia de la persona por fuera del salón, y además se debilita la corriente de fuerza que genera el ritual y que requiere de todos los participantes:

*No se permite que las personas estén mucho tiempo afuera porque se dice que no es seguro pues la energía de la persona está abierta por el efecto del Daime. Entonces pueden entrar elementos astrales indeseables, o puede la persona perderse por ahí o tener algún accidente. (Diario de campo 3, Agosto 2 de 2014)*

Otra regla que es enunciada al comienzo de los trabajos en *Céu Cóndor Águia*, es la de no tocar a nadie durante las sesiones, Inca explica esta norma de la siguiente manera:

*Por ejemplo, suponte que tú estás en un momento así... que estás allá conversando con Dios y Dios te va a responder, te va a dar el secreto de la vida, y tú estás ahí en ese momento y alguien viene y... pailas. Puedes sacar a una persona de una cosa importante. Si la persona está así como en un proceso así como complicado que esté con algún bicho y de repente si tú lo tocas, se te pasa a ti, entonces nunca se toca así en las medicinas a las personas. (Grabación de audio, trabajo de San Miguel, Septiembre 14 de 2014)*

El proceso con el Santo Daime es colectivo, pero al mismo tiempo es individual, por lo que es importante respetar el proceso de los otros participantes. La sensibilidad está bastante agudizada, y esto hace que detalles como un toque en el momento inapropiado, pueda provocar un profundo choque en la persona, o interrumpir importantes procesos internos, como el que describe Inca.

Por otro lado, está la creencia de que cuando una persona toca a otra durante un trabajo, pueda haber una transmisión, a nivel energético, de elementos indeseables. En este caso Inca habla de los “bichos”, que explica de la siguiente manera: “... [El] bicho es (...), pues las energías negativas, los pensamientos negativos, enfermedades o energías que nosotros las alimentamos (...) de lujuria, de mentira, de robar” (Comunicación personal, Abril 6 de 2014)

El bicho pues, es asociado a las energías negativas que porta la persona y que busca liberar por medio del ritual y el uso del Daime. Estos bichos son vistos como seres o entidades espirituales que habitan dentro del individuo, alimentándose de ciertos comportamientos o pensamientos indeseables. La cuestión de los bichos tiene más implicaciones que serán tratadas en el siguiente capítulo. Por ahora, basta con decir que tocar a una persona durante un trabajo de Daime, podría significar adquirir parte de los bichos que esa persona porta.

Otro aspecto importante es el de la división de géneros, que suele ser muy respetada, tanto con la formación o disposición del espacio, en el que hay una zona claramente diferenciada para hombres y otra para mujeres, como frente a los dos vasos de agua que se ponen sobre el altar en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, uno para hombres y otro para las mujeres. Ya se había mencionado que esta división busca tanto la interacción armoniosa entre la energía femenina y la energía masculina, como el prevenir distracciones que puedan brotar de la interacción entre ambos géneros.

Romper esta norma implica invadir espacios energéticos que están destinados a nutrir y fortalecer lo masculino o lo femenino. Implica no solo la violación de territorios físicos y energéticos, sino que trasgrede y pone en riesgo un orden y una armonía que dependen de la correcta interacción entre ambos tipos de energía.

Estos son códigos dirigidos al participante que suelen ser enunciados, como ya he dicho, al comienzo de los trabajos en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, o a través de la web. Para el caso de la *Colonia Cinco Mil*, he dicho también que no se hacen ni charlas introductorias ni comunicados vía web con las reglas del trabajo. Sin embargo, puedo decir que básicamente podían estarse

aplicando las mismas reglas, pues había igualmente división de sexos que era muy respetada, no había contacto entre las personas, ni se veía a las personas con manos o piernas cruzadas.

Hay además de estas, otra serie de normas, que podríamos decir que son más implícitas, que aplican igualmente para ambos centros. Tienen que ver sobre todo con la actitud general de la persona frente al trabajo.

Se trata del aire que se respira en las sesiones de Daime. Un aire de seriedad, de elegancia al mismo tiempo que de audacia y fuerza en las personas. El silencio y la seriedad en este tipo de trabajo son supremamente importantes. Así mismo, hay una cierta pulcritud en los actos que le dan un aire de impecabilidad al ritual. Son muy mal vistas las conversaciones o los gestos bruscos durante un trabajo.

Al ingresar a una iglesia de Daime, se tiene la impresión de que se está frente a algo realmente serio, que no es un juego o una diversión. Todas las personas deben mantener una actitud de respeto frente a lo que está sucediendo en el espacio. Numerosos himnos hacen referencia a la seriedad de este trabajo ritual. Dice un himno de *Francisco - Chico – Corrente*:

*Estou sério, estou sério*

*Estou sério e estou te mostrando*

*Tu tá vendo que o caso é sério*

*Estou sério e não estou brincando*

Estoy serio, estoy serio

Estoy serio y estoy mostrándote

Tu estás viendo que es serio

Estoy serio y no estoy jugando

Tal vez por ello la risa, dentro del trabajo del Santo Daime, sea mal vista. Hay momentos en que se sonríe, en que hay alegría, porque hay momentos festejo, como el trabajo de himnario, pero nunca es bien visto, por ejemplo, que una o varias personas estén riéndose en medio de un trabajo, o alguien haciendo chistes.

A esto se le llama dentro del Santo Daime, *zombar*. La palabra *zombar* se puede traducir como molestar o incomodar, y en todo caso, dentro del Santo Daime, hace referencia a no tomarse el trabajo con la suficiente seriedad. A aquella persona que está *zombando*, se le llama *zombeteiro* o *zombador*. Pero realmente, el *zombeteiro* es una entidad espiritual que usa a las personas para sembrar el desorden durante la sesión. Puede ser visto como un enemigo espiritual del trabajo que está haciendo. Escribí en mi diario de campo:

*Espíritus zombeteiros son espíritus maliciosos que llegan durante la sesión a molestar, reírse, hacer burla, sembrar el desorden. “Vienen a romper la corriente a través de la risa” dice Inca (...) Se dice que la entidad del zombeteiro se va transmitiendo de una persona a otro por medio de la mirada y de la risa. Comienza una persona a reírse y van todas detrás. Es contagioso. (Diario de campo Medellín, Julio 2 de 2013)*

*Zombeteiro* entonces, es tanto la persona como el espíritu que crea una corriente vista como negativa y contraproducente dentro del trabajo. La principal característica de esta corriente es la risa, que choca con la compostura y seriedad propios del trabajo daimista. El *zombar*, sin embargo no se refiere única y exclusivamente a la risa; el término se utiliza, por extensión, en cualquier persona que no se está tomando las cosas con la suficiente seriedad. Por ejemplo, hacer bromas con los símbolos, con los himnos, o cualquier elemento de la doctrina es *zombar*.

El participante de estos trabajos debe conservar la seriedad, que es respeto ante la sacralidad que se está desplegando en el trabajo ritual, y es prestar atención ante la enseñanza que se está recibiendo en la escuela que es el Santo Daime, y en sus aulas de clase que son los trabajos.

Ya he hablado entonces de algunas de las normas o recomendaciones de conducta del participante. Me he referido sobre todo a pautas de comportamiento, si es que así puede llamársele, que se recomienda al participante tener durante el trabajo. Entre ellas, se ha hablado de algunas normas que son explicadas de manera explícita a los participantes, y otras que son más implícitas, y que el participante debe ser observador para poder captar y aplicar.

Estos nos da elementos para entender el aspecto que tiene que ver con las actitudes y pautas comportamentales que tienen o deben tener los participantes del trabajo, así como también nos ayuda a entender el carácter que éste tiene, que se nos muestra, a pesar de festivo y alegre, serio y organizado, con un toque de solemnidad, en donde no hay lugar para las bromas.

### 3. El trabajo de concentração

Como se vio en la primera parte de esta investigación, el primer trabajo realizado por *Mestre Irineu* fue el de concentración. Fue con ese trabajo que comenzó el Santo Daime entonces, el día 26 de mayo del año 1930, según el relato del señor José das Neves, recolectado por el antropólogo Edward Mac Rae dice acerca de los primeros trabajos de concentración que *Mestre Irineu* realizó.

*La sesión de concentración realizada por Mestre Irineu, comentada por José das Neves, consistía en tomar el Daime y hacer silencio durante una hora y media. En estas sesiones Mestre Irineu acostumbraba hacer “chamados” -llamados-, melodías silvadas o cantadas solamente, con el objetivo de invocar seres espirituales para resolver alguna cuestión urgente o curar alguna dolencia entre los presentes. (2011, p. 132)*

José das Neves es el nombre de una de las tres personas que estuvo en el primer trabajo realizado por *Mestre Irineu*, que fue un trabajo de concentración llevado a cabo el día 26 de Mayo de 1930. Ciertamente desde ese punto hasta éste, con las numerosas transformaciones que ha sufrido el Santo Daime, estando *Mestre Irineu* encarnado y después de que hiciera su *passagem*, este trabajo ha variado mucho desde lo que era en un comienzo.

Se dice que éste es el trabajo base de la doctrina de *Mestre Irineu*. En un principio era realizado todos los días miércoles, según el antropólogo Edward Mac Rae (2011, p. 133). Sin embargo, a partir del año 1962, *Mestre Irineu* comenzó a realizar estos trabajos de concentración los días 15 y 30 de cada mes (Ibíd. P. 185). Esto coincide con el periodo en que la doctrina del Santo Daime comenzó a formalizarse y a instituirse en un mayor grado.

De esta manera, éste se convirtió en el trabajo base de la doctrina al que todo fardado tiene el deber de asistir. En términos generales, podemos decir que es el trabajo en el que el enteógeno, el Daime, tiene la posibilidad de actuar de una manera más profunda en el individuo, que en medio del silencio pasa a escuchar la voz de su profesor con mayor claridad.

Durante la presente investigación se tuvo la oportunidad de presenciar varios trabajos de concentración, en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, y en la *Colonia Cinco Mil*. Aunque con ciertas diferencias, ambas iglesias tienen en común que el trabajo que realizan es el trabajo de concentración del *Padrinho Sebastião*, que se diferencia del legado en un principio por *Mestre Irineu*, y del que se pueda practicar en el momento en el *Alto Santo*, aunque conservando la esencia de este ritual que son los periodos de concentración o de silencio.

A continuación se hará una descripción de cómo es un trabajo de concentración en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, acompañado de algunos elementos analíticos que nos puedan dar luces en torno al significado y propósito de algunos de los aspectos centrales de este ritual.

Elijo describir la manera en que se realizan en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, a causa principalmente de que ha sido el lugar en el que más he participado de este ritual. Vale aclarar que no todos los trabajos de concentración son iguales en esta iglesia. Si bien la ejecución del ritual es guiada por los cuadernos editados por Inca, cuadernos que todos deben ir siguiendo como si se tratara de un libro de escuela, la estructura del trabajo en ocasiones muestra ciertas modificaciones en algunos elementos, aunque hay aspectos que son invariables.

Los tiempos de duración de los periodos de concentración, en el caso de esta iglesia, pueden variar. Igualmente la hora de inicio del trabajo, o el número de veces que se toma la bebida, así como en ocasiones, los momentos en que es servida. Sin embargo, sí se muestran segmentos

rituales claramente diferenciados. Podemos aventurarnos a realizar, basados en el cuaderno utilizado en esta iglesia, y en las grabaciones de los trabajos de concentración, un cuadro que muestre las partes que contiene un trabajo de concentración de la manera en que es realizado en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*.

He dividido el ritual en secciones para que pueda tenerse una idea global de cómo está compuesto el trabajo, y pueda entenderse más fácil su narración y análisis. Se trata de partes constitutivas de un todo más grande que es el trabajo, pero que involucran diferentes acciones.

Es preciso aclarar que en ningún momento se pretende que éste sea un esquema válido para todas las iglesias. Ni siquiera puede decirse que en *Céu Cóndor-Águia* se apliquen siempre los mismos pasos en el mismo orden, pues como ya he dicho, ciertamente hay variaciones dentro de los trabajos realizados en este centro. En la Colonia Cinco Mil, por ejemplo, no observé algunos elementos presentes en el trabajo de concentración de *Céu Cóndor-Águia*, como el uso de la *defumação* o del sahumero durante las sesiones, acompañado por cantos venidos de la *Umbanda*, los *pontos de defumação*. También hay algunas oraciones que se hacen en *Céu Cóndor-Águia* que no se hacen en la *Colonia Cinco Mil*.

MOMENTO	ACCIÓN 1	ACCIÓN 2	ACCIÓN 3
APERTURA	Señal de la santa cruz Persignación	3 Padrenuestros 3 Avemarías	Oración <i>Chave de harmonia</i> . Llave de armonía.
DESPACHO DE	El Santo Daime es		

DAIME	servido		
ORAÇÃO	Himnos de la oração del Padrinho Sebastião		
DECRETOS	Consagração do aposento	Decreto de Serviço de Mestre Irineu	
DESPACHO DE DAIME(puede hacerse después de la primera concentración)	El Santo Daime es servido	Se cantan himnos de despacho	
CONCENTRAÇÃO	Periodo de total silencio.		
DESPACHO DE DAIME	El Santo Daime es servido	Se cantan himnos de despacho	
CONCENTRAÇÃO	Periodo de total silencio.		
HIMNOS DE CONCENTRAÇÃO	Secuencia de himnos de concentración		
DEFUMAÇÃO	Se pasa sahumerio por el espacio y las personas		

O CRUZEIRINHO	Se cantan los últimos himnos recibidos por <i>Mestre Irineu</i>		
HIMNOS DE CIERRE	Últimos himnos recibidos por miembros importantes		
ORACIONES DE CIERRE	Tres Padrenuestros Tres Avemarías	Padre nuestro Yo Soy Ave María de los maestros ascendidos	<i>Prece de caritas</i>  <i>Salve Rainha</i>
CIERRE DEL TRABAJO	El comandante dice las palabras de cierre	Señal de la cruz Persignación	

### 3.1 Comienzo del trabajo

Para comenzar, todos se disponen en sillas que son ubicadas alrededor del altar. Se forman cuatro filas, dos para hombres y dos para mujeres. Los fiscales verifican que estén las velas en su lugar, tres velas encima de la mesa y una abajo. También se aseguran de que haya más velas de repuesto, para reemplazar a las que se van agotando. Siempre deben estar esas cuatro velas encendidas.

Se acomoda a las personas en su lugar; hombres, al lado derecho, si se le mira desde la entrada, y mujeres a la derecha. Cuatro personas se sientan en la mesa central. En ocasiones, no se sientan cuatro personas en la mesa central, sino que se hacen simplemente cuatro líneas de personas sentadas, todas a un mismo nivel.

En el altar, una botella grande con el Daime adentro. En el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, lo que se utiliza es yagé que es comprado a un taita del Putumayo, Juan Jamioy. A pesar de ser yagé, elaborado a la manera indígena y normalmente utilizado dentro de un contexto ritual indígena, aquí la misma bebida es llamada Daime. Sólo ese cambio de nombre, hace que la bebida cobre unas dimensiones diferentes.

El yagé que se toma en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* es de una textura mucho más espesa, así como de un sabor mucho más amargo, y color más oscuro, que el Daime que se toma en Brasil, que suele ser de una textura más bien líquida, y un sabor relativamente agradable. Según me dijo el señor Feliciano Silva, el Daime debe tener un buen olor y un buen sabor. Esto, en mi opinión, no siempre aplica para el caso del Yagé.

A pesar de las diferencias, el yagé es considerado como Daime. La necesidad de hacer esto, obedece a la falta de materia prima que tiene la iglesia para poder elaborar el Daime, lo que obliga a tener que comprar la “medicina”, como es también llamada la bebida. Este yagé, suele tener un efecto purgante más fuerte que el Daime, que no provoca tantos vómitos o diarreas.

Junto con la botella con el Daime, suele estar una o varias pequeñas copas de vidrio en las que la bebida será servida. También se pone en ocasiones pedazos de panela o de jengibre, utilizados para pasar el sabor amargo de la bebida, y para calentar la garganta para facilitar el canto.

Todo debe estar listo antes de comenzar el trabajo y cada detalle es importante. Afuera debe estar el fuego encendido, también se procura que estén listos los instrumentos para la *defumação* o defumación, es decir, el sahumero que se va a pasar por entre las personas y en el espacio. Son varios elementos que se deben tener en cuenta antes de comenzar:

*Siempre hay que estar muy pendientes de todas las cosas necesarias para el ritual: uniforme, maracá, elementos de defumação, altar, disposición del espacio – sillas, baldes, colchonetas -.  
(Diario de campo, Septiembre 15 de 2014)*

Los baldes son usados sobre todo en trabajos que se realicen dentro de la casa de Inca por ejemplo, o en cualquier otro espacio cerrado. Se usan para que la gente vomite allí. Las colchonetas se ponen en los lados de la maloca, una en el de los hombres y otra en el de las mujeres, junto con cobijas. Estas serán usadas por aquellos que estén pasando por un momento difícil durante el trabajo o no puedan permanecer sentados. Los fardados llevan farda azul, que es el uniforme del trabajo de concentración. Los visitantes, usan por lo general ropas blancas.



**Fiscal Dorian Osiris preparando el espacio.**

Archivo personal.

Una vez estando todo listo, los participantes se ponen de pie comienza el trabajo que es abierto, con la señal de la santa cruz, y la persignación convencional católica. Todo en portugués. En el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, se utilizan unos cuadernos editados por Inca Ramírez, en los que están contenidos las oraciones y los himnos. Estos cuadernos son bastante didácticos, y están destinados al público que aún no conoce el Santo Daime.

Un ejemplo de ello, es que la persignación aparece descrita y explicada para hacerla en portugués. Esto no habría necesidad de hacerlo en el Brasil, pero en Colombia resulta necesario a causa de que la mayoría de las personas no sabe cómo se hace en ese idioma.

Luego de la persignación se pasa a hacer las oraciones de apertura; tres padrenuestros y tres avemarías. Estas oraciones son recitadas en portugués. Luego de éstas, sigue otra oración, *chave de harmonia* – llave de armonía –, que dice así:

*Desejo Harmonia, amor, verdade, e justiça a todos meus irmãos, com as forças reunidas das silenciosas vibrações dos nossos pensamentos, somos fortes, sábios e felizes, formando assim um elo de fraternidade universal. Estou satisfeito e em paz com o universo inteiro e desejo que todos os seres realizem as suas aspirações mais íntimas. Dou graças ao pai invisível por ter estabelecido a harmonia, o amor, a verdade e a justiça entre todos seus filhos. Que assim seja. Amem.*

Deseo armonía, amor, verdad, y justicia a todos mis hermanos, con las fuerzas reunidas de las silenciosas vibraciones de nuestros pensamientos, somos fuertes, sabios y felices, formando así un anillo de fraternidad universal, estoy satisfecho y en paz con el universo entero, y deseo que todos los seres realicen sus aspiraciones más íntimas. Doy gracias al padre invisible, por haber establecido la armonía, el amor, la verdad y la justicia entre todos sus hijos. Que así sea. Amén.

Luego de esto se pasa a hacer el despacho del Santo Daime. La bebida marrón es servida en una copa de vidrio. Se hace silencio mientras Inca, quien dirige el trabajo, toma la botella en sus manos. El Daime que en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* se toma regularmente, es como ya he dicho, yagé que es proporcionado por un taita del Putumayo. Este yagé tiende a asentarse en el fondo de la botella, por lo que es necesario revolverla un poco, volteándola de arriba para abajo, para que su contenido pueda homogeneizarse.

Después de revolver su contenido, la botella es abierta. En ocasiones, sobre todo cuando es la primera vez que se va abrir una botella que acaba de ser enviada, se debe abrir la botella

lentamente, pues de abrirse de una manera violenta el contenido podría salir abruptamente por la boca del envase y regarse. Que se riegue el Daime es algo muy indeseable, verdaderamente un sacrilegio.

La espera mientras el Daime es servido, se acompaña a menudo en este punto de un silencio expectante entre los participantes. El Daime es servido en la copa cuidadosamente. Primero toman siempre los fardados. Uno a uno se van acercando a Inca, quien les entrega el Daime en sus manos. Las personas lo reciben. Hay que recordar que la palabra Daime hace referencia a un pedido. Las personas, antes de tomar el Daime se concentran un momento en silencio con la bebida en sus manos, como poniendo una intención a la bebida, que como ya se vio, es realmente un espíritu, “un ser divino transformado en líquido”.

Justo antes de tomar el Daime, las personas se persignan con la copa, y de un trago toman. Es frecuente observar caras y gestos causados por el penetrante sabor de este yagé, que en este caso se asume como si fuera Daime, con un amargo algo dulzón, y con un toque fermentado también. No todos hacen gestos al tomar la bebida. Sin embargo, algunas veces a alguien le puede gustar el sabor de la bebida.

*Cipó folha agua e fogo*

*Faz meu corpo estremecer*

Bejuco, hoja, agua y fuego

Hacen mi cuerpo estremecer

Himno *Cipó, Folha*, Himnario *Daime Sorrindo*, *Odemir Raulinho*.

Sin duda este himno expresa muy bien lo que se siente después de tomar una copa de Daime, un estremecimiento en el cuerpo. Más adelante se estremecerá el alma también. Pero el Daime, que es un líquido, ingresa por las vías digestivas al organismo, y por tanto requiere de un tiempo para que sea asimilado.



**Tambo tomando Daime.**

Archivo personal.

El efecto de la bebida muy posiblemente comenzará a sentirse en los treinta minutos siguientes, mientras se estén cantando los himnos que abren la concentración del *Padrinho Sebastião*, que son los himnos de la *oração*.

Estos himnos los comienza cantando Inca. Casi todos los himnos dentro del Daime repiten sus estrofas. Inca, siendo la *puxadora*, es quien comienza cantando, y el resto de los participantes escucha el canto, comenzando con la repetición de la primera estrofa. Inca puede estar tocando la maraca, el tambor o la guitarra. Yo, como participante del ritual, casi siempre tocaba la maraca. El resto de los participantes pueden estar simplemente concentrados cantando con sus cuadernos en la mano, o tocando también la maraca, que es el instrumento básico.

Una vez cantados los catorce himnos de la *oração*, se procede a leer una oración llamada *Consagração do aposento* - Consagración del aposento -. Esta oración es leída por alguien designado por el comandante del trabajo o por el comandante mismo. Después de esta oración, viene un momento supremamente importante del trabajo de concentración, que es la lectura del *Decreto de serviço do Mestre Irineu* – Decreto de servicio de Mestre Irineu-, un texto que se dice que fue el único testimonio escrito que dejó *Mestre Irineu*, y que se lee en todos los trabajos de concentración y únicamente en ellos.

Este texto contiene una serie de normas y mandatos para los miembros del Santo Daime. Es leído generalmente por el comandante del trabajo o por alguien designado por él. Todos escuchan atentamente y en silencio. Para este momento, ya muy posiblemente el Daime haya hecho efecto en la persona.

Luego de leer esta oración, se puede proceder a hacer un segundo despacho de Daime. En el caso de la iglesia *Céu Córdor-Águia*, en algunas ocasiones este segundo despacho no es hecho en este momento, sino que es realizado después del primer periodo de concentración.

En la iglesia de Santa Elena, cada toma se vuelve prácticamente obligatoria para el participante, a no ser que diga explícitamente que no quiere, y resista la insistencia que muy seguramente se le

hará. La razón por la que se vuelve casi obligatorio tomar, obedece en buena medida a que son pocas personas, y a que el despacho del Daime se hace en el mismo altar. Por ello todos pueden ser fácilmente observados, y el comandante sabrá en todo momento quién ha tomado y quién no. Para el caso de esta iglesia, puede haber una ligera – o fuerte- insistencia para que la persona tome, pues se considera importante que todos tomen igual número de veces para que todos estén a un mismo nivel.

Durante este segundo despacho de Daime, se cantan algunos de los llamados himnos de despacho, que son himnos que hablan del Daime, la bebida, y que son cantados mientras que el Daime es servido y tomado. Para el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, donde todo el ritual va siendo guiado por el cuaderno, se puede escoger para cantar entre 25 himnos de despacho que hay allí. Quien dirige el trabajo será la persona encargada de escoger los himnos que se cantarán.

En el Daime hay una regla, y es que todo himnario o todo conjunto de himnos debe ser cantado de atrás para adelante y nunca de adelante para atrás. Así, la escogencia de los himnos debe ser en orden de aparición dentro del cuaderno, siempre avanzando y nunca retrocediendo.



**Juan Esteban Asuad y Feliciano Silva en la Colonia Cinco Mil antes de trabajo de concentración.**

Archivo personal.

### 3.2 Periodo de concentración: el silencioso encuentro con lo divino.

Independientemente de que se haya hecho o no un segundo despacho de Daime después de la lectura de la *consagração do aposento*, se procede a hacer el primer periodo de concentración. El momento de concentración comienza cuando la dirigente del trabajo dice la palabra *Concentração*. A partir de ahí todos deben permanecer quietos y en silencio, evitando generar cualquier tipo de ruido. No sólo no se debe hablar, sino que se debe evitar generar cualquier tipo de movimiento o sonido con el cuerpo. Los ojos cerrados, la columna recta o descansando sobre el espaldar pero conservando la verticalidad. Se apagan las luces, el silencio es total.

Cada periodo de concentración dura regularmente entre una y dos horas. Este es un momento privilegiado para el encuentro del adepto consigo mismo. Se trata de un momento de silencio que, junto con el efecto de la bebida enteógena, obliga al participante a sumergirse en las profundidades de sí mismo. La *Carilhã de Fiscalização* dice acerca del trabajo de concentración:

*Es en él [en el trabajo de concentración] que quincenalmente vamos a buscar, a través del silencio, la conexión con nuestro Ser interior y una mayor consciencia de nuestro Yo superior (...) Es también en las concentraciones que podemos entregarnos relajadamente a la miraçõ y recibir instrucciones valiosas para nuestro seguimiento espiritual (2013).*

Aquí aparece al *concentraçõ* dentro del Santo Daime como un momento dedicado a la búsqueda de una conexión y unión con lo que en la cartilla llaman Yo Superior y Ser Interior. La idea del Yo Superior es clave para entender el trabajo de concentración y el Santo Daime en general, en su cosmología y en su ritualidad.

Para aclarar el significado de este término, podemos recurrir al propio *Padrinho Sebastião*, quien en una de sus conversaciones grabadas y consignadas en el libro *O Evangelho segundo Sebastião Motta de Melo* (Polari, 1998), dice lo siguiente frente al Yo Superior y el Daime: “Quien busca el Daime, busca a Dios, se busca a sí mismo. Quien se busca a sí, se encuentra con el Yo Superior que es Dios.” (*Padrinho Sebastião* en Polari, 1998, p. 66)

El Yo Superior de la persona, según las palabras del *Padrinho Sebastião*, es el equivalente a la presencia de Dios dentro de ella. Encontrarse a sí mismo es encontrar a Dios. Se toma Daime para encontrarse a sí mismo, y “quien se busca a sí, se encuentra con el Yo Superior que es Dios.”

Ser Interior, Yo Superior, Dios, todos estos términos parecen estarse refiriendo a un mismo elemento. Ese Yo Superior se muestra como una instancia sagrada en el individuo, la divinidad que mora dentro de él, igual a Dios. También se refiere el *Padrinho Sebastião* al Yo Soy, usado como sinónimo también del Yo Superior y alusivo al Dios dentro de la persona: “Estoy hablando del Yo Soy. Pues sí. Yo soy lo que el creador es, entonces yo soy el verbo. En el principio era el verbo, yo soy el verbo, estaba en Dios y el verbo era Dios” (1998, p. 156)

Ese Yo Soy nos recuerda a las palabras de aquella voz que le habló Moisés en el monte de Hareb. Cuando Moisés le preguntó a aquella voz cómo debía decirle a la gente que él se llamaba, y la respuesta que encontró fue: Yo Soy el que Yo Soy.

El objetivo entonces, es establecer una plena conexión y comunicación entre este yo superior y el yo inferior. Esto aparece expresado en la oración que se hace en el trabajo de concentración, la *consagração do aposento*, cuando se dice: “En la más perfecta comunión entre mí yo superior y mi yo inferior que es Dios en mí...”.

Se trata pues, de una comunión que debe establecerse entre dos instancias que habitan dentro de un mismo individuo, como si se tratara de una parte terrestre, el yo inferior, y una parte celeste, el yo superior. Ese yo superior del individuo debe retomar su punto de anclaje sobre la materia, debe fundirse con ese yo inferior. Este es un proceso que conlleva diferentes elementos.

El Daime es una escuela. Por tanto, en sus salones de clase, los alumnos tienen la posibilidad de comunicarse con el Daime, que es el profesor, quien los guiará en esa búsqueda del encuentro consigo mismo. “Quien busca al Daime, busca a Dios, se busca a sí mismo”. En el Daime hay dos profesores, que son al mismo tiempo uno; por un lado, aparece la bebida como tal, como un espíritu que enseña a quien lo busca, y por otro lado, aparece *Mestre Irineu*.

Ambos aparecen en los himnos mencionados como profesores. Por ejemplo, el Daime aparece mencionado en un himno que suele cantarse mientras la bebida es servida, como el profesor de profesores, y además, como un gran maestro:

*O Daime é o Daime*

*O professor dos professores...*

*...O Daime é o Daime*

*O mestre de todos ensinós*

El Daime es el Daime

El profesor de profesores...

... El Daime es el Daime

El maestro de todas las enseñanzas

Himno *O Daime é o Daime*, Himnario *O Cruzeiroinho*, *Padrinho Alfredo*

*Mestre Irineu* también es sin duda considerado también como un profesor dentro del Santo Daime. Esa condición de profesor de *Mestre Irineu* es declarada, no sólo por el mismo título que tiene como *Mestre* - Maestro-, sino también por sus propios himnos que lo ponen en esta posición:

*A Virgem mãe me deu*

*O lugar de professor*

*Para ensinar as criaturas*

*Conhecer e ter amor*

La virgen madre me dio

El lugar de profesor

Para enseñar a las criaturas

Conocer y tener amor

Himno *Cantar ir*, Himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

A pesar de que aparentemente se trata de dos profesores, dentro del Santo Daime, estos son considerados como uno solo, pues se dice que *Mestre Irineu* es uno solo con el Daime. Aparece en Mac Rae y Moreira una frase de *Mestre Irineu* que he escuchado varias veces desde que conocí el Santo Daime. Solía decir el *Mestre*: “*Eu sou o Daime e o Daime sou eu*” - Yo soy el Daime y el Daime soy yo – (2011, p.60).

Los estudiantes entonces asisten a la clase en donde el Daime, que es el mismo *Mestre Irineu*, enseña a cada uno cómo puede unirse con ese yo superior, cómo puede encontrarse a sí mismo. El aprendizaje se da de muchas maneras. El silencio es una de las formas en que el estudiante entra en contacto con sus instructores que lo guían en su camino espiritual. Como dice en el texto

ya citado de la *Cartilha de Fiscalização*: “Es también en las concentraciones que podemos entregarnos relajadamente a la *miração*...”.

Denis Nascimento Vilela analiza en su estudio *A construção social da memória daimista* – la construcción social de la memoria daimista- (2008), el concepto de la *miração* que define de la siguiente manera:

*Es un estado de éxtasis, una experiencia trascendental, cognitiva, que se manifiesta bajo diversas formas, en visiones significativas, revelaciones espirituales, insights sobre el cosmos (p.54)*

La *miração* entonces, es el estado de consciencia modificada que permite al individuo conocer el universo. Es una experiencia “cognitiva”, que permite obtener información de sí mismo y del cosmos por medio de las visiones y las intuiciones o *insights*. Es una manera en que lo sagrado se revela ante la mente del adepto, bajo la forma de imágenes significativas, que contienen en sí mismas enseñanzas e instrucciones.

El origen mismo del Santo Daime está marcado por una *miração* que tuvo *Mestre Irineu* con la virgen de la Concepción. Fue por una *miração* que Inca Ramírez decidió viajar a Colombia, pues según cuenta, vio a *Mestre Irineu* que le decía que debía ir a Colombia a llevar el Santo Daime allí (Comunicación personal, Agosto 22 de 2014). Esto fue en un estado de *Miração*.

Mediante la *miração* el individuo accede al almacén de información que habita en el universo desconocido para él, que se le hace manifiesto por medio de la imagen, que como símbolo establece un vínculo entre éste y lo desconocido.

La comprensión del cosmos que rodea al individuo se hace factible por el acceso al estado de *miração*, que es un estado extático, esto es, un estado que sobreviene al individuo por su cercanía

con aquello que es sagrado y numinoso. Para el caso, se trata de una de las formas de estudio del Santo Daime como escuela, en la que el Daime enseña al individuo y le instruye.

En la introducción al libro *O Evangelho segundo Sebastião Mota*, Alex Polari habla de la *miração* de la siguiente manera:

*Las mirações muestran todo lo que nuestra fe necesita creer. Considerando que en el pasado los cristiano eran glorificados por creer en aquello que no habían visto, la revelación enteógena promueve un avance substancial: mata la serpiente y muestra el palo. (1998, p.19)*

La *miração* permite al individuo el conocimiento directo de aquello que para otros es una cuestión de fe. El universo espiritual se revela ante la mente de la persona para fomentar en éste la certeza de la existencia de aquello que es invisible para el estado ordinario de consciencia. Es la revelación de aquello que está oculto.

Un extracto de las palabras del *Padrinho Sebastião*, consignado en el mismo libro anteriormente citado, dice así: “Conversando con el *Mestre* le pregunté cuál era la mayor *miração*. Y él confirmó que es aquella *miração* en la que él entraba en el Trono del Yo Soy” (*Padrinho Sebastião*, en Polari, 1998, p.201) Entrar en el trono del Yo Soy implica el estado de consciencia en el que el individuo se encuentra plenamente con su Yo Superior, con su divinidad interna, en otras palabras, con lo sagrado dentro de él. Esta es la *miração* mayor, según *Mestre Irineu*, y tal vez podríamos decir, el objetivo último del trabajo daimista, la perfecta unión del espíritu celestial de la persona, su Yo Soy, su mónada, con su ser terrenal, llamado también yo inferior o personalidad.

Pero este trabajo tiene muchas otras implicaciones que no se agotan en el estado de *miração*. Es preciso que se logre una comunión entre lo sagrado y lo profano, entre el yo superior y el yo

inferior. Para ello, se necesita que el cuerpo físico, que en el contexto daimista es llamado *aparelho*, pueda estar acorde con la energía del espíritu, del Yo Soy que busca habitar en él.

Marco Gracie Imperial, es el dirigente de la iglesia de Santo Daime, *Céu da Rainha do mar*, situada en las afueras de la ciudad de *Rio de Janeiro, Brasil*. Es un miembro activo en las redes sociales, y a menudo publica historias contando sus experiencias con el *Padrinho Sebastião*, y también opina de diversos temas relacionados con el Santo Daime. En una de sus publicaciones escribió:

*El trabajo de farda azul, el trabajo de concentración es un trabajo de estudios en donde los de la casa, los fardados, van a aprender a silenciarse, a educarse para atender mejor (...) La concentración sirve en la dirección de que cada fardado se domine más, esté completamente consciente de todo... (Marco Imperial, 2014)*

Las palabras de Marco Gracie Imperial, hacen un énfasis en la educación y autocontrol que implican los periodos de silencio. Quien participa de este trabajo, debe aprender a aquietar su cuerpo y su mente. Debe “educarse”, y aprender a guardar silencio. Se trata de una disciplina interna que se desarrolla en el trabajo de concentración. Incluso estando en un estado de fuerte *miração*, la persona debe aprender a controlar su cuerpo y permanecer en la quietud.

Esta disciplina del cuerpo físico y de la mente permiten que el individuo pueda estar apto para el trabajo espiritual. Es una educación que se da mediante el silencio y la entrega del participante a la experiencia interna.

Sebastián Silva es fardado chileno-peruano, quien durante el tiempo que duró esta investigación, los encuentros que Inca organizaba en la ciudad de Bogotá y en una ocasión también viajó a Medellín. Sebastián es cinturón negro de Karate, y cuenta cómo al conocer al Santo Daime, no le fue extraña la disciplina que allí encontró:

*... yo pensaba que con el karate iba a aprender a controlar el cuerpo con la mente y descubrí que en realidad iba como a lo contrario; aprender a controlar la mente con el cuerpo. Entonces esto es lo mismo, tu aprendes a través de la concentración física, aprendes a través de la concentración mental, ¿si? (Comunicación personal, Octubre 4 de 2014)*

El relato de Sebastián nos muestra un trabajo que parte del cuerpo físico para terminar influyendo en el mundo mental del individuo. A través de la corporalidad, del plano material, se hace un trabajo sobre el mundo psíquico o espiritual, pues ambos planos no están desligados.

Dentro del ritual daimista entonces, lo material no es un aspecto secundario que se sacrifique o se descuide en favor de lo espiritual. Por el contrario, es en el mundo de lo físico en donde ese trabajo espiritual se debe ver reflejado. Por eso tanto la disposición del espacio físico, como la disposición del cuerpo en tanto a la *farda* y la postura, forman una parte importante dentro del trabajo ritual del Santo Daime.

El silencio y la quietud permiten que el portal se abra y la voz de quien enseña, el Daime, pueda

escucharse con una mayor nitidez. Así mismo, el control del cuerpo físico va a permitir que ese Yo inferior del que se habla, pueda entrar en una comunión con el Yo superior.

### **3.3 Despacho y segundo periodo de concentración: la limpieza**

Pasado el tiempo del primer periodo de concentración, el silencio es interrumpido por la apertura del segundo despacho de Daime. Este despacho se realiza mientras se cantan algunos himnos de despacho, que son himnos alusivos a la bebida enteógena, y que a menudo animan al individuo a tomar el Daime, como en este fragmento de un himno de despacho:

*... Eu tomo Daime, eu tomo Daime*

*Não tenho medo de tomar...*

*... Eu tomo Daime, eu tomo Daime*

*Porque acho bom tomar...*

*Yo tomo Daime, yo tomo Daime*

*No tengo miedo de tomar...*

*Yo tomo Daime, yo tomo Daime*

*Porque encuentro [que es] bueno tomar*

Himno *Tomo Daime*, himnario *O Asesor*, Francisco Fernando Filho “Tetéu”.

En algunas ocasiones en la iglesia de Santa Elena, se procede a cantar inmediatamente después del servicio del Daime, los himnos de *concentração*. En otras ocasiones, se procede a realizar un segundo periodo de concentración.

De nuevo se hace silencio después de que la luces son apagadas y el comandante del trabajo dice la palabra precisa; *concentração*. Así comienza un segundo periodo de concentración. Cada quien en silencio, inmóvil, concentrado en el interior.

Generalmente el efecto de la medicina comienza a sentirse más fuerte en medio del silencio. De cualquier manera, el efecto puede variar mucho en todos los casos dependiendo de la persona; si bien es posible que algunos no sientan nada, otros seguramente están ya en la *força*, que es como se le llama al efecto de la bebida.

Este efecto, como ya he dicho, puede variar mucho de un individuo a otro. Algunos pueden comenzar sintiendo un malestar en el estómago o tal vez en alguna otra parte del cuerpo. En ese momento puede haber también algo de mareo entre los participantes. Generalmente la fuerza va subiendo poco a poco, hasta llegar a un punto en que la persona siente claramente el efecto de enteógeno, sabe con certeza que está en la *força*. Escribí en mi diario de campo sobre aquella *força*:

*Tomamos una buena dosis [de Daime] todos. Al poco tiempo comenzó a hacer efecto. La barriga se empieza revolver. Se empieza a sentir algo internamente. Una sensación en el estómago.*

*En la mente se siente como algo que se va abriendo. Una luz que va entrando. Una fuerza que va en ascenso dentro del cuerpo y del espíritu. Se siente como una disciplina, una armonía interna. Algo por dentro que es muy estricto. Es como unirse con una red superior. Como a una onda celeste. (Diario de campo, Septiembre 28 de 2014)*

Así lo he percibido yo, como una armonía, una luz, una rectitud. Algo que abre la percepción. Una luz que entra en el cuerpo y en la mente de quien lo toma. Una sintonía con algo más grande y luminoso. Sin embargo, no siempre el Daime se siente así, en muchas ocasiones, puede poner a la persona en situaciones difíciles. “Todos los que toman esta Santa Bebida no deben sólo procurar ver bellezas y primores y sí corregir sus defectos”, dice el *Decreto de Serviço* de Mestre Irineu. También hay un himno que disse acerca de la ayahuasca:

*...Vai mostrando as maravilhas*

*Mas também mostra as sombras*

*Ayahuasca é o amor*

*...Va mostrando las maravillas*

*Pero también muestra las sombras*

*Ayahuasca es el amor*

Himno *Ayahuasca*, himnario *Lua Chéia*, Léo Artese

El Daime entonces, puede mostrar la parte luminosa de las cosas, pero también la parte oscura. Así el individuo entrará en un proceso de autoconocimiento que le llevara a ver sus sombras para

poder, como decía *Mestre Irineu*, corregir sus defectos. Aquellos que el enteógeno se encargará de poner frente a frente al participante del trabajo.

El tiempo de concentración entonces es, entre otras cosas, un momento de autoconocimiento guiado por el efecto del Daime, que es un espíritu que ha entrado en el cuerpo del individuo para ayudarlo a conocerse a sí mismo, y conocer las cosas en su totalidad, permitiéndole ver aquello que a menudo se nos presenta como oculto, y que no siempre es fácil ver o reconocer.

Es el encuentro con la propia sombra, con la parte de sí que el individuo ha negado. Esto nos recuerda al descenso a los infiernos propios del camino iniciático, en el que el adepto se ve forzado a afrontar los terrores de los submundos, que son los niveles ocultos e inconscientes de su propio ser, por los que tendrá que navegar. Para ese viaje al interior de sí mismo, cuenta la persona con el apoyo de la bebida, y del ritual que a través de los himnos, los símbolos, las disposiciones del espacio, sus fiscales, comandante, y demás participantes del ritual, van a brindar un marco de referencia a la persona para el viaje a las profundidades de sí mismo.

Este proceso de autoexploración trae a menudo consigo la limpieza, que es asociada a los efectos del Daime como purgante. El Daime va a tender a sacar del cuerpo aquellos elementos que puedan estar haciendo daño al individuo. Estos elementos, aunque puedan ser de tipo psíquico, muy probablemente salgan a través de mecanismos físicos de excreción, como son el vómito, el sudor, o la diarrea. Para el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, al vómito se le llama alivio. Inca Ramírez explica de la siguiente manera:

*Bueno, se le llama alivio porque no es un vómito como el vómito de borrachera. Ehmm... En todas las medicinas, como digo yo, a veces la gente dice: “no, es que el yagé me hace vomitar, es que el yagé me manda al baño” Y realmente las medicinas, todas, lo único que hacen es, digamos así puntualmente hacernos ver; digamos, actitudes, pensamientos, sentimientos, acciones que, por decirlo así, no son de Dios, no son de la Luz, ¿no?, oscuridades que tenemos, entonces es a través de ese alivio que nosotros podemos identificar esos puntos, digamos así, de falencia ¿no? Donde debemos trabajarnos y de algún modo es a través de este alivio que hay, digamos, una limpieza física, mental y espiritual en la persona. (Comunicación personal, Abril 6 de 2014)*

El vómito es llamado dentro de este contexto como alivio precisamente por la connotación que tiene la palabra de liberarse de algo, aliviarse de algo que está pesando sobre el individuo. El alivio se encarga de expulsar aquél elemento, y de paso obliga a la persona a reconocerlo para que pueda trabajarlo o corregirlo.

El *Padrinho Sebastião* decía: “Mis hermanos, no vayan a hacer como los perros que vomitan, vuelven y comen del mismo vómito”. Esto se refiere a la necesidad de no repetir las conductas, sentimientos o pensamientos que salieron a través del vómito o alivio. Por ello el vómito es una invitación a la corrección del individuo, quien debe esforzarse por no volver a alimentar los elementos negativos que ya fueron eliminados.

El malestar entonces, los momentos difíciles, cumplen un papel importante dentro del Santo Daime como parte de los procesos de limpieza de la persona. Esto está asociado con el concepto de la *peia*. El investigador Leandro Okamoto da Silva, en su tesis de maestría *Marachimbé*<sup>52</sup> veio

---

<sup>52</sup> Dice Okamoto da Silva: “Marachimbé es una entidad disciplinadora del panteón daimista que castiga a los transgresores de las normas rituales y valores de la doctrina” (2004, p.3)

*foi para apurar* - Marachimbé vino fue para depurar – (2004), hace un estudio del concepto de la *peia* dentro del Santo Daime. Dice Okamoto da Silva:

*La peia es, en términos genéricos, cualquier efecto o evento adverso, o dificultad, en la cual el adepto se encuentra en su vida. En el ritual, ella se expresa por el mal estar, incomodidad, vómitos o diarreas. (p.112)*

Sigue explicando el autor que esos efectos adversos, cuando se dan durante el ritual, se caracterizan por una falta de control del individuo sobre los efectos de la bebida; esta situación la explica Okamoto como “... un castigo o disciplina aplicada por el Daime en consecuencia de una conducta inadecuada, expresada por una ‘falla moral’ o desconocimiento de esa falla” (2004, p.114)

La *peia* y la limpieza, sin embargo, se consideran como elementos que en última instancia son positivos para el individuo. Dice Okamoto da Silva:

*El acto de limpiarse corresponde a la exteriorización de causas del malestar, relacionada con acciones, pensamientos, sentimientos, culpas, pecados, entre otros, de restablecimiento del equilibrio. Cada uno es entendido como un “aparelho”, una casa donde habita el espíritu, y que debe, así, ser mantenida en orden y limpia para que no sufre las consecuencias de “moradores indeseables”, esto es, espíritus obsesores que alimentan y se alimentan de vicios, malos hábitos, etc. la limpieza, por tanto, está relacionada con manutención y armonización de esa casa para que esté en sintonía con su espíritu divino y con las entidades de luz que auxilian en los trabajos con el Daime. (2004, p. 122)*

La limpieza es entonces una garantía de restablecimiento del orden que ha sido alterado por determinadas conductas que el individuo ha alimentado. Se trata de una purificación del cuerpo y del alma. De una limpieza de la casa. El Daime parece actuar de esa manera; primero limpia,

para luego poder mostrar más cosas al individuo. Pero primero, hay que hacer una limpieza. Por eso el efecto purgativo es importante, pues la persona no puede subir si antes no se libera de los pesos que le atan. Deben salir aquellos moradores indeseables que están habitando aquél cuerpo, para que éste pueda santificarse.

La limpieza pues, es lo primero. A veces, claro, esa limpieza viene asociada con un momento de intenso malestar e incomodidades dentro o fuera del ritual, que es a lo que le llaman *peia*, pero siempre tendrá esto, desde esta perspectiva, un fin correctivo que busca devolver al individuo al orden.

Así este periodo de *concentração* a menudo, si bien se espera una total quietud en los participantes, muchas veces conlleva un movimiento de personas entrando y saliendo de la maloca para ir a aliviar en los pastos que hay afuera o para visitar las letrinas. También suele haber movimiento a causa de quienes no están acostumbrados a permanecer por largos periodos de tiempo en silencio, que pueden estar moviéndose continuamente, rascándose, cambiando de posición, tosiendo, y muchas otras cosas. En ocasiones el comandante del trabajo o alguno de los fiscales puede pedir a alguien quietud o silencio durante este periodo.

### **3.4. Himnos de concentração, defumação, cruzeirinho**

El segundo periodo de *concentração* culmina con el comienzo del canto de los llamados himnos de concentración. Estos himnos, en la iglesia *Céu Córdor-Águia*, son cantados con la compañía de una sola maraca que toca alguien designado para ello. La persona encargada de tocar esa maraca, debe saberla tocar en el tiempo preciso que el himno exige, y no salirse de allí. Por tanto, se le pide a las demás personas, cuando no conocen esta norma, que se abstengan de tocar sus

maracas durante la ejecución de esta serie de himnos. También puede haber otros instrumentos como la guitarra o el tambor.

Estos himnos son himnos escogidos, tomados principalmente del himnario *O Justiceiro* del *Padrinho Sebastião*, pero también hay algunos himnos de *Mestre Irineu*, del *Padrinho Alfredo*, de *Germano Guilherme* (contemporáneo de *Mestre Irineu*), y para el caso del cuaderno que guía las sesiones de concentración en *Céu Córdor-Águia*, también un himno del *Padrinho Valdete* y otro de *Glauco Vilas Boas*. Así, al parecer Inca tomó la secuencia de diez himnos sugerida por el ICEFLU en la *cartilha de fiscalização* (2013), y le agregó otros dos himnos. De cualquier manera, estos himnos aparecen en la *cartilha de fiscalização*, que es una guía ritual escrita, como himnos apenas sugeridos y no obligatorios.

Los himnos son entonados, uno tras otro en el orden en que aparecen en el cuaderno. Una sesión que transcurra con normalidad, conlleva a que los participantes mantengan durante el trabajo una actitud de compostura y concentración en lo que se está haciendo y en el libro que se está estudiando, que en este caso son los himnos. Los fiscales vigilan que todos los elementos estén en su lugar, cuidan las velas, y cuidan que los participantes: verifican que quienes hayan salido tal vez a hacer alguna limpieza, se encuentren de nuevo dentro del ritual, brinda asistencia a quien tal vez la necesite por estar pasando un momento difícil.

Algunas personas pueden sentirse adormiladas durante el canto de los himnos, o sentirse un tanto mareadas o incapaces de cantar por el efecto del Daime. Sin embargo, se pide a éstas que mantengan un estado de alerta permanente y de consciencia de lo que se está haciendo, en otras

palabras, se les pide que *trabalhem*. Un ejemplo de ello se puede ver en el llamado de atención que durante una sesión Inca Ramírez hizo a *Anka*, sobrenombre de Rodrigo Romasello, un argentino que estuvo durante algunos días quedándose en el terreno de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, y participando de algunos de sus trabajos: “*Anka, pilas. Necesito que te pongas las pilas y te despiertes*” (Trabajo de concentración, 30 de Agosto de 2014)

Este llamado de atención fue hecho durante el canto de los himnos de *concentração*, que a pesar de que no son cantados en pie, exigen en el participante una cierta disposición mental y corporal acorde con las dinámicas que se disponen. En ese momento, Anka estaba cubierto con una cobija, adormilado, pero se le pide que esté atento, que “se ponga las pilas” y se despierte, para que pueda participar del ritual que allí se está realizando.

En ningún momento este trabajo permite una pérdida de la atención constante y la consciencia. Por eso decía Marco Imperial en el fragmento anteriormente citado (Apartado 3.2), que el trabajo de concentración busca que el fardado sea completamente consciente de todo, esto es, con una mente alerta y vigilante. Incluso durante los periodos de concentración, los participantes manteniendo una postura erecta, permanecen en un estado de alerta y control corporal, incluso durante la *miração*.

Faltando uno o dos himnos para terminar de cantar los himnos de *concentração*, Inca generalmente pide a alguno de los dos fiscales que prepare la *defumação*. Los instrumentos de la *defumação* debieron haber sido correctamente dispuestos desde antes de comenzar el trabajo. Durante mi trabajo de campo, se usaba principalmente un instrumento conocido como

defumador que consistía en una lata con cortes verticales, que venden especialmente para los sahumeros, en la que se introducía el carbón hirviendo y las plantas o resinas a usar, en este caso se usa generalmente el copal, aunque también se usa el palo santo, las hojas de pino seco o la ruda.

*Defumar* se convirtió para mí en una parte importante de mi aprendizaje con el Santo Daime. Requiere que muchos detalles estén en orden para que pueda salir bien, es decir, teniendo la cantidad de humo adecuada para que pueda cumplir su labor que es la limpieza a través del humo. Escribí en mi diario de campo acerca de la *defumação*: “se necesita que todo esté bien preparado con antelación, que el fuego esté fuerte para que tenga los carbones hirviendo” (Diario de campo 4, Agosto 31 de 2014)

Todo en el ritual es un aprendizaje. El mundo entero, todo el desarrollo espiritual del individuo, puede estar contenido en el acto aparentemente simple de preparar un sahumero. Siendo una actividad que requiere una serie de condiciones o requisitos para poderse llevar a cabo, exige mucha atención y precaución por parte de quien lo ejecuta. Esta suerte de actividades cobra una especial relevancia cuando son realizadas bajo el efecto del Daime.

La *defumação* cumple con la función de liberar el espacio de cargas energéticas y otros elementos indeseables. “La defuma limpia el espacio y saca los bichos.” Por *bichos*, se está refiriendo a las entidades que habitan el mundo astral y que pueden causar molestias durante un trabajo.

La *defumação* también tiene algunas reglas en su aplicación; lo primero que se *defuma* es el altar, al que se le pasa el humo por encima y por debajo, y por todos los lados también. La división de género en este caso se sigue respetando, pues es el fiscal masculino quien *defuma* a los hombres y los dos lados del altar que se corresponden con los lados de los hombres, y la fiscal de las mujeres igualmente *defuma* a las mujeres y los dos lados del altar que se corresponden con el sector femenino.

Durante el periodo de investigación en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, cumpliendo yo con labores de fiscal, tuve la responsabilidad en muchas ocasiones de realizar la *defumação*. El proceso de *defumar* fue descrito por mí en el diario de campo de la siguiente manera:

*A cada uno se le pide que se ponga de pie. Se le pasa el humo de abajo hacia arriba, por el frente, por los lados y por detrás. Ojalá, haciendo cruces. Yo le suelo sentir a las personas las cargas cuando estoy pasando la defumação, y allí donde siento que hay algo pesado, paso el humo. Me ha pasado que incluso siento un fuerte calambre en las manos en cierto punto. (Diario de campo, entrada 61)*

En ocasiones no se pasa persona por persona con el humo, sino que se pasa por entre las filas de personas, sin pedírsele a cada una que se ponga de pie como aparece en el relato del diario de campo. El relato también habla de las cargas de las personas que son retiradas mediante la *defumação*.

Este carácter que tiene la *defumação* como una herramienta de limpieza, aparece expresado en el fragmento de uno de los *pontos* o cantos que se hacen mientras que se pasa el humo por entre los participantes y el espacio:

*Defuma defumador*

*Esta casa de nosso Senhor*

*Leva pra as ondas do mar*

*O mal que aqui possa estar*

Defuma defumador

Esta casa de nuestro Señor

Lleva para las olas del mar

El mal que aquí pueda estar

*Ponto de defumação.*

La intención entonces es que el humo se lleve “para las olas del mar”, es decir, lejos, cualquier mal que pueda estar allí. En total, se cantan tres *pontos* regularmente dentro de la iglesia *Céu Córdor-Águia*. Estos son acompañados, los primeros dos, por la maraca, y el último se canta acompañándose de las palmas.



**Fiscal María Villa, defumando a participante.**

Archivo persoal.

Luego de hacerse la *defumação*, se procede a cantar un conjunto de himnos llamados *Hinos Novos* - Himnos nuevos- o también *O Cruzeirinho do Mestre Irineu*, que son los últimos trece himnos que *Mestre Irineu* recibió antes de desencarnar. No se canta, sin embargo, para el caso de esta iglesia, el último himno recibido por *Mestre Irineu*, *Pisei na terra fría* - pisé en el tierra fría- . Uno de estos himnos es únicamente instrumental, no se canta, únicamente suenan los instrumentos. En el caso de esta iglesia, este himno es tarareado y acompañado por la maraca.

Estos himnos deben ser cantados en pie. No se baila. Si bien en los himnos de *concentração* sólo puede haber una maraca, ya para cantar los himnos de *O Cruzeirinho* pueden todos tocar la

maraca. Eso sí, se pide a las personas que la toquen dentro del ritmo adecuado para no crear distorsiones.

El último himno que se canta de *O Cruzeiroirinho* es *Eu cheguei nesta casa* - Yo llegué a esta casa - . Durante el canto de este himno, se debe abrir la puerta de la maloca, y se toca también algún instrumento metálico, como puede ser por ejemplo una campana. La costumbre de abrir la puerta viene dada seguramente en alusión al contenido del himno que dice:

*Eu cheguei nesta casa*

*Eu entrei por esta porta*

*Eu venho dar os agradecimentos*

*A quem rogou por minha volta*

Yo llegué a esta casa

Yo entré por esta puerta

Yo vengo a dar los agradecimientos

A quien rogó por mi vuelta

Himno *Eu cheguei nesta casa*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

Dice el himno: “entre por esta puerta”. *Mestre Irineu* es quien está hablando en el himno. Por eso se le abre la puerta para que pueda ingresar al espacio sagrado, a la iglesia que en este caso es una maloca. Desconozco la razón de la práctica de hacer sonar la campana durante la ejecución

de este himno. Asumo que la costumbre fue aprendida por Inca en el principal lugar donde hizo su aprendizaje: *Céu do Mapiá*.

### **3.5. Cierre del trabajo**

Luego de ser cantado *O Cruzeirinho* o los *Hinos Novos*, se procede a cantar los himnos de cierre o *hinos de encerramento*. Aquí se canta el último himno recibido por el *Padrinho Sebastião*, *Eu sou brilho do sol* - Yo soy brillo del sol -, el último recibido por la *Madrinha Rita*, esposa del *Padrinho Sebastião*, llamado *Eu vivo na floresta* - yo vivo en la floresta. También se canta el último himno hasta el momento de la realización del trabajo haya recibido el *Padrinho Alfredo*, actual comandante del ICEFLU, y el *Padrinho Valdete*, hermano del *Padrinho Alfredo*. También en este espacio se puede cantar algún otro himno indicado por quien dirige el trabajo, no habiendo ahora una secuencia estricta de himnos.

Luego de que se canten los *hinos de encerramento*, se procede a realizar las oraciones de cierre. Se hacen, al igual que al comienzo del trabajo, tres padrenuestros y tres avemarías intercalados. Después se hacen dos oraciones, que parecen ser insertadas por Inca dentro del cuaderno de *concentração*, se trata de una oración llamada Padre Nuestro Yo Soy, o Padre Nuestro de los Maestros Ascendidos, y otra, llamada Ave María de los Maestros Ascendidos.

Se trata de dos oraciones, que parecen ser versiones del padrenuestro y el avemaría tradicional, pero con algunas palabras que son modificadas o adicionadas. Reproduzco a continuación ambas oraciones, que son las únicas hechas en español.

***PADRE NUESTRO (Maestros Ascendidos)***

*Padre Nuestro que estás en los cielos,*

*Santificado sea tu nombre YO SOY.*

*Yo soy tu reino Venga,*

*Yo soy tu voluntad se haga*

*Yo soy en la tierra como*

*Yo soy en el cielo.*

*Yo soy el que da hoy el pan de Vida, cada día a todos.*

*Yo soy el que perdona toda la vida hoy, tal como*

*Yo soy toda la vida perdonándome*

*Yo soy el que aparta a todo hombre de la tentación*

*Yo soy el que libra a todo hombre de toda condición perniciosa.*

*Yo soy el reino Yo soy el poder*

*Yo soy la Gloria de Dios en eterna e inmortal manifestación*

*Todo esto YO SOY*

***AVE MARIA (Maestros Ascendidos)***

*DIOS te salve María*

*Llena eres de gracia*

*El señor es contigo*

*Bendita tu eres entre todas las mujeres*

*y bendito el fruto de tu vientre CRISTO*

*Santa María, Madre de Dios*

*Ruega por nosotros Hijos e hijas de Dios*

*Ahora y en la hora de nuestra Victoria*

*sobre el pecado, la enfermedad y la muerte. AMEM*

Estas oraciones son hechas por todos al unísono. Los participantes leen las oraciones desde el cuaderno o libro guía. Los fiscales a su vez, verifican que todos estén en la página correspondiente a la oración que se está haciendo. Después de leer estas oraciones, se hace otra oración llamada *Prece de carita – oración de caridad-*, que es una oración venida del espiritismo. Luego de ésta, se hace la oración *Salve Rainha*, conocido en español simplemente como el *salve*, pero en este caso es hecho en portugués.

En muchas ocasiones, después de hacerse éstas que son las últimas oraciones, se hace un minuto de silencio que puede abarcar diferentes intenciones.

*El trabajo se cierra con un momento de silencio en el que el o la comandante dice unas cuantas palabras y por lo general pide un minuto de silencio por alguna intención. Para enviar la luz del trabajo a distintas personas o causas: víctimas en Palestina, personas en cárceles u hospitales, por los problemas ambientales (minería, sequías, catástrofes). Las personas que están en las guerras. Los espíritus desencarnados que necesitan luz. (Diario de campo 4, Agosto 24 de 2014)*

La intención es enviar la energía generada por el trabajo a estas personas. Otra manera en que se busca el beneficio de las personas ausentes, es a través de dos hojas que se ponen sobre la mesa. En una, aparece la palabra “encarnados” en la cabecera de la hoja, haciendo referencia a las personas vivas, y en otra, aparece la palabra “desencarnados”, que se refiere a los que murieron. Allí quien quiera anota sobre la hoja el nombre de la persona, viva o fallecida, que quiera beneficiar con la energía generada por el trabajo.

Luego de hacer el minuto de silencio en favor de la causa o las causas enunciadas por quien dirige el trabajo, la comandante procede a hacer las palabras de cierre. Primero pide a los participantes que se perfilen. Perfilarse implica que la persona adopte una postura en la que debe poner su mano derecha con los dedos índice, medio y pulgar extendidos y apuntando hacia el cielo, y la mano izquierda con la palma abierta.

También se le indica a los participantes que vayan a la última página del himnario, en donde están escritas las palabras de cierre. Se le pide a los participantes que repitan únicamente las últimas palabras, que están en negrilla dentro del cuaderno.

## **PALAVRAS DE ENCERRAMENTO**

Em nome de Deus pai todopoderoso

Da Virgem soberana Mãe

De Jesus Cristo Redentor

E de todos os seres divinos as corte celestial

Com a ordem do nosso Chefe Imperio Juramidam



Está encerrado o nosso trabalho de hoje

Meu irmãos e minhas irmãs...

Louvado seja deus nas alturas

**Para que sempre seja louvada a nossa mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. AMEM**

**PALABRAS DE CIERRE**



Todos

En nombre de Dios padre todopoderoso

De la Virgen soberana madre

De Jesucristo redentor

Y de todos los seres divinos de la corte celestial

Con la orden de nuestro jefe Imperio Juramidam

Está cerrado [concluido] nuestro trabajo de hoy

Mis hermanos y mis hermanas

Loado sea Dios en las alturas

**Para que siempre sea loada nuestra madre María santísima sobre toda la humanidad. Amen.**

Finalmente, después de decir las palabras de cierre, todos los asistentes pasan a realizar la señal de la santa cruz y la persignación. Los trabajos suelen terminar con un enérgico ¡Amén! Y en ocasiones un, *fora de forma* - fuera de forma -, por parte de la comandante del trabajo. En ese punto es frecuente que las personas aplaudan, y luego se saluden. Hay abrazos, sonrisas, besos, apretones de manos. Todos se felicitan y se dan las gracias.

En este punto, luego de un corto periodo de relajación, se procede a organizar el espacio. Los himnarios deben ser guardados. Para el caso de este centro, casi todos los cuadernos pertenecen a la iglesia, es raro que alguien tenga su propio cuaderno o que se sepa todos los himnos de memoria, como sucede en la *Colonia Cinco Mil*, en donde no se dan cuadernos, si no que cada quien lleva el suyo, y muchos no utilizan.

Las velas no se apagan, si no que se dejan hasta que se consuman totalmente, generalmente al pie del *cruzeiro* que se ubica a la salida. Las hojas en las que se escriben los nombres de las personas a las que se busca ayudar a distancia a través del trabajo, son quemadas al pie del *cruzeiro*.

Si alguien ha llevado comida para compartir, en ese momento la reparte. También es costumbre la preparación de alguna bebida a base de agua de panela y frutas, como piña, lulo o maracuyá a la que se le agrega canela y/o jengibre, y almidón de yuca. A esta bebida se le llama caguana, en alusión a la bebida ceremonial de los Huitoto del amazonas colombiano. Sin embargo, la de estos últimos está compuesta únicamente de piña, agua y almidón de yuca. En esta iglesia, el servicio de esta bebida suele estar a cargo de las mujeres, quienes la preparan y sirven.

### **3.6 Estudio ecléctico y Santa María**

Los periodos de concentración también pueden implicar otras dinámicas diferentes al silencio. Se trata del uso de lecturas o de grabaciones de contenido espiritual, provenientes de otras corrientes, que pueden ser escuchadas durante estos periodos de concentración.

Esta práctica parece venir desde los tiempos en que Mestre Irineu estuvo asociado con el *Círculo Esotérico da Comunhão do pensamento*. Esto consta en una entrevista realizada a *Dona Prescilia de Matos* para un documental, *Lua Branca*, en la que la señora Prescilia afirma que el *Mestre*, los días 27, hacía unas sesiones de concentración con el *Círculo Esotérico*, a las que también llama sesiones de instrucción. Dice *Dona Prescilia*:

*El presidente del círculo esotérico era el que más hablaba. Ahora, había otras personas allí que daban las instrucciones... no era una concentración cerrada, silenciosa, porque había aquellas personas hablando... dando instrucción del Círculo Esotérico... después de eso estaba la música... pero era siempre los días 27 del mes... esas sesiones...*  
(Prescilia de Mattos, documental *Lua Branca*)

Esta práctica de escuchar durante las sesiones instrucciones o información provenientes de otros grupos espirituales, se ve continuada en el caso de la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, en la que en algunas ocasiones se ponen grabaciones de la *Fundación Hijos del Sol*, una organización dedicada a la difusión de audios con meditaciones guiadas. Estas meditaciones son las que se ponen en algunos trabajos de concentración.

En otras ocasiones se hacen lecturas de contenido espiritual. Durante mi trabajo de campo pude presenciar lecturas del libro *Metafísica 4 en 1* (Méndez, s.f.) de la escritora venezolana Conny Méndez, con textos en torno a diferentes temáticas relacionadas con el manejo de la mente.

Incluso durante un periodo de concentración llegué a presenciar una iniciación Reiki, llevada a cabo por una invitada ese día, Myriam Susana Gast. El Reiki es una técnica de sanación japonesa muy difundida en occidente en sus distintas versiones. William Lee Rand es un practicante de Reiki, y en el libro titulado “El espíritu de Reiki” (2000), escribe “Reiki fue descubierto y

desarrollado por el médico Japonés Dr. Mikao Usui, quien entre otras cosas, fue monje budista” (2000, p. 14), continúa el autor:

*Cuando en marzo de 1922 se acercaba al final del período de recogimiento, sintió cómo penetraba en su cabeza una poderosa luz espiritual, experimentando así satori, una vivencia reveladora. Esta luz era la energía Reiki, que llegó a él en forma de sintonización. Al ocurrir esto su consciencia comenzó a expandirse más y más y supo entonces que había sido poseído por una fuerza poderosa. (...) estaba feliz y sabía que podía curar a otros sin que utilizar su propia energía para ello (2000, p. 14)*

Continúa diciendo este autor que ese mismo año (1922), Usui abre una clínica en Tokyo y comienza a dar conferencias y a practicar el Reiki. Luego sería una mujer, Hawayo Takata, quien introduciría el Reiki a occidente, según el autor, con bastantes modificaciones frente al sistema original. De cualquier manera, a partir de la llegada de esta mujer, que enseñaría su propia versión del Reiki, éste se expandiría por todo Occidente, surgiendo luego otras líneas o formas de enseñanza. No es muy claro cuál de éstas es exactamente la forma que llegó a la comunidad de Santa Elena, Medellín.

Realmente el Reiki tuvo una intervención pasajera; se hizo una iniciación en medio de un trabajo de concentración, que consistió en una imposición de manos de parte de Myriam Susana sobre cada uno de los asistentes. Este ejemplo, sin embargo, nos sirve para ilustrar el carácter ecléctico que tiene el Santo Daime en la línea del *Padrinho Sebastião*, y la facilidad que permite el trabajo de concentración para el estudio de otras líneas espirituales.

Otra variante dentro del trabajo de concentración tiene que ver con la Santa María o Cannabis. Si bien el uso de la Santa María no está estipulado especialmente para este tipo de trabajo, en

ocasiones he presenciado su uso durante el trabajo de concentración; una vez en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, y otra vez en la *Colonia Cinco Mil*.

En el trabajo de concentración del día 15 de Marzo de 2014, se hizo uso de la Santa María. Esto fue a causa principalmente de que se contaba con muy poco Daime, así que la Santa María actuó como una suerte de reemplazo de la bebida. A los que por primera vez vivenciaban un trabajo de Daime, se les sirvió un poco. Únicamente se les dio Daime a quienes venían por primera vez. El resto, usó la Santa María: “Se hicieron varios *pitos* como se le llama en el Daime. Unos seis. A pesar de todo, la concentra fue fuerte” (Diario de campo, Marzo 16 de 2014)

Los cigarrillos de marihuana son llamados dentro del Santo Daime como *pitos*. El uso de la Santa María tiene algunas normas dentro del Santo Daime y dentro de esa iglesia en particular. Un fragmento de una grabación, durante un trabajo de Santa María, ilustra algunas de estas instrucciones:

*¿Cómo se consagra la Santa María?... en silencio, vamos a estar todos en silencio, vamos a concentrarnos, cada uno haga su pedido a la planta. Importante pedirle que nos enseñe ella misma cómo es que tenemos que usarla, para establecer una relación diferente y nueva con ella...*

*Se la consagra siempre en silencio porque es una planta que trabaja una energía muy sutil, entonces si estamos escuchando música o conversando no vamos a escuchar lo que la planta tiene para decirnos. Entonces se la consagra siempre en silencio (...). En el Daime se le dice pito. Entonces tú coges el pito siempre con el fueguito hacia arriba conectado con el astral superior. Entonces haces como tres plones, tres tiros así, al sol, a la lua [luna], y las estrellas [estrellas]... señal de la cruz, y la pasamos... siempre es a la derecha, más o menos tratando de mantener pues ahí como el círculo. (Inca Ramírez, Septiembre 12 de 2014)*

El primer elemento a resaltar de las palabras de Inca, es que la Santa María no se fuma, sino que se consagra. Esto implica una resignificación del acto de usar esta planta, una sacralización en contraste con su uso meramente recreativo. Otro elemento importante está en el silencio que se debe guardar mientras la planta es consagrada. Inca habla de hacer silencio para poder escuchar a la planta. En este contexto, tanto el Daime como la Santa María son vistos como seres espirituales que establecen diálogos con las personas que hacen uso de ellos. Se le piden cosas, o se le preguntan cosas, y la planta, poseedora de una inteligencia o sabiduría propia, responde.

El pito debe estar con la parte encendida hacia arriba. Esto para que la planta esté conectada con el “astral superior”, esto es, con los niveles superiores de existencia, o con los niveles supramundanos y no los inframundanos. Cada participante pita tres veces, pensando en el sol, en la luna y en la estrella; sol, lua, estrela. Luego cada persona traza una cruz en su boca con el pito en la mano y lo pasa hacia el lado derecho y con el lado que está encendido mirando hacia arriba.

Las instrucciones para consagrar la Santa María aparecen consignadas en un himno de Glauco Vilas Boas, desencarnado ya, caricaturista y líder de una iglesia en la ciudad de Sao Paulo. El himno dice así:

*Consagre e passe*

*Para o lado direito*

*Vós nos perdoe*

*A nossa falta de respeito*

*É para o Sol, é para a lua*

*E as estrelas*

*Sinal da Cruz*

*Silêncio e não falar besteira*

Consagre y pase  
Para el lado derecho  
Vos nos perdone  
Nuestra falta de respeto  
  
Es para el sol, es para la luna  
Y las estrellas  
Señal de la cruz  
Silencio y no hablar tonterías

Himno Deschavando, Hinnario O Chaverinho, Glauco Vilas Boas.

Generalmente se utiliza un pito por cada tres personas, aunque esta medida puede variar. El ambiente es de total silencio. Antes de consagrarse la planta, el dirigente del trabajo toma los pitos en su mano y hace una oración a la Santa María que dice así:

*Vamos cantar e louvar a Deus  
Por este mundo e por esta vida  
Porque o brilho do Amor Universal  
Reflete em nós  
Vamos incensar com o perfume da fumaça  
O trono de Deus que está em nosso ser  
Viva Santa Maria que brotou da terra  
Para nos confortar e ensinar a ser irmãos  
  
Congregados no propósito da harmonia e prosperidade  
Que todos saibam consagrar esta força*

*Ela será um atalho precioso em nossa*

*Jornada rumo ao divino*

Por este mundo y por esta vida

Porque el brillo del amor universal

Se refleje en nosotros

Vamos a incensar con el perfume del humo

El trono de Dios que está en nuestro ser

Viva Santa María que brotó de la tierra

Para confortarnos y enseñarnos a ser hermanos

Congregados en el propósito de la armonía y la prosperidad

Que todo sepan consagrar esta fuerza

Ella será un atajo precioso en nuestra

Jornada rumbo a lo divino

También existe otra oración utilizada en esta iglesia, pero que es hecha en español, y dice así:

*Bendigo esta fuerza y la pongo a mi servicio*

*En el nombre de Dios Padre y Madre*

*Invoco el humo de este tabaco*

*Al espíritu de la Santa Maria*

*Pidiendo permiso a las 12 tribus de Israel*

*Al Rey negro africano*

*Al Rey Salomón, con toda su sabiduría*

*Para que nos conecte con nuestro ser de luz y maestro interior.*

*Por la sanación de la Madre Tierra*

*La Santa Maria, mi amiga y compañera*

*Levanta buen valor, buena vida*

*Jai Chuchuriguari*

Con estas oraciones la Santa María es bendecida, es decir, sacralizada. Luego de esto se reparte la Santa María, un pito por cada tres personas, y se consagra de acuerdo a las normas que ya se han indicado. Una vez se acaban los pitos, es frecuente que se reúnan todos los restos de los pitos que se consagraron para ser entregados luego al fuego o a la tierra. Después de un periodo de silencio, se hacen una serie de movimientos con las manos llamados mudras. En el himnario de Santa María, un cuaderno con una secuencia de himnos destinados a ser cantados acompañados de la planta, aparece este mudra de cierre explicado de la siguiente manera:

#### *MUDRA DE CIERRE*

*1- Manos encima de la cabeza*

*2- Se hace un círculo, y se cierran las manos enfrente del ombligo.*

*3- Se conecta la punta de las manos a la tierra, y se hace una venia.*

*4- Se suben las manos hacia el cielo junto con la mirada.*

*5- Se llevan las manos al pecho, y se hace la venia final para agradecer.*

(Tomado de: himnario de Santa María, Inca Ramírez)

La Santa María de esta manera queda sacralizada por medio del ritual y de una serie de costumbres y normas. Estas prácticas varían un poco para el caso de la iglesia de la Colonia Cinco Mil, en donde tuve la oportunidad de presenciar cómo se usaba dentro del trabajo la Santa María, con algunas coincidencias y diferencias.

En el caso de la Colonia Cinco Mil, durante el trabajo de concentración del quince de Enero de 2015, en un punto en medio del segundo periodo de concentración, habiendo tomado Daime ya dos veces, se hizo un despacho de Santa María que anunció el comandante. Así describí en mi diario de campo el momento en que comenzó a repartirse la Santa María:

*Una de las madrinhas, Cristina Profeto, se paró y se acercó hacia donde estaba el comandante con una gran sonrisa, de repente parecía una niña, estaba yendo por los pitos. El comandante tomó un pito y lo encendió y no lo rotaba, sino que con una gran sonrisa fumaba echando mucho humo. Del lado de los hombres casados salieron otros para ir por sus pitos (Diario de campo, Enero 17 de 2016)*

Definitivamente, un momento de mucha alegría. Se veía tanto al comandante como a las mujeres mayores muy sonrientes mientras recibían y encendían la Santa María. Algunos iban hasta donde estaba el comandante por la Santa María. En el caso de mi fila, uno de los fardados sacó una pequeña caja en donde tenía los pitos que fue repartiendo hacia los que estaban atrás. Cada quien fumaba tres veces y pasaba hacia la derecha. A diferencia de Colombia, no fue necesario dar ningún tipo de explicación antes de comenzar. Se hacía total silencio, aunque éste era ligeramente interrumpido por el toque suave de los instrumentos que entonaban sutilmente la melodía de algún himno, y por las personas que tosían por efecto del humo que se inhala.

No se hacía la señal de la cruz, ni se hizo ninguna oración antes de ser consagrada la Santa María. Tampoco se hizo el *mudra* de cierre que se suele hacer en Colombia. Cuando se terminaron los *pitos*, se hizo un breve periodo de silencio, y se comenzaron a cantar algunos himnos referentes a la Santa María y otros himnos varios que iban siendo pedidos por las mujeres que estaban sentadas en la mesa.

La combinación de la Santa María con el Daime es bastante interesante, pues suele darse un cierto giro a la tónica del trabajo y de la experiencia interna: “La Santa María pone más fuerte el viaje, lo eleva más, aunque también da un conforto, una cierta sensación de conforto y paz...” (Diario de campo Brasil, Enero 17 de 2015)

Jennifer Gutierrez, quien conoció el Santo Daime precisamente el día 15 de Marzo de 2014, día en que se hizo el trabajo de concentración con Santa María en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* al que ya me he referido. Jennifer comenta que había ido ese día al Santo Daime justamente con la intención de sanar su relación con la planta, así que se llevó una gran sorpresa cuando vio que se estaban preparando los *pitos*. También narra cómo sintió el Daime en su combinación con la Santa María, en una experiencia que la marcó profundamente Dice Jennifer:

*... con una chispita de Daime yo entre en la força. Cuando entró la Santa María, me acuerdo que me empezaron hablar las dos, la una sanando a la otra y haciendo una conexión profunda. Primero la ayahuasca sanando la Santa María y en ese momento me sentía con el efecto del Daime muy vivo, cuando la Santa María le empezó hablar al Daime me sentí muy en la Santa María, y empecé a ver una luz de una de las velas que estaban en la mesa, cuando recuerdo que estaba así en el efecto de la Santa María con el Daime obviamente pero más en la Santa María porque ella era la que estaba hablando en ese momento, me centré en la luz, los pensamientos se disiparon y yo sentí en serio, yo sentí como si las dos hubieran hecho el amor y se hubieran, o sea, hubieran llevado, me hubieran llevado a mí en ese acto, como que me sentí tan elevada en ese momento que me desprendí de todo cuanto estaba pasando, cuanto estaba sintiendo.*

*Simplemente me deje ir en esa fusión, y empecé, me acuerdo que empecé a sentir el aura, y luego la piel, y luego los músculos y luego los huesos, y yo en un momento me fui, yo me desprendí de la materia por un instante, yo recuerdo que todo fue oscuro por un momento, y yo no me acuerdo de nada, cuando abrí los ojos estaba en el piso con la cara en el piso, inca sobre mi como: ¿estás*

*bien? Yo abrí los ojos y yo pensé que estaba en otro mundo, y yo dije: ¿para dónde me llevaron? Yo veía a todo el mundo vestido de blanco, todos cantando, yo sentía como que había un hueco en la mitad del salón y yo estaba ahí y todos así mirándome, pero sentí algo muy lindo, sentí como que renací. Yo venía con unas cosas todas pesadas, y ahí me sentí libre y como que llegue donde habían muchos Ángeles, ay como que pude respirar otra vez en paz, me senté hacer la concentra y fue, uy fue muy duro porque estaba en mucha paz. (Comunicación personal, Septiembre 24 de 2014)*

En el relato de Jennifer se puede ver una experiencia de contacto con los espíritus de ambas plantas, que dentro de la visión de ella, realizan un diálogo en su interior, la una sanando a la otra. Muestra una percepción agudizada y aumentada, así como un proceso de progresiva concentración “en la luz”, que finalmente terminó en que Jennifer cayó de su silla y quedó en el suelo. La única impresión con la que queda Jennifer después de haber perdido el conocimiento, es de que ha renacido y esto, producto de la interacción entre los dos enteógenos. Finalmente, dice Jennifer, logró su objetivo: “yo sané todo, todo, todo lo que quería sanar en esa concentra, y ahí empezó una nueva etapa de mi vida” (Septiembre 24 de 2014)

Y efectivamente, el enfoque que se da dentro del Santo Daime que conocí, al menos desde un plano de lo ideal, de lo que debería ser - y que no siempre es -, es que la planta debe ser utilizada de una manera controlada, disciplinada, evitando el abuso. En este otro apartado de Inca Ramírez se puede ver esto:

*Se le pide a la planta que nos suelte, y que nos enseñe para que entonces a medida que nosotros cambiemos nuestra relación con la planta, también nos va a ir soltando, porque ella es una planta de mucha disciplina (Inca Ramírez, Septiembre 12 de 2014)*

Habla Inca de que “nos suelte...”, y con esto se refiere al enganche que puede producir la planta, lo cual es uno de sus aspectos más polémicos. Por eso dice que “es una planta de mucha disciplina”. El mismo día en que se hizo el trabajo de concentración con Santa María que ya he comentado, también se puso una grabación de *Los hijos del sol*, en que se hablaba precisamente de las adicciones. Así, el uso ritualizado busca en muchas ocasiones, “librar” a las personas del uso indiscriminado que es visto como negativo.

Esta idea aparece en un himno del *Padrinho Alfredo* acerca de la Santa Maria que dice:

Quem não conhece Santa Maria

E faz uso dela todo dia

Vive sempre em agonia

Mas agora chegou como eu queria

Quien no conoce Santa María

Y hace uso de ella todo los días

Vive siempre en agonía

Pero ahora llegó como yo quería

Himno *Quem não conhece Santa Maria*, himnario *O Cruzeiroinho, Padrinho Alfredo*

El himno asocia el abuso de la Santa Maria con la agonía. La persona que no conoce la Santa Maria, es decir, que no sabe usarla, no se ha conectado con su aspecto de Santa Maria, sino que solo la conoce como *maconha* o marihuana.

La planta entonces, conlleva de alguna manera dos aspectos dentro de sí misma, que dependen de la manera en que la persona se relacione con ella. Marinez Socorro, esposa de Feliciano Silva,

habitante de la ciudad de Rio Branco y miembro de la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*, cuenta acerca de su relación con la planta antes y después de conocerla como Santa María, y reflexiona acerca de la función que tiene como planta sagrada:

*Santa María es una palabra, un nombre que yo conocí dentro de la comunidad y dentro de la iglesia. Porque ya conocía la Cannabis, fuera de ese concepto de la Santa María, y yo usaba. Y no usaba así, porque no tenía ese conocimiento de la intención de cura. Yo vine a aprender eso después, y ahí fue cuando yo aprendí ese trabajo, en la intención de cura de Santa Maria, yo observé que ella trabajó siempre eso conmigo, sólo que nunca lo había observado porque yo no tenía ese conocimiento. Yo no miraba eso, miraba otras cosas. Cuando vi eso allí, de la cura, ahí fue vine a descubrir la Santa María, lo que era la Santa María.*

*La Santa Maria para mí es la palabra de intuición, es la palabra del misterio, la palabra de la sensibilidad, de estar siempre atento, dispuesto, de estar en la intención de que usted está allí en una misión de cura todo el tiempo. (Comunicación personal, Enero 23 de 2015)*

El *Padrinho Alfredo*, actual comandante del ICEFU, resaltó en una entrevista la importancia del ritual para que la planta retome su aspecto espiritual: “no es una droga [la Santa Maria], lo cual es uso material, pero es uso espiritual, y entonces necesitas un ritual” (*Padrinho Alfredo*, en *Hans Bogers*, 1996 p.14)

#### 4. El trabajo de himnario

*A Rainha manda o Mestre*

*Com um hinário para nos cantar*

*Para nos ter nossa saúde*

*E viver no bem estar*

La Reina manda al Maestro

Con un himnario para nosotros cantar

Para nosotros tener nuestra salud

Y vivir en el bienestar

Himno *Procurei esta verdade*, Himnario *O Amor Divinao*, Antonio Gomes

Otro tipo de trabajo en el que he querido detenerme, es en el trabajo de himnario, que se constituye, junto con el trabajo de *concentração*, en un trabajo básico dentro de la doctrina del Santo Daime. Como ya se indicó en la primera parte de esta investigación, fue una noche de San Juan, el 23 de Junio de 1935, que *Mestre Irineu* realizó el primer himnario, contando en ese momento con apenas nueve himnos entre él y sus compañeros que se repetían una y otra vez durante toda la noche, según el relato de *Dona Prescilia* recogido por Isabela Oliveira (2008, p.210)

Ya se mencionó también que este trabajo es realizado en fechas especiales, como son, las fiestas de los santos del calendario católico, y las fechas especiales de miembros importantes dentro del Santo Daime, nacimiento o fallecimiento, por ejemplo, de *Mestre Irineu* o el *Padrinho Sebastião*. También se celebran los cumpleaños de los miembros de la comunidad con himnarios.

Existen, sin embargo, dos tipos de himnarios. Los himnarios de *farda* blanca, en los que se usa la farda oficial, y los himnarios de *farda* azul, que tiene usa el uniforme más informal. Los himnarios de *farda* blanca son aquellos que están estipulados dentro del calendario oficial de trabajos, tienen una connotación de mayor formalidad que los himnarios en los que se usa la *farda* azul.

En la *Cartilha de Fiscalização* aparece escrito lo siguiente: “El principal trabajo de nuestra línea doctrinara son los himnarios del calendario oficial” (2013). Los himnarios contemplados en el calendario oficial, a los que seguramente se refiere este apartado, es a los trabajos de *farda* blanca. Este texto muestra el peso y la importancia que tiene este trabajo dentro del Santo Daime.

La mayor parte de los trabajos de *farda* blanca se concentran en las épocas llamadas de festival; uno en Junio y Julio, y otro en Diciembre y Enero. Dentro del ICEFLU, hay en estas fechas celebraciones importantes del calendario católico como San Antonio (12 de Junio), San Juan (23 de Junio), San Pedro (28 de Junio), día de la Virgen de la Concepción (7 de Diciembre), Navidad (24 de Diciembre), día de los santos reyes (6 de Enero). Por fuera de los festivales también está el día de San José, celebrado el día 18 de Marzo, como trabajo de farda blanca. Otras fechas del calendario católico, que no son de *farda* blanca sino de *farda* azul, son el día de las almas o de los muertos, que se celebra el día 1 de Noviembre, y el viernes santo, en semana santa.

Como ya he dicho, también coinciden los festivales con los cumpleaños y aniversarios de fallecimiento que son llamados días de *passagem*. Entre ellos están el aniversario de *Mestre Irineu*, el día 14 de Diciembre, y su *passagem*, el día 6 de Julio. El aniversario del *Padrinho Sebastião* el día 6 de Octubre, y el día de su *passagem*, el día 20 de Enero. También se celebra el cumpleaños del *Padrinho Alfredo*, el 7 de Enero, de la *Madrinha Rita*, el día 25 de Junio, entre

otros. También están otras fechas como el fin de año, el día 31 de Diciembre, el día del padre (2 de Agosto, según el calendario de Brasil), y el día de la madre (Segundo Domingo de Mayo).

Estas se muestran como fechas de la mayor solemnidad por lo que están involucrados los trajes de gala, más elegantes, que involucran por ejemplo, el uso de sacos y corbatas en los hombres y coronas en el caso de las mujeres. Se trata de un ritual festivo, en el que se hace uso de vivas, de pólvora, del canto y del baile.

Marco Gracie Imperial dice acerca del carácter y propósito que tiene este trabajo:

*... el rito de fiesta, este rito es hecho para presentar la doctrina. El rito de farda blanca. El rito que usa la farda blanca es un rito de fiesta, un rito donde nosotros que ya estamos en la doctrina hace algún tiempo, recibimos los que vienen en busca de conocimiento, salud y otras necesidades más que urgentes para su vida. Entonces los fardados de la casa reciben los nuevos para presentar la doctrina.*

*La presentación de la doctrina, es la distribución gratuita del sacramento, y el atendimento a los necesitados. La doctrina la podemos resumir en esos dos pilares. (Marco Gracie Imperial, 2014)*

Marco Imperial se refiere a este trabajo como a una fiesta. Evidentemente se trata de un festejo. El ambiente es animado pero formal. Alegre, pero siempre guardando una cierta compostura. Se trata de un tipo trabajo basado en el baile y el canto. En este trabajo vemos por qué se dice que el Santo Daime es una “doctrina musical”, pues los himnos cobran una total relevancia. Todo la *força* del Daime va a ser canalizada a través del himno que va guiando el ritual.

También aparece aquí la noción que tiene Marco Imperial de este trabajo como un lugar para presentar la doctrina y atender a quienes necesitan atención. Lo que muestra el papel que tiene

este trabajo en cuanto ser un festejo abierto, que tiene no sólo la intención de celebrar, sino que también tiene una serie de connotaciones trascendentales que tienen que ver, entre otras cosas, con la atención a quienes llegan en busca de curación o ayuda con diferentes tipos de problemas.

Si bien es en el trabajo de *concentração* en el que el *fardado* se instruye y se educa a sí mismo, es en este trabajo en donde el *fardado* va a mostrar aquello que ha aprendido y realizado y en donde va a poder utilizar aquél aprendizaje que ha hecho para poder atender a quienes llegan. Se trata de un trabajo que de alguna manera está más volcado hacia el exterior si lo comparamos con el trabajo de *concentração*. El aprendizaje en este caso no viene tanto por la quietud y el silencio, sino más bien por el movimiento y el canto.

Al igual que sucede en el caso del trabajo de concentración, pueden haber variaciones en diferentes aspectos entre los distintos centros o iglesias, incluso entre las que vienen de la línea del *Padrinho Sebastião*. Por eso, aclaro de nuevo que la descripción general que haré está basada en mi experiencia dentro de las iglesias de la iglesia *Céu Córdor-Águia* y la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*. Sin embargo, entre estas dos hay algunas diferencias, por ejemplo, en la manera en que se organiza el baile.

De igual manera, debo decir que mi conocimiento de la manera en que se organiza el trabajo de himnario bailado en la iglesia de Santa Elena, es mucho más completo que mi conocimiento de la manera en que este trabajo se realiza en la iglesia de Rio Branco. Sin embargo, pienso que fue en el Brasil en donde conocí con una mayor profundidad la magnitud de este trabajo. Debido a esto, me basaré principalmente en mis experiencias dentro de la *Colonia Cinco Mil* para poder describir las dinámicas de este ritual, si bien también retomaré algunos elementos de mi

experiencia en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, tanto para la descripción como para las reflexiones que haré sobre algunos elementos.

He centrado mi atención sobre todo en los himnarios oficiales de *farda* blanca, y no en los de *farda* azul, por considerarlos de un mayor peso si miramos el conjunto de posibilidades rituales del Santo Daime.

<b>MOMENTO</b>	<b>ACCIÓN 1</b>	<b>ACCIÓN 2</b>
ROSARIO	Se reza el rosario católico.	
DESPACHO DE DAIME	El Santo Daime es servido	
APERTURA DE TRABAJO	Palabras de apertura	Consagração do aposento
HIMNARIO	Se canta el himnario correspondiente	
INTERVALO	Se hace una pausa de máximo dos horas en mitad del himnario	
DESPACHO	El Santo Daime es servido	
HIMNARIO	Segunda parte del himnario	
HIMNO DE CIERRE	Opcionalmente se canta algún himno de cierre	
CIERRE DEL TRABAJO	Tres padrenuestros Tres avemarías <i>Salve Rainha</i>	Palabras de cierre

Estos son, en términos generales, los componentes de un trabajo de himnario oficial de *farda* blanca, con cuya estructura coinciden tanto la iglesia *Céu Córdor-Águia*, como la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*. La única excepción tal vez está en que en la iglesia *Céu Córdor-Águia* no se hace la *consagração do aposento* en los himnarios oficiales, y tampoco se cantan himnos de cierre o de *encerramento* para finalizar la sesión.



**Feliciano Silva y su familia antes de un himnario.**

Archivo personal.

#### **4.1 Comienzo del trabajo de himnario y despacho**

Como ya he dicho, el himnario es un trabajo de festejo. Como tal, su proceso de preparación es bastante similar a la preparación de cualquier fiesta, sea ésta religiosa o no, en el sentido de que demanda de las personas un tiempo para la preparación del espacio, así como de sus vestidos. También implica el estudio del himnario que se va a cantar, que idealmente todos deben haber

estudiado, especialmente los músicos y las *puxadoras*, que son las encargadas de sostener el canto.

Todo debe estar limpio y organizado. La preparación de la *farda* es muy importante en el caso del *fardado*. Las personas en sus casas, lavan sus *fardas* con suficiente antelación, y el día del trabajo le pasan la plancha a sus vestidos. Las personas se bañan y se peinan.



**Mariana Rodriguez planchando su farda**

Archivo personal

La formalidad del evento se comienza a ver desde la preparación de las personas, que se disponen de una manera especial para el festejo. Hay que recordar que éste trabajo es concebido como un trabajo para “presentar la doctrina”, y una suerte de “vitrina espiritual” en la que el trabajo espiritual es reflejado hacia el exterior. Por eso debe tener todo brillo y todo primor.

La iglesia de la *Colonia Cinco Mil* es adornada para todo el festival de Diciembre y Enero, con elementos alusivos a la navidad como un pesebre en su interior, el altar es dispuesto de manera especial para cada trabajo, haciéndose figuras en el altar, que también es adornado con flores y estatuillas de la virgen o de *Iemanjá*. En otras iglesias, se usan las banderillas colgadas en el techo durante los festivales

La persona para ese día debe *caprichar*, y *caprichar* mucho. Esta palabra, *caprichar*, se entiende dentro del contexto Daimista como hacer las cosas con perfección, con cuidado. Es preciso que el fardado preste atención a todo detalle para que pueda presentarse adecuadamente a la sesión.

En un himno de *Mestre Irineu* dice:

*Cada um que esta comigo capriche*

*E venha se apresentar*

Cada cual que está conmigo *capriche*

Y venga a presentarse

Himno *Centenario*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*.

La palabra *caprichar* es muy utilizada dentro del Santo Daime y se aplica en diferentes situaciones. Implica una perfección en la presentación de la farda, en la organización del espacio, en el canto del himno y del toque de los instrumentos. Un ejemplo de ello se dio durante un *feitio* en el que participé en el mes de Diciembre de 2014 en la *Colonia Cinco Mil*.

En medio del *feitio*, el *feitor*, quien dirigía la preparación de la bebida, nos pidió que fuéramos a buscar *Rainha* (la hoja *Psycotria Viridis* o *Chacrana*). Así que fui con Alejandro y Nicolás, argentinos, a buscar la hoja en todos los arbustos que había en la *Colonia*. Cuando ya habíamos recolectado la cantidad que se nos había pedido, Alejandro dijo en español: “Bueno, pero vamos

a *caprichar* y vamos a llenar el saco”. *Caprichar* pues, implica un esfuerzo por la perfección, por hacer más de lo simplemente necesario, en cualquier área de la vida.

El himnario oficial de *farda branca*, que comienza siempre con el rezo del rosario. Éste se hace siempre de pie, y en el caso de la *Colonia Cinco Mil*, es dirigido por alguna de las mujeres de mayor experiencia.



### **Rosario de apertura de himnario oficial.**

Archivo personal.

Una vez se termina de rezar el rosario, se procede a hacer el primer despacho de *Santo Daime*. El Daime es servido en la zona de despacho, en donde hay una ventana para los hombres y otra para las mujeres. La persona que esté encargada del despacho puede variar en cada momento. En todo caso siempre será una persona de experiencia y de confianza dentro de la casa.

En el fondo de la zona de despacho, que es en verdad un pequeño cuarto dentro de la iglesia, pude observar que había varias personas, además de quien servía el Daime, trabajando en el

interior, lavando los utensilios necesarios para el despacho y ayudando en las diferentes labores que esto pueda implicar.

Se hace una fila para cada género. Primero, deben tomar los fardados. Esta regla realmente es respetada. En la Colonia Cinco Mil, en una ocasión (7 de Enero de 2015), cuando estaba haciendo la fila, estaba yo detrás de una persona sin farda, a lo que no le vi ningún problema en principio. Pero luego llegó un *fardado* y le pidió al visitante que se ubicara detrás de mí, pues los *fardados* deben tomar primero.

En la ventana se ubica la persona encargada del despacho de la bebida sacramental con una vela encendida, una jarra con el Daime, y varias copas plásticas. El encargado, cuando la persona se acerca, lo mira a los ojos y le sirve en la pequeña copa plástica. Al entregar la bebida, dice: *Deus nós guie* - Dios nos guíe-. La persona se persigna con la bebida en la mano, deja la copa plástica y sale de la fila. A cada persona se le entrega una copa distinta.

Mientras el Daime es servido, los músicos tocan melodías en las guitarras. Una vez se ha tomado el Daime, algunos se dirigen a sus puestos de baile y otros se ubican en las bancas ubicadas en los costados de la iglesia para esperar el llamado que marca el comienzo del himnario.

#### **4.2 Dinámica general del trabajo**

*O Mestre manda se bailar*

*Aquí neste salão*

*E trabalhar com firmeza*

*Firmeza no coração*

El *Mestre* manda que se baile

Aquí en este salón

Y trabajar con firmeza

Firmeza en el corazón

Himno *A barquinha*, himnario *O Justiceiro, Padrinho Sebastião*

Para este trabajo no se requieren sillas. Las personas se ubican en torno a la mesa central, con los cuatro lados destinados al baile. Las personas se ubican de acuerdo con las líneas de baile trazadas en el suelo. Cada quien tiene un espacio que le corresponde para el baile, que también está marcado en el piso. El fiscal se encarga de ubicar a las personas en su posición adecuada.

La iglesia de la Colonia Cinco Mil, y la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, tienen en común la utilización de una forma de baile en cuadrado; dos lados para hombres y dos para mujeres. Dentro de cada género se asigna un lado para vírgenes y solteros y otro lado para las personas, hombres o mujeres respectivamente, que estén casados o tengan hijos.

En el centro de la mesa se ubican los músicos y otras personas casi siempre con una mayor experiencia o allegados a la casa. En las filas delanteras siempre hay fardados también, y son también, los que están en las primeras filas, aquellos que tienen un mayor estatus.

Dentro de la Colonia Cinco Mil, quien *puxa* la fila en el ala masculina se ubica al lado izquierdo. *Puxar* significa empujar, es la persona encargada, digámoslo así, de comenzar el baile. Ahí comienza cada fila, en el extremo izquierdo. En el lado de las mujeres, la fila es *puxada* desde el lado derecho en la Coloni Cinco Mil.

Sin embargo, en el resto de las iglesias de la vertiente del *Padrinho Sebastião*, incluyendo la iglesia *Céu Cóndor-Águia* en Santa Elena, Medellín, la fila es *puxada* desde el extremo derecho tanto en el lado de los hombres como en el de las mujeres.

Según me dijo Gilcelio da Silva, fiscal de la *Colonia Cinco Mil*, esto es así a causa de ser la única iglesia de la línea del *Padrinho Sebastião* con una arquitectura en forma cuadrada, y en que se conserva el formato de baile en cuadrado, pues la mayoría de las iglesias tienen en la actualidad una forma circular o hexagonal, y una formación de baile en hexágono, es decir, con seis lados en lugar de cuatro. (Comunicación personal, Enero 22 de 2015)

Esto significa que la fila es *puxada*, en la Colonia Cinco Mil, en el lado izquierdo, según el fiscal, por pedido del *Padrinho Sebastião*, pero en el resto de las iglesias, las filas son *puxadas* desde el lado derecho de la fila. La iglesia *Céu Cóndor-Águia*, a pesar de utilizar una formación de baile también en cuadrado, ubica a quien *puxa* la fila en el extremo derecho.

El puesto de *puxador* o *puxadora* de la fila, siempre lo va a ocupar un fardado o fardada, desde que haya uno, claro está. La persona que *puxa* la fila, además, es la persona más alta. Las filas entonces se organizan en orden de estatura, con la persona más alta en un extremo y la persona más baja en el otro. A su vez, detrás de la persona que *puxa* la primera fila, en la segunda fila, debe haber otra más alta que la primera. La segunda fila también maneja la misma estructura: la persona más alta *puxa* la fila, y de ahí sigue en orden decreciente de estatura. Esto teniendo en cuenta que las personas que están en la segunda fila son más altas que las de la primera. Lo mismo ocurre con las filas restantes.

También he observado que, sin importar su estatura, el comandante del trabajo, o algún *Padrinho* o *Madrinha* de reconocimiento en la comunidad, suele ubicarse en el puesto de *puxador* o

*puxadora* de la primera fila. No importa si no es la persona más alta, se le pone allí. Los *fardados* siempre van adelante, y los visitantes se ubican en las partes de atrás de cada lado.



**Comandante general, Padrinho Alfredo, puxa la fila al lado izquierdo, seguido de Maurilio Reis, comandante de la Colonia Cinco Mil.**

Tomado de [www.facebook.com/amigosdacolonia](http://www.facebook.com/amigosdacolonia). Visto: Marzo 22 de 2016

Una vez ubicadas todas las personas en sus respectivos lugares, se da inicio al himnario, que se abre con las palabras de apertura del comandante del trabajo:

*Em nome de Deus Pai todo Poderoso, da Virgem Soberana Mãe,  
do nosso Senhor Jesus Cristo, do Patriarca São José  
e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial,  
com a ordem do nosso Mestre-Império Juramidam,  
estão abertos os nossos trabalhos, meus irmãos e minhas irmãs.  
Que Deus e a Virgem Mãe sejam nossos guias para sempre... Amem.*

En nombre de Dios Padre todo poderoso, de la Virgen Soberana Madre  
De nuestro Señor Jesucristo, del Patriarca San José

Y de todos los Seres Divinos de la corte celestial,  
Con la orden de nuestro *Mestre Imperio Juramidam*  
Están abiertos nuestros trabajo, mis hermanos y mis hermanas  
Que Dios y la Virgen Madre sean nuestros guías para siempre. Amén.

Inmediatamente se comienza el himnario. Los himnos se cantan uno a uno, desde el primero hasta el último que componga el himnario que ha de ser cantado durante la sesión. En el caso de la Colonia Cinco Mil, observé que al principio del himnario no se usa ningún instrumento además de las maracas. Por ejemplo en el caso del himnario del *Padrinho Sebastião*, cantado el día 20 de Enero de 2015, sólo comienzan a intervenir las guitarras a partir del himno número 55.

Antes de intervenir los demás instrumentos, el himnario es llevado por las maracas y el canto. Durante el trabajo todos cantan o deben cantar. Las encargadas del canto son las *puxadoras*, mujeres que sostienen el himno en el tono y melodía correctas. Por eso en las grabaciones de trabajos de Santo Daime, en la línea del *Padrinho Sebastião*, casi siempre predomina sobre todo la voz de las mujeres.

En una ocasión, después de un trabajo de concentración, Inca Ramírez llamó la atención de las mujeres para que practicasen más el canto y potenciaban su voz, explicaba Inca en aquella ocasión:

*Una de las características que tienen estas iglesias del Padrinho Sebastião es que la voz la llevan las mujeres... ¿Por qué? porque cuando cantan los hombres queda todo así (baja el tono de voz), como de pa'bajo. (...) Porque los hombres cantan bonito pero cantan pa'baja, y la mujer lo sube [el tono del himno]. Es que es la voz de la mujer es la que sube lindo. Por eso es puxadora. (Inca Ramírez, Septiembre 15 de 2014)*

El tono en que el himno es cantado es bastante importante dentro del Santo Daime, y por eso hay unas personas encargadas de garantizar esto. En algunas ocasiones, durante la ejecución del himno, éste puede ser interrumpido y recommenzado a causa de que no se esté cantando de la manera correcta. Esto lo observé muchas veces tanto en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* como en la iglesia de *Colonia Cinco Mil*. Los himnos pueden ser interrumpidos por algún error en el tono, en la melodía o en la letra del himno.

La *puxadora* comienza cantando la primera estrofa del himno, y el resto de las personas se une en el canto a partir de la primera repetición. La *puxadora* en la iglesia *Céu Cóndor-Águia*, es Inca Ramírez como ya había indicado. Allí, este protocolo o norma es bastante respetado.

En la *Colonia Cinco Mil* no es tan evidente que la *puxadora* cante primero que el resto. Esta función además parece ser desempeñada por mujeres que se turnaban. Algunas de estas descansaban por ratos del canto. Salían de la fila, y otra las reemplazaba. Muchas de ellas usaban bufandas y en ocasiones parecían algo adoloridas de sus gargantas. Allí, en la *Colonia Cinco Mil*, no es tan evidente que la *puxadora* cante primero.

El canto en verdad es bastante potente. La voz de las personas, especialmente de las mujeres, sumado a la acústica del espacio, forman un sonido bastante fuerte que se escucha desde varios metros a la redonda. Recuerdo que la primera vez que estuve en un trabajo en la iglesia de la *Colonia Cinco Mil*, me daba la sensación de que las mujeres tuvieran un micrófono conectado a un amplificador de sonido. Incluso, aunque sabía que no era posible, intenté buscar con mi mirada si tal vez podía haber realmente un parlante, pero como era de esperarse, no había nada.

Los músicos poco a poco se van acercando a la mesa. Los instrumentos incluyen la guitarra, el tambor, la flauta, la *samphona*. A partir del momento en que llegan los instrumentos, ya son estos los que van a comenzar los himnos, tocando las guitarras la melodía del himno completo, junto con la maraca, antes de que comience a cantarse. También el himno es terminado con el instrumento tocando la melodía completa del himno. En *Céu Cóndor-Águia* sin embargo, no se abre ni se cierran los himnos con el instrumento haciendo la melodía, salvo muy contadas ocasiones. Quien toca allí la guitarra regularmente es Inca Ramírez, aunque en ocasiones llegan otras personas que también tocan las guitarras.

El baile sólo comienza a partir de la repetición de la primera estrofa del himno. Siempre se empieza el baile dando el primer paso hacia la izquierda. De esta manera, todas las personas bailan siempre en un mismo en un mismo sentido. Hay tres tipos básicos de ritmos y tres tipos básicos de baile. También hay un cuarto ritmo y un cuarto tipo de baile, aunque su uso es más esporádico.

Cada ritmo tiene un toque de maraca y un baile que le acompaña. El toque de maraca y el baile están coordinados. Tal vez el ritmo más presente en los himnos, es el ritmo llamado *marcha*. La *marcha*, en la maraca, se toca con tres golpes abajo y uno arriba. El baile consiste en dar dos pasos hacia la izquierda, detenerse, y luego dos pasos hacia la derecha.

Otro ritmo es llamado *valsa* o vals. Este ritmo en la maraca se hace con dos toques arriba y uno abajo. En el baile se caracteriza por un vaivén de un lado para otro que va coordinado con el ritmo de la maraca. Todos se mueven suavemente al compás del himno, a un mismo tiempo y en una misma dirección.

El tercer ritmo bailado es el de la mazurca. La mazurca en la maraca implica tres toques de maraca abajo y tres toques arriba. Es un ritmo menos frecuente que la valsa o la marcha, y también es, tal vez, el más complicado de los tres. En el baile implica que la persona se voltee de izquierda para la derecha. Tres toques de maraca (arriba) se dan mirando para un lado, tres toques (abajo) se dan mientras la persona se voltea para el otro lado en donde va a dar otros tres toques a la maraca.

Un cuarto tipo de baile es llamado la *media-valsa*. No hay himnos que tengan completamente este ritmo, sino que lo contienen en algunos fragmentos de su ejecución. Como el caso del himno *Estou aqui*, de *Mestre Irineu* que es ejecutado con dos ritmos, lo que cambia el toque de maraca y en consecuencia el baile:

*Estou aqui* (Marcha)

*E eu não estando como é* (Media valsa)

*Eu penso na verdade* (Marcha)

*Me vem todo o que eu quiser* (Marcha)

*Estou aqui*

*Y no estando como es*

*Yo pienso en la verdad*

*Me viene todo lo que yo quiera*

Himno *Estou aqui*, himnario *O Cruzeiro*, *Mestre Irineu*

La media-valsa es similar a la valsa; en cuanto a la maraca, en lugar de hacer dos toques arriba como en la valsa, se hace un solo toque. Así entonces, la maraca se ejecuta con un toque abajo, un toque arriba y después otro toque abajo. En el baile, se hace moviendo el cuerpo de un lado en

un mismo lugar; el toque abajo se hace a la izquierda, el toque arriba se hace en el centro, y el otro toque abajo se hace a la derecha.

La maraca es tocada por la mayoría de las personas dando el golpe del instrumento sobre la palma de la mano contraria a la mano con que empuña la maraca. Otros, la tocan simplemente en frente de su cuerpo. Inca Ramírez cuenta que alguna vez en el Brasil una fiscal le indicó que debía tocar la maraca a la altura del plexo solar. (Comunicación personal, Junio de 2013)



### **Formación de baile.**

Archivo personal.

Las personas bailan en filas y cada cual debe permanecer en su puesto que está delimitado, en el caso de la *Colonia Cinco Mil*, por las líneas que están dibujadas en el suelo. Cuando una persona sale, se le espera tres himnos, luego de los cuales la fila vuelve cerrarse y su puesto es ocupado, lo que reconfigura toda la fila. Cuando la persona vuelve, las personas le vuelven a abrir el espacio. Para salir, la persona idealmente debe esperar a que el himno termine, aunque a veces

esto no es posible, por ejemplo, cuando la persona tiene que hacer una limpieza de manera urgente. Para entrar también debe esperar a que el himno termine.

En el documental *Lua Branca*, grabado en el Alto Santo, se observa que las personas hacen unas señas con la mano a quien está *puxando* la fila al entrar y al salir. Este sistema de señales para entrar y salir de las filas no fue observado por mí ni en la *Colonia Cinco Mil* ni en *Céu Córdor-Águia*, por tanto no lo puedo describir, aunque sí señalar su existencia en algunas iglesias daimistas.

#### **4.3 Aprendizaje a través de la música: canto, baile y maraca.**

“O Daime é uma Doutrina musical e a traves dos hinos você vai aprendendo algumas coisas...”  
- El Daime es una Doctrina musical y a través de los himno usted va aprendiendo algunas cosas...- Julio da Mata.

Mediante el canto, el baile y los instrumentos se va a desenvolver el trabajo de himnario. La perfección y armonía de la ejecución del ritual, depende entre otras cosas, de la calidad y perfección de estos elementos. La maraca es el instrumento básico de los fardados, y como tal, forma parte de las habilidades básicas a obtener por parte del adepto. Escribía en mi diario de campo acerca de la maraca:

*Inca tocaba pandereta y yo maracá<sup>53</sup>. El maracá tiene que ser muy preciso, “como un relojito”, dice Inca, es decir, siempre igual. También, hay muchas maracas, pero deben sonar como si fuera una, con un solo golpe, es decir, todas las maracas al unísono. A veces me pierdo yo u otra persona se pierde, y de inmediato se percibe una inarmonía, una disonancia. Con el efecto de la*

---

<sup>53</sup> En portugués, se dice *maracá*, y a diferencia del español, no es un sustantivo femenino sino masculino, y por eso se dice *O maracá*, lo que en español se traduce como *El maraca*.

*bebida, se es muy perceptivo y muy sensible, pequeñas imprecisiones o distorsiones se escuchan de manera magna. (Diario de campo, Junio 13 de 2014)*

Esto es sobre todo cierto cuando se utilizan maracas metálicas, que tienen un sonido bastante potente. En la ejecución del ritual, estas maracas tienen un son metálico penetrante, muy característico del Santo Daime. Al ritmo del himno, con la fuerza del canto, las maracas se convierten en poderosos vehículos del tiempo. El aprendizaje mismo de la vida comienza a resumirse en un toque de maraca, en el canto de un himno, en la coordinación de un baile.

El *tempo* es un elemento fundamental cuando hablamos de tocar la maraca dentro del Santo Daime, pues es el elemento que marca el tiempo y el ritmo del himno. Como cada elemento del ritual conlleva un aprendizaje, en el caso del Santo Daime, la maraca nos habla acerca del tiempo.

*Chamo o tempo, chamo o tempo*

*Para ele vir me ensinar*

*Aprender com perfeição*

*Para poder ensinar*

Llamo al tiempo, llamo al tiempo

Para él venir a enseñarme

Aprender con perfección

Para poder enseñar

Himno *Chamo o tempo*, himnario *O Cruzeiro*, Mestre Irineu

El tempo es el que va a dar un ritmo al himno y por tanto al trabajo en general. Cuando el ritmo de la maraca cae, el trabajo se hace lento. Quien toca la maraca debe estudiar el instrumento y

saber llevar el ritmo. Este proceso de aprendizaje, ha sido para mí un proceso de aprendizaje del tiempo en mi vida cotidiana:

*O maracá, como se dice en portugués, es toda una ciencia. Exige tempo, ritmo, armonía, fuerza, concentración. Estar en el completo presente, en lo que sucede en el aquí y en el ahora. Se dice que es un arma de los guerreros espirituales. Yo la asocio demasiado con el tempo – con el que tengo problemas en la vida real y en el toque de maracá – Para acertar con el maracá hay que acertar con el tempo de la vida (Diario de campo, Agosto 24 de 2014)*

Implica, el toque de la maraca, el hecho de estar despiertos, de estar en el presente, porque si no, se va a perder el ritmo. Se necesita fuerza porque su sonido debe tener la potencia suficiente para poder marcar verdaderamente un ritmo en medio de un salón con muchas personas cantando. Es un arma espiritual además, es una espada, que se debe usar con firmeza. Pero debe ser a un mismo tiempo contenida. No puede ser tampoco demasiado rápida, sino que debe ser acorde con el himno, en la correcta cadencia. Requiere equilibrio para que dentro de su firmeza, pueda estar acorde con la armonía del trabajo.

La frase: “*Para acertar con el maracá hay que acertar con el tempo de la vida*”, que he citado anteriormente, ilustra claramente mi proceso de aprendizaje dentro del Santo Daime con el toque de la maraca. Esa conclusión sacaba yo mientras escribía lo que en muchas ocasiones percibía dentro de la *força* del Daime: que el aprendizaje con la maraca es el aprendizaje con el tiempo de la vida. Que cuando aprendiera a hacer en mi vida las cosas en el tiempo indicado y con el ritmo correcto, iba a poder tocar la maraca en la armonía requerida por el himno y el trabajo. Esta es una de las maneras en que ritual y vida cotidiana se conjugan, y el aprendizaje vital se da a partir de un elemento cuya función aparentemente se limita al escenario ritual o musical.

Otro aspecto importante de la maraca fue indicado a mí por el señor *Julio da Mata*. Para él la maraca sirve para invocar la disciplina dentro del salón, dice *Julio da Mata*: “*Entonces la maraca invoca una entidad llamada Marachimbé que es una entidad disciplinadora de la doctrina para disciplinar lo que va a suceder dentro de la sesión*” (Comunicación personal, Agosto 25 de 2014)

*Marachimbé* es la entidad que se llama cuando se quiere imponer disciplina dentro del salón. Okamoto da Silva (2004) dice que se trata de un ser de la selva, “... que pune a los transgresores de las normas rituales y valores de la doctrina” (p.3) Sería la maraca entonces un medio de invocación de una entidad encargada de dar orden en el salón y de limpiar la corriente del trabajo mediante la aplicación de puniciones, a menudo acompañas de las limpiezas de las que ya se ha hablado.

El mayor auge del funcionamiento de la maraca lo sentí en el salón de la iglesia de *Rio Branco*, en donde una gran cantidad de maracas de lata y balines tocaban a un mismo ritmo los himnos. El sonido metálico penetra con sus ondas sonoras, y provoca una vibración dentro del cuerpo físico y energético que alerta la mente y los sentidos. Además, va limpiando poco a poco. En su acción punitiva, puede sentirse como un fuerte golpe que agita el alma induciéndola a retirar todo aquello que es indeseable.

El baile es otro elemento que cumple una función más allá de mover el cuerpo al son del himno. Como ya se dijo, se trata de un baile uniformado, que al igual que el toque de maraca, y al igual que ésta, implica una serie de aprendizajes que involucran la totalidad de la condición vital del individuo.

Lo primero es que el baile es una manifestación del carácter festivo que tiene el himnario. Implica movimiento y energía. Acompañado de la pólvora y los vivos, anima la energía del salón. Las personas cada vez se van entusiasmando más y el canto se va haciendo más potente, así como la energía del baile. Dice Jennifer Gutierrez cuando le pregunto por lo que piensa acerca del baile:

*Es más como por festejar la vida pienso yo, si estamos en esta fuerza de la medicina, que la medicina es tan hermosa, que es puro amor, pues a bailar se dijo. Siento que nos dejamos llevar por esos cantos y por las ondas vibratorias que nosotros mismos estamos generando, y como en todo lo que llega con esas energías que llamamos (Comunicación personal, Septiembre 24 de 2014)*

Se trata pues de un aspecto festivo del ritual de himnario, pero que tiene además otra serie de implicaciones. El baile para Inca Ramírez se muestra como un mecanismo que permite inducir el trance en el individuo, y a un mismo tiempo, genera una corriente de energía que se mueve en un mismo sentido. Dice Inca:

*Los bailados yo siempre los he visto así, como una especie de machine, de máquina que va como triturando todo lo que se va sacando de las mentes, y todas las enfermedades y las locuras todos los que estamos ahí (...) El bailado es lo que pone la maquina en acción ¿sí?, y es como un baile chamánico, es lo que hace entrar en trance... y pone en movimiento esa energía hacia el mismo lado ¿sí?, no que cada un baile para donde se le dé la gana, vamos todos siempre en la misma intención, energéticamente y en todo vamos en la misma intención, entonces es lo que mueve la energía al interior del trabajo. (Comunicación personal, Agosto 22 de 2014)*

Inca habla del trabajo bailado, es decir, del himnario, como una maquinaria que tritura todas las oscuridades de las personas que allí asisten. Para ella, es el baile el que da energía a esa

maquinaria, el que pone en movimiento los mecanismos que le permitan hacer su trabajo de triturar aquello que debe triturar.

El salón de Juramidam es un centro de transformación y transmutación de los diferentes elementos que los individuos portan y que allí se manifiestan. El espacio donde se ejecuta el ritual, se convierte en un lugar de paso entre los diferentes niveles existenciales. El canto, el baile, la maraca, hacen que los elementos indeseados, considerados impuros, puedan salir por el portal presente en el espacio sagrado en cuyo eje está el altar, lugar de convergencia de las energías telúricas y celestes.

Las personas en estado de trance, en un estado modificado de consciencia inducido por la bebida y acentuado por el baile repetitivo, van entregando poco a poco sus oscuridades en aquella iglesia o aquella maloca, punto de reunión de los diferentes niveles existenciales, lugar donde interactúan lo oscuro y lo luminoso.

Sin embargo, el trance vivenciado por la persona, el estado modificado de consciencia, la *força* o la *miração*, son vivenciadas en medio de un baile relativamente sencillo y repetitivo, perfectamente organizado y coordinado. Todos bailan de una misma manera. Al igual que en el caso de la maraca, la atención al presente, al aquí y al ahora, se hace imprescindible.

La persona debe estar consciente de su corporalidad para poder trabajar armoniosamente. Por más fuerte que sea el efecto del enteógeno que la persona esté vivenciando, ésta debe procurar no perder el control de su cuerpo; no acostarse, no hacer movimientos bruscos o bailes diferentes, no gritar, o cualquier otra cosa que pueda romper la armonía del trabajo que es estrictamente vigilada por los fiscales de salón, que saben que puede haber muchos tipos de reacciones en las personas cuando están bajo el efecto de un enteógeno como es el Daime.

El individuo no sólo no debe perder el control de su cuerpo, sino que debe mantenerse en el ritmo correcto de baile según el himno. Debe procurar bailar en el espacio que le ha sido designado, en el ritmo que corresponde y de la manera correcta, teniendo en cuenta que debe ir en la misma dirección en la que va toda la corriente. Esto hace que la persona tenga que estar en un permanente estado de alerta, pues de lo contrario, puede crear una ruptura en la corriente de energía que el baile está generando.

Otro elemento importante cuando hablamos del baile, es el nivel de exigencia que éste resulta pedir en el individuo, pues así como hay himnarios de veinte, treinta o cuarenta himnos, que son considerados cortos, también están los himnarios largos, de 132 himnos como el de *Mestre Irineu*, el del *Padrinho Sebastião* que tiene 156, o el del *Padrinho Alfredo*, que tiene 160. Estos himnarios suelen comenzar a las 7 de la noche de un día, y terminar al amanecer del siguiente día. Así pues, como podrá imaginarse, se trata de muchas horas de canto y baile, lo que implica un significativo esfuerzo físico. Esto no siempre es fácil para todos, como lo reflejan las palabras de Mariana, quien dice:

*El baile uff, el baile requiere mucha, mucha, mucha firmeza, demasiada firmeza, pues o sea porque uno, por lo menos yo empiezo muy animada, pero ya después de un tiempo empieza uno como a agotarse. Pues... muchas veces son bailes que duran seis horas, una cosa así, entonces es como juepuchica siga adelante, siga adelante, siga adelante, siga bailando, siga bailando, siga bailando y así es la vida, toca seguir bailando y toca seguir bailando. Aunque a veces uno se sienta cansado, toca seguir, toca seguir adelante... fortaleza, firmeza, como lo dicen las canciones del Daime (Comunicación personal, Septiembre 4 de 2014).*

El trabajo de himnario requiere entonces, por parte del participante, un cierto esfuerzo, pues muy posiblemente se tendrá que encontrar con obstáculos como el cansancio o la distracción. Puede

que quiera en algún desertar del trabajo, salir del espacio, descansar del canto y de los himnos, pero se pide que todos *trabalhem*, que canten y bailen de principio a final.

Esto implica también una ruptura de los límites mentales, como se evidencia en el relato de Mariana, cuando habla de seguir adelante a pesar del cansancio. Tener fuerza y firmeza para poder aguantar el trabajo. “Porque así es la vida”, dice Mariana. Al igual que pasaba con el tiempo en el caso de la maraca, aquí seguir en medio del reto que puede imponer el himnario, es igual a seguir a pesar de los obstáculos que pueda la persona encontrar en su vida diaria.



### **Formación de baile, ala femenina.**

Archivo personal.

Después de haber estado en un trabajo en la *Colonia Cinco Mil*, un día de San Sebastián y *Passagem del Padrinho Sebastião*, en que se cantó y bailó hasta el amanecer su himnario *O Justiceiro*, escribí en mi diario de campo:

*Suele llegar el cansancio en algún punto. Pero ahí hay que respirar y tomar fuerza desde el espíritu, el canto, y el mismo baile. Así que hay que seguir adelante, tal como en la vida en que hay momentos en que nos sentimos sin fuerza, y bueno, es tomar fuerzas para seguir adelante.*

*“El secreto es tener firmeza. Sólo eso y ya”, eso nos dijo una señora a la salida del trabajo (...) El secreto es la firmeza. Simplemente tener firmeza. Aguantar, quedarse en su lugar, y no salir, sin importar lo que pase alrededor o adentro. (Diario de campo, Enero 21 de 2015)*

Para esta mujer a la que se refiere esta nota al diario de campo, la firmeza es el único y simple secreto en el que se resume el Santo Daime. Pase lo que pase, la persona debe mantener su firmeza para poder trabajar.

El baile no deja de recordarnos en cierta manera a un desfile militar o de un grupo de soldados, con su perfecta organización, sus vestidos y su paso uniforme. Las autoras Isabell Mendonça y Maria Tereza Trabulsia, afirman el artículo, “O bailado do Santo Daime” -El bailado del Santo Daime- (s.f), nos dan un dato interesante sobre el origen de este ritmo:

*Intimamente vinculada com las procesiones religiosas, la marcha originalmente estuvo asociada al culto de Marte; posteriormente pasa a ser concebida como danza de guerra, pasando a ser asociada a la danza de los hombres armados, que con pasos firmes y ritmados, alineados en filas y de mirar fijo en las armas, marchan al son de los silbatos y del redoblar de tambores (p. 12)*

De esta manera, el trabajo bailado se muestra no sólo como un festejo, sino también como un espacio en el que se libra una suerte de batalla sagrada. Es una marcha de guerra también, en la que va entrando toda una serie de elementos provenientes de adentro y de afuera de los presentes en el salón, que se va transformando en medio de la corriente que activa la dinámica del ritual.

El individuo ha entrado en un estado propiciado por el enteógeno, el canto, el baile, los instrumentos, en que tal como el chamán que describe Eliade (1968), logra viajar a través de los mundos y combatir las fuerzas que amenazan con el orden personal, colectivo y cósmico.

La diferencia estriba en que, a diferencia del curandero tradicional que actúa solo, acompañado por sus espíritus ayudantes y tal vez por algún compañero terrenal, el daimista actúa de manera colectiva, creando una corriente de fuerza nacida de la unión del propósito de varias personas que, mediante los himnos y el baile, enfocan su atención e intención en un mismo sentido.

La persona, sin embargo, a pesar de estar viajando entre los mundos, debe mantener su atención a un mismo tiempo en el presente, pues tiene una actividad concreta para hacer: debe bailar, debe cantar, y debe tocar su instrumento si tiene, bien sea la maraca o cualquier otro que toque. Por ello, el ritual daimista se convierte en un vehículo para que la persona logre aprender a estar en la tierra, al mismo tiempo que recibe las visiones y revelaciones del cielo, y desciende a los submundos de su propio inconsciente, afrontando sus oscuridades y elementos ocultos.

Sumado al baile y al toque de las maracas, está el canto que expresa de una manera melódica el contenido del himno que se constituye en la principal guía del trabajo ritual daimista. A través del himno, la persona va explorando distintas áreas de su vida y de la vida, pues estos tratan diversos temas y cumplen diferentes funciones.

*El himno va guiando el viaje por las distintas temáticas. Entonces te lleva a tratar asuntos como el perdón, la disciplina, los juicios, el orgullo; hay himnos que levantan el ánimo, himnos que reprimen, expulsan o iluminan a los malos espíritus, los malfazejos. Himnos que buscan pedir sanación. Himnos que tienen un carácter de exorcismo que suelen estar en el trabajo de San Miguel. Himnos que son llamados de entidades. Himnos que son historias; narran revelaciones,*

*mirações, procesos. Himnos que son llamados de atención. Muchas veces se expresan de manera metafórica. Otras veces, de manera bastante directa y clara. (Diario de campo, Septiembre 9 de 2014)*

Los himnos son el vehículo mediante el cual la doctrina se expresa, o la palabra en la cual la doctrina está contenida, como afirma Feliciano Silva acerca de los himnos: “Ellos vienen declarando mucha cosa, cómo la gente tiene que hacer, cómo la gente tiene que comportarse dentro de la doctrina, como la gente tiene que comportarse aquí en este paraíso que es nuestra Pacha Mama y es la tierra”. (Comunicación personal, Enero 23 de 2015)

Los himnos son considerados como el tercer testamento, y en ese sentido, presentan una continuidad con el antiguo y nuevo testamento utilizados dentro del mundo cristiano, y cumplen con la misma función de plantear los valores básicos de una doctrina espiritual y de presentar el conjunto de símbolos e historias que constituyen la cosmología daimista. Dice el investigador José Erivan Bezerra de Oliveira (2008):

*Ese tercer testamento vinculado a los himnos narra la saga del pueblo del Daime y presenta sus códigos, mandamientos, leyes, materiales y espirituales, recibidas por los hombres, pero inspirados por Dios para hacer cumplir sus designios y transmitir las enseñanzas divinas (p.92)*

En los himnos está la doctrina del Santo Daime. Allí reposan el cúmulo de enseñanzas e instrucciones que la componen. Esta doctrina es dada o recordada al individuo una y otra vez a través de la repetición constante, pues recordemos que los himnos suelen cantarse con la repetición de cada una de sus estrofas. Esto nos recuerda a las reflexiones de Victor Turner (1968), para quien las verdades axiomáticas transmitidas por el ritual, logran penetrar en la mente de los individuos a través de los actos repetitivos.

Para este caso, el mensaje del himno no sólo es transmitido a través de las palabras, de las letras de los himnos, sino que también el mensaje de los himnos está reflejado, y es transmitido, a través de las dinámicas del ritual. El baile, los instrumentos, los ritmos y melodías, se convierten en estrategias para que la persona asimile dicha doctrina.

Al proceso de dar las instrucciones o enseñanzas contenidos en los himnos, es decir, la doctrina, se le llama dentro del Santo Daime *doutrinar* -doctrinar- (Inca Ramírez, comunicación personal, Agosto 22 de 2014). Todos los que están dentro del trabajo están doctrinándose a partir de los diferentes elementos que el ritual propone, y de las enseñanzas que se hacen explícitas en el himno.

Por eso el trabajo debe hacerse con perfección en todos sus aspectos, pues las personas están en verdad grabando dentro de sí la información que está siendo transmitida en el trabajo. La exigencia en el canto, así como en los demás aspectos del ritual, debe ser alta para que el mensaje llegue de la manera correcta, lo más a similar a la forma en que el himno fue recibido.

Dice Inca Ramírez:

*Madrina Julia decía que era muy importante tener mucho cuidado con los himnos porque cada himno es como que hay un ser allá arriba, es como que están todos sentaditos como en un banquito esperando. Entonces él viene, hace lo que tienen que hacer, su limpieza, su cosa, entonces ella decía siempre que el himno tenía que ser cantado siempre en el tono, en la cadencia, así como él llegó, porque en ese modo así como llega, el himno viene llamando ese ser específico, ¿sí? Cuando se modifica el himno, ya... viene llamando pero viene llamando ya otras cosas, tú no sabes que es lo que estas llamando, y también pues es de algún modo como ese respeto a ese poder que nos esta enviado eso de un modo, y nosotros recibimos (...) es como una cuestión de respeto con ese mensaje espiritual que nos mandó padre, por eso es bien importante*

*ese estudio, sea en cómo se ejecuta el himno, sea lo que estamos cantando. La comprensión debe llegar a ser total, en todos los sentidos. (Comunicación personal, Septiembre 22 de 2014)*

La manera en que el himno es ejecutado requiere pues una extrema cautela, pues la modificación del himno implica una distorsión en la energía que se busca generar, y en los términos en que lo pone Inca, citando a la *Madrinha Julia* (cuñada del *Padrinho Sebastião*), implica llamar a un ser, a una energía diferente a la energía o el ser que debe llamar el himno cuando se canta tal cual fue recibido.

Si el himno es el contenedor de la doctrina, su alteración implica la alteración de la doctrina misma. Los himnos son instrumentos de doctrinación, y por eso su aplicación debe ser lo más perfecta posible.

Otro elemento importante en el himno, radica en su capacidad para hablar acerca de lo que está aconteciendo durante el ritual, y su capacidad para responder a las preguntas que la persona hace acerca de las diferentes circunstancias de la vida. Un ejemplo de ello está en una de las recomendaciones que hace Inca Ramírez a las personas en *Céu Cóndor-Águia*, cuando le dice a las personas que se fijen en el himno que salen a aliviar o vomitar. Esto es a causa de que hay una correspondencia entre el mensaje del himno y el motivo por el cual la persona está haciendo la limpieza. Escribía además en mi diario de campo:

*Los himnos siempre van aclarando va a pasando... si se sabe leer, allí hay muchas claves para las preguntas que se tienen. Las sincronicidades son tremendas... es como si todo estuviera conectado, como si todo hablara durante el trabajo. Si pasa algo, lo más seguro es que de inmediato el himno va a describir o va a aclarar la situación. (Diario de campo 4, Octubre 4 de 2016)*

El himno se convierte así en material de consulta, que de una manera al parecer mágica, hace una sincronidad con los eventos que van sucediendo y con las preguntas que tenga la persona. Pues es muy frecuente que se haga una pregunta durante el trabajo, y esta sea respondida de inmediato por el himno que en el momento se va cantando.

Recuerdo, por ejemplo, un trabajo en la iglesia *Céu Cóndor-Águia* en el que alguien comenzó a reír en medio del himnario. Mientras la persona reía sin un motivo aparente, el himno que cantábamos y bailábamos decía:

*Com o tempo o tempo chega*

*Com o tempo o tempo passa*

*Vejo o tempo muito serio*

*E muitos levando na graça*

Con el tempo el tempo llega

Con el tiempo el tiempo pasa

Veo el tiempo muy serio

Y muchos llevándolo en gracia

Himno *Lembrança do tempo*, himnario *O Cruzeirinho, Padrinho Alfredo*

En ese sentido, el himno, y el canto a través del cual se expresa, se constituyen no solo en vehículos de una doctrina que contiene unas verdades fundamentales y unas instrucciones frente al comportamiento que debe adoptar la persona, sino que también es una herramienta para la

comprensión del mundo, desde la inmediatez de lo que está sucediendo en el momento del ritual, hasta cuestiones tal vez más abstractas o fundamentales que la persona pretenda abordar. El himno tiene la capacidad de hablar sobre la vida de la persona. Puede, por ejemplo aconsejar, y en ocasiones, llamar la atención de quien lo canta.

*A veces los himnos te pueden hacer tremendos llamados de atención. Puedes simplemente sentir un llamado de atención cuando lees una estrofa, o te puede pasar, por ejemplo, que sientas dificultad para cantarla. Que no cantes nada o te equivoques cantando el himno, bien sea en tonos, palabras, o que te equivoques en el toque del maracá o cualquier otro instrumento. O puede que salgas a aliviar justo en ese momento. (Diario de campo, Septiembre 9 de 2014)*

El himno está constantemente dialogando con el individuo, con las circunstancias de su vida, le está mostrando y le está enseñando, y además lo está guiando. El himno alerta a la persona, pues le está exigiendo un esfuerzo, una concentración dentro del estudio que se está haciendo de ese libro que es el himnario.

Ese tercer testamento se estudia a partir de la musicalidad, del canto, del baile y de los instrumentos que en su conjunto manifiestan y transmiten el mensaje contenido en los himnos. Todo es vehículo para la enseñanza y aplicación de tales enseñanzas. De esta manera, lo sencillo, lo simple, se convierte en punto de expresión de lo trascendental.

La aplicación del canto, el baile y la maraca o los instrumentos, obligan al participante a desarrollar un particular estado de alerta que le va a permitir una armoniosa ejecución musical, que es la espina dorsal del ritual. El individuo debe tener una perfecta coordinación entre los

diferentes elementos; a un mismo tiempo que debe cantar, también debe bailar, tocar su instrumento, y todo eso mientras está en un estado modificado de consciencia. En ese sentido, la persona misma se convierte en un punto en el que convergen las diferentes dimensiones, estando capacitado para permanecer presente en la tierra, a un mismo tiempo que viaja por los mundos espirituales.

#### **4.4. Vivas, pólvora, intervalo y cierre**

Lo largo del himnario obliga a que se deban hacer pausas, llamadas intervalos, en los que las personas pueden descansar por un lapso que puede durar entre media hora y dos horas. En el caso de la *Colonia Cinco Mil*, las personas van a sus casas o se quedan en los alrededores, o dentro de la iglesia conversando y compartiendo. También se hace uso de la Santa María durante los intervalos.

Estos intervalos se hacen aproximadamente en la mitad del himnario. En algunas iglesias se tiene la costumbre de cantar las diversiones de *Mestre Irineu*, que son un conjunto de cantos legados por éste, que no forman parte de su himnario oficial, y que son bailados de manera diferente, con un toque más divertido e informal.

El día del *passagem* del *Padrinho Sebastião*, 20 de Enero de 2015, se hizo en la *Colônia Cinco Mil*, una Santa Missa das Almas -Santa Misa de las Almas- en honor a éste. La iglesia que hacía un momento estaba completamente despejada para permitir el baile, ahora era llenada por sillas que Feliciano y otros llevaron para que las personas pudieran asistir a la misa.

Un grupo de mujeres de todas las edades, sentadas sobre la mesa, iban *puxando* los himnos de la misa que son cantados a capela, sin instrumentos, y con un ritmo lento y solemne que contrasta con el ritmo dinámico y enérgico del himnario con su despliegue de bailes y sonidos.

*São doze horas da noite*

*Meu irmão se mudou*

*O sono da eternidade*

*Deus do céu quem te chamou*

Son las doce horas de la noche

Mi hermano se mudó

El sueño de la eternidad

Dios del cielo [fue] quien te llamó

Himno *Rogativo dos mortos*, Santa Missa das Almas, *Mestre Irineu*

Las personas sentadas alrededor de la mesa entonan cantos y plegarias en favor de quienes abandonaron ya su cuerpo físico. Después de cada himno se hacen tres padrenuestros y tres avemarías intercalados, y después una oración que dice:

*Oh meu Jesus livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu, e socorrei principalmente aquelas que mais precisarem, Amén.*

*Oh mi Jesús, libranos del fuego del infierno, lleva a las almas todas para el cielo, y socorre principalmente a aquellas que más lo precisen. Amén.*

El ambiente es de una absoluta solemnidad y respeto en el salón. Para este momento, ya no son permitidas expresiones festivas como el baile, los vivos o la pólvora. Sólo se escucha la lenta cadencia de los himnos, y la oración constante por las almas de los que partieron.

Luego de terminada la misa, que dura aproximadamente una hora y media, se procedió a retirar las sillas para retomar de nuevo el canto del himnario. Vuelve así la fiesta a tomarse el salón, que de nuevo se llena de alegría en el canto y en el baile.

Como festejo sagrado que es, como fiesta a los santos, este trabajo involucra elementos tan festivos como los vivas o la pólvora, que demuestran la alegría y el carácter de jolgorio, la energía desbordante que implica la fiesta de himnario. Tanto los vivas como la pólvora, sin embargo, no son utilizados indiscriminadamente, sino que como todo en los trabajos de Daime, tiene su momento y su lugar indicados.

En la *Colonia Cinco Mil*, los vivas son dados casi siempre por personas pertenecientes al batallón masculino. En *Céu Cóndor-Águia*, los vivas son dados principalmente por la dirigente de la iglesia y de los trabajos, Inca. Según la *Cartilha de fiscalização*, los vivas, “quien los da debe estar de pie, preferencialmente en frente del *cruzeiro*” (2013)

Los vivas se dan en un orden preestablecido que es casi siempre respetado. Se trata de un orden que, cuando se le observa con cuidado, se ve que obedece a unas jerarquías espirituales, en la que Dios Padre ocupa el primer. Así, los vivas casi siempre comenzarán con un enérgico: ¡*Viva Deus Pai Todo Poderoso!*, a lo que todos responden: ¡Viva!

Después viene: ¡Viva a Rainha da Floresta ¡Viva Jesus Cristo Redentor! ¡Viva o Patriarca São José! ¡Viva todos os seres divinos! ¡Viva o Nosso Mestre Império! ¡Viva toda irmandade! A cada uno de estos vivas todos responden con un fuerte ¡Viva!, y acto seguido, una segunda persona debe decir siempre ¡Viva o Santo Cruzeiro!, y dar otros vivas, por ejemplo, en honor al santo o a la persona por la que se esté haciendo el trabajo.

Se da también viva a los visitantes: ¡Viva os nossos visitante!, también a las iglesias, ¡Viva a Colonia Cinco Mil!, o a Padrinhos o Madrinhas: ¡Viva o Padrinho Alfredo!. También se puede dar viva a los elementos de la naturaleza como el sol, la luna o las estrellas, que forman parte de la simbología del Santo Daime.

Los vivas activan la energía del trabajo y de las personas, deben ser dados con mucha fuerza, para que se escuche y transmita vitalidad a los presentes. Otro elemento que enfatiza el carácter festivo del trabajo de himnario es la pólvora. En la Colonia Cinco Mil, las personas saben que van comenzar los himnarios oficiales porque suena la pólvora tres veces. Eso marca el inicio del trabajo.

En la Colonia, Feliciano solía comprar pólvora tanto para los himnarios oficiales de la iglesia como para los trabajos que pajelança que él organizaba en la casinha de feitio, cerca a la iglesia, pero en medio de la naturaleza. Se trata un tubo al que se le enciende una mecha. Del tubo empieza a salir la pólvora que es dirigida hacia el cielo en donde explota creando un ambiente de celebración y de alegría.

Cuando la pólvora suena, es frecuente que las personas se entusiasmen y muy posiblemente surjan algunos vivas entre los participantes. Tanto los vivas como la pólvora, son utilizados en determinados momentos.

En un poema escrito por el señor Saturnino de Nascimento (2012), se dice que el origen de los fuegos artificiales en los rituales daimistas, surgió del periodo en que *Mestre Irineu* estuvo internado en la selva. Durante este periodo iniciático que allí vivió, el *Mestre* llevaba un rifle en sus manos con el que periódicamente hacía disparos al aire para auyentar el miedo que le provocaban las visiones terroríficas que en ocasiones tenía.

Esta podría ser entonces otra función con la que cumpla la pólvora. Además de su connotación festiva, la pólvora ayuda a ahuyentar aquellos elementos negativos, malos espíritus o malas energías que pueda haber en el ambiente. Así mismo, al igual que sucedía con *Mestre Irineu*, puede leerse como una herramienta para llenar de coraje a la persona y disipar el miedo.

En medio de la pólvora, los vivas, la música, y el festejo, que para muchos es alegría, y para otros puede ser una gran dificultad, comienza a llegar el amanecer, el resurgir del sol que anuncia el nacimiento de un nuevo día. Escribí después de salir del himnario del *Padrinho Sebastião* en la Colônia Cinco Mil:

*Finalmente comenzó a amanecer, y ahí el himno:*

*Bendita é*

*A estrela que nos guia*

*É tão bonito*

*O amanhecer do dia*

*- Bendita es*

*La estrella que nos guía*

*Es tan bonito*

*El amanecer del día –*

*Otra coincidencia. El día amaneciendo, y el himno allí, hablando del amanecer. El Daime es magia sutil. Magia para quien está atento. Para quien no, no pasa nada. Todo es normal, no sucede nada extraño. Para el que sabe observar, todos los aconteceres están interconectados por hilos invisibles que les dan relevancia a todos los aspectos del devenir del tiempo. (Diario de Campo Brasil, Enero 21 de 2014)*

El amanecer del día es el amanecer del alma que se resucita y sale del abismo profundo de sí misma. Luego del aprendizaje, de la purificación y la limpieza, el alma vuelve a la vida

renovada. El himno sigue el ritmo del amanecer y lo celebra. La vida nace de nuevo pero con una cualidad diferente, con una luz más brillante y una carga más liviana.

El final de un trabajo es el final de una jornada sagrada. El final de un bailado, es el fin de una fiesta santa en la que el individuo ha celebrado la existencia con todo su contenido condensado en un espacio y un tiempo particular. Luego de un estudio en las profundidades de sí mismo, el individuo renace florecido con un nuevo ánimo, sabiendo que tiene ahora el deber de aplicar aquello que ha aprendido.

Luego de haber cantado la totalidad del himnario, se pueden cantar, en ocasiones, himnos de cierre. En el caso de la *Colônia Cinco Mil*, vi que cantaban, no necesariamente los últimos himnos del *Padrinho Sebastião* o de la *Madrinha Rita* para terminar los himnarios de farda blanca, sino que se cantaba algún himno pedido por el comandante o por alguna otra persona con la autoridad para tomar la decisión.

En el trabajo de farda blanca realizado el día 6 de Enero del año 2015, se cantó al fin del trabajo el himno *Flor de Jasmín*, del himnario *O Cruzeirinho* del *Padrinho Alfredo*. No se trata de un himno que estuviese dentro del himnario que se cantó esa noche (*O Cruzeiro*), sino que es usado para cerrar la sesión.

Antes de cerrar el trabajo, es común que el comandante del centro diga algunas palabras. En el caso de la Colonia Cinco Mil, debido tal vez a mi falta de experticia en el idioma, y a lo rápido que hablan en el Estado de Acre, no pude entender mucho de lo que el comandante dijo, solo una parte en la que decía, parafraseándolo, que lo que pasa en “la Cinco Mil” era causa de las personas, y que las personas iban y venían, pero que el altar permanecía puro y perfecto, sin mancha alguna (Diario de campo Brasil, Enero 6 de 2015)

Después de las palabras del comandante, se procede a realizar las oraciones de cierre: tres padrenuestros y tres avemarías intercalados y un *salve rainha*. Después de eso, el comandante dice las palabras de cierre, iguales a las que se dicen para cerrar el trabajo de concentración.

Después de las palabras de cierre, viene una persignación completa, con señal de la santa cruz incluida, y se da por concluido el trabajo, siempre acompañándose esto de los aplausos, los abrazos, estrechones de manos y las felicitaciones.

Para el caso de la Colonia Cinco Mil, muchos salen directamente hacia los botellones de agua, pues el canto, el baile y el calor, pueden generar bastante sed. Así que se forman filas para poder tomar agua.

Muchos se quedan dentro de la iglesia cantando y otros conversando. Otros, van afuera de la iglesia, aún con su farda, a conversar y hablar tal vez sobre las experiencias del trabajo o cualquier otra temática. Es común ver a las personas *pitando* en estos momentos, haciendo ruedas en donde la *Santa María* gira siempre hacia la derecha, y todos pitan tres veces aunque no siempre hacen silencio.

Algunos se cambian sus ropas y vuelven al salón para tomarse hablar y compartir, o para despedirse de sus amigos o compañeros. Otros se toman fotos con sus compañeros. El ambiente es de alegría y relajación. Las personas que antes se veían tan serias, tan concentradas en su trabajo, tan inmutables y al mismo tiempo tan fuertes y poderosas con su canto y con su baile, ahora se ven tranquilas y descomplicadas, como cualquier persona, riendo y conversando.

## 5. Morir para nacer de nuevo: la transformación ritual

Hemos visto hasta el momento en qué manera se desenvuelven los que considero que son los dos principales trabajos rituales presentes dentro del Santo Daime. Algunos de los elementos presentes dentro de estas ritualidades, han servido como punto de partida para elaborar reflexiones en torno a la manera en que las diferentes dinámicas propuestas por el ritual, se convierten en medios de diferentes aprendizajes para el individuo.

Cada elemento presente en la ritualidad del Santo Daime tiene un profundo significado. Por tanto, como ya se ha visto, no existe nada dentro del ritual que no hable, que no cumpla una función, que no sea un símbolo en cuanto vehículo de la consciencia desde el mundo manifestado hacia el misterio.

El ritual se muestra dentro del Santo Daime como una reproducción del mundo condensado en un tiempo y un espacio determinado. Al examinar esta ritualidad, y sobre todo la noción que de ella tienen quienes participan de él y lo organizan tienen, se puede ver que éste es una reproducción o reflejo de todo lo que es la vida del individuo. Esto se evidencia en las palabras de Mariana:

*... Así es la vida, o sea, la vida requiere que en algún momento estemos danzando, o que estemos parados firmes... para mí es eso, es una representación, como un micro del proceso de lo que es vivir. Entonces, cada una de las cosas, pues, cada una de las cosas tiene como una razón de ser, un aprendizaje. (Comunicación personal, Septiembre 4 de 2014)*

Es frecuente la noción de que el comportamiento o el desempeño de la persona durante un trabajo, es el reflejo de lo que hay en la vida de la persona. En muchas ocasiones escuché a Inca Ramírez decir, “Así como estás en el trabajo, estás en tu vida cotidiana”.

Siendo que el ritual es un pequeño fragmento del tiempo y el espacio que de alguna manera reproduce la totalidad de la existencia, durante su desenvolvimiento van a verse las cosas que están en la cotidianidad, pero ahora se van a expresar de una manera más sutil a través de actos, y cada acto ahora es un símbolo. Lo que pasa afuera pasa en el ritual, pero se manifiesta de manera silenciosa. Reflexionad

*Cuando las filas están desorganizadas, el trabajo se ve mal y pierde armonía. Se respira desorden. Eso es un símbolo del desorden interno. Todo lo que acontece afuera, en el ritual, es un símbolo de lo que está sucediendo adentro. Como es adentro es afuera. Los que están distraídos es porque en su vida son distraídos. Los que son perezosos así están en su vida. La obediencia o la desobediencia también se ven. Humildad o arrogancia. Todo se ve claro en el trabalho. (Diario de Campo 3, Agosto 5 de 2014)*

Tanto las palabras de Mariana, como las palabras de Inca Ramírez, y mis propias reflexiones de campo, que son los pensamientos de un *fardado* y de un investigador, remiten a la idea de que en el trabajo, el plano material es un reflejo de lo psíquico y espiritual. La farda habla del fardado. La maraca habla de quien la toca. El canto habla de quien canta. La iglesia habla de la comunidad desde su presentación en el espacio. Todo habla del estudio de la persona, del comportamiento de la persona en su vida.

El trabajo es un gran símbolo que nos muestra lo que está sucediendo. “Todos los que toman esta Santa Bebida, no deben sólo procurar ver bellezas y primores, y sí corregir sus defectos”, como

dice el *decreto de serviço de Mestre Irineu*. En el trabajo todo va a comenzar a aparecer. Lo conocido y lo oculto. Lo que la persona es, se va a revelar frente a sí misma

Y esta es una de las características de la ayahuasca, que hace aparecer lo que está oculto, y muy especialmente, aquello que el ser humano esconde de sí mismo y de los demás.

Estar dentro del espacio sagrado es estar dentro de la verdad absoluta, allí todo se muestra y se revela. Tal vez por eso los himnos suelen contener expresiones como *Aquí dentro da verdade - aquí dentro de la verdad-*, porque dentro del trabajo todo se manifiesta, caen las máscaras y las mentiras. Dice un himno:

*Aquí en el trabajo se ve claramente*

*Lo que en su mente cada cual tiene*

*Himno El Estudio, himnario El Estudio, Juan Esteban Asuad.*

En ocasiones, eso que se va a mostrar, se muestra de manera sutil, por ejemplo, en los desaciertos, fallos, acontecimientos o comportamientos salidos de tono dentro de la dinámica del trabajo. En otras ocasiones, el contenido físico, psíquico o energético (astral) que porta el individuo, se va a expresar de una manera más directa y visible, a través de un malestar, que puede ir o no acompañado de los procesos de limpieza tales como el vómito, la diarrea, el sudor o el llanto que se encargan de descargar aquello que el individuo lleva consigo.

El ritual es un microcosmos, una reproducción a escala de la totalidad de lo existente. Cada partícula del universo contiene el resto. “Como es arriba es abajo. Como es adentro es afuera”, dice la máxima hermética, para indicar la relación entre los diferentes niveles existenciales. Toda

la vida está contenida en el ritual que se muestra en sí mismo como un gran símbolo que expresa aquello que está oculto.

Si el ritual es una condensación de la vida, esto significa que no solo es capaz de ser un símbolo o expresión de ella, sino que además se convierte en un espacio privilegiado para que la existencia, al ser condensada en un tiempo y un lugar determinados, pueda ser transformada mediante el mecanismo del ritual.

El ritual va a llevar al individuo por una serie de procesos que logren modificar su condición vital. Alejandro Sanzón, quien conoció al Santo Daime en su ciudad natal, Pasto, en un viaje que hizo Inca Ramírez a esa ciudad. Alejandro realiza ceremonias con el San Pedrito, un cactus de los Andes con propiedades enteógenas. Dice Alejandro lo siguiente, cuando le pregunto acerca del ritual:

*Entonces empezamos: en la noche abrimos la ceremonia y comienza un proceso de gestación, entonces así empieza la ceremonia, ¿no? empezamos a gestarnos, empieza a gestarse, a gestarse como un embrión, a gestarse como ya un niño, empezamos a crecer en la ceremonia, empezamos a entrar en el efecto de la planta, empezamos a confrontarnos, empezamos también a crecer un poco en sabiduría digamos porque muchas veces nuestra mente se potencia mucho y adquirimos una capacidad de pensamiento muy alta, luego de venido todo eso la medicina empieza a manifestarse en todo su esplendor y nos llega una confrontación con la muerte y tenemos la decisión de morir o no morir, nos podemos entregar a la muerte, morimos, y pasamos por todo el proceso y renacemos ¿no?. Entonces vivimos todo un proceso de vida durante una ceremonia...  
(Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

El proceso de gestación, nacimiento, muerte y renacimiento es vivenciado por el individuo dentro del microcosmos que es el ritual y así éste se presenta como el espacio en que el proceso

de la vida se condensa. Este proceso involucra la vivencia de la muerte y el renacimiento. No sólo el ritual, sino también lo que Alejandro llama “la medicina”, que es el enteógeno, van a provocar en el individuo un proceso en que va a morir.

El aspecto de la muerte es bastante importante cuando hablamos de la transformación y el cambio dentro del Santo Daime, y me atrevería a decir, dentro de cualquier proceso iniciático, y más si hablamos del uso de enteógenos que vienen a menudo acompañados de experiencias límites similares a la muerte.

Cuando tomé Daime por primera vez, en la ciudad de Medellín, pensaba que iba a desencarnar a causa de la separación que sentí entre mi cuerpo y mi alma, en donde tuve la experiencia de viajar a lo que interpreto como “otros mundos”, mundos espirituales, mientras mi cuerpo físico yacía en un sofá. Cuando volví, no podía menos que sentir una gran extrañeza por encontrarme de nuevo en el mundo material. Cuando abrí los ojos dije a Inca: “Casi me muero aquí”, a lo que respondió: “Estás muriendo pero a tu vieja vida”. (Febrero 15 de 2013)

Palmer Jelensky, fardado brasileiro, de *Porto Alegre* pero residente en Medellín, relaciona el hecho de tomar Daime con el proceso de morir. Dice Palmer:

*... cada toma [de Daime] es una muerte, usted como que ensaya su pasaje [muerte]... yo creo que te hace morir, o sea desapegarse, estar o entrar en un estado de desprendimiento de todo... volver al todo (Comunicación personal, Septiembre 5 de 2014)*

Podemos iluminar las palabras de Palmer, recurriendo a Mircea Eliade (1968), quien hace referencia al renacimiento místico que se da cuando el adepto pasa de una condición vital a otra a través del proceso de la muerte. Este proceso se corresponde con el paso de una existencia profana a una existencia sagrada. Dice Eliade que a pesar de la variedad de formas y contenidos

que puedan presentar estos procesos, tienen siempre un aspecto en común: “*El acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte para la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento.*” (p.169)

Tal vez Palmer se esté refiriendo a lo mismo cuando habla del desprendimiento de todo para volver al todo. Podemos interpretar estas palabras del fardado brasileiro, como un desprendimiento de lo pasado, de lo profano, para volver al todo, es decir, a lo absoluto y numinoso.

Esta muerte del individuo implica entonces, desde la perspectiva de Eliade, el cambio de una condición profana a una condición sagrada a través de un segundo nacimiento que debe ir antecedida de una muerte en un psíquico o espiritual. El que renace es aquél que conoce, que se ha santificado porque se ha despojado de lo profano que habita en él.

El *Padrinho Sebastião* hablaba del segundo nacimiento del ser humano, del alumbramiento espiritual necesario para que éste pueda ser un hombre verdadero. Este segundo nacimiento implica que el cuerpo del ser humano pueda ser un templo limpio, para que así pueda albergar a la divinidad. Esto está en sus palabras consignadas en el libro *O Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo* (Polari, 1998), en el que el *Padrinho* dice:

*Todo aquél que no nace de nuevo no entra en el Reino de mi Padre. Es necesario que todos nazcan de nuevo ahora. Nacer en la tierra y en el cielo. Saber que usted allá es una cosa y aquí abajo es sólo la casa. Y el templo está lleno de demonio, vendedor de palomas, cambista y no sé quién más, que queda vendiendo bagatelas en nuestro templo interior. Pero estas son parábolas. Todo eso está en el cuerpo que es la casa del señor (p.178)*

El proceso del segundo nacimiento implica la expulsión de los mercaderes del templo. El *Padrinho Sebastião* habla del cuerpo de la persona como una casa, como un templo ocupado e invadido. Para el *Padrinho*, eso que la persona es “en el cielo”, es su Yo Soy, del que ya había hablado, el llamado Ser Superior que busca retomar el control del templo:

*La gente no va a penetrar en este estudio hasta descubrir también cómo llegar adonde está el Yo Soy. La dificultad es que nosotros mismos nos negamos a ser aquella Presencia, así en la tierra como en el cielo. Si nosotros somos allá, nosotros tenemos que ser aquí. Una materia, una Presencia Divina, que ustedes mujeres tienen la cara de la Virgen Soberana y nosotros los hombres, somos del Cristo. Cada hombre, cada hombre perfecto allá encima y aquí en la tierra también (Padrinho Sebastião, en Polari, 1998, p. 179)*

Si el Yo Soy representa la Presencia Divina dentro de cada individuo, éste debe esforzarse por traer esa parte sagrada dentro de él a la tierra. Así, hace un puente entre los dos mundos para que sea, “así en la tierra como es en el cielo”. En ese sentido, el Daime es un agente que se encarga de ligar los mundos, el mundo sagrado y el mundo profano para que puedan conjugarse dentro del individuo. Por eso dice el *Padrinho Sebastião* que las mujeres tienen la cara de la Virgen, y los hombres del Cristo, señalando su naturaleza divina que debe reencontrar.

Para que esa unión entre el espíritu y la materia pueda realizarse, es necesaria la muerte de lo viejo y de todo aquello que sea diferente a la pureza del espíritu, de la presencia divina dentro del individuo. Los mercaderes, símbolo de lo profano, que han ocupado el templo, han de ser expulsados para que pueda aposentarse lo sagrado.

Ese proceso de paso de un tipo de existencia a otra se presenta dentro del Santo Daime, en dos casos que podríamos denominar como ejemplares, y casi fundacionales, que son la historia de

iniciación de *Mestre Irineu* y la del *Padrinho Sebastião* que ya fueron expuestas en la primera parte de esta investigación pero que paso a recordar brevemente.

*Mestre Irineu*, antes de poder recibir la doctrina del Santo Daime, la revelación por parte de la Virgen de la Concepción, tuvo que pasar por un proceso de una semana internado en la selva, sin tener contacto con nadie, comiendo únicamente yuca sin sal. Se dice que en este tiempo *Mestre Irineu* pasó por fuertes pruebas y tuvo que afrontar tremendos terrores en la selva,.

El *Padrinho Sebastião*, la primera vez que tomó el Daime, tuvo una visión en la que luego de salir de su cuerpo físico, vio cómo tres seres tomaban cada una de las partes de su cuerpo físico, las limpiaban y las volvían a poner en su lugar, y además, sacaban unos animales, unos *bichos*, que eran los que lo estaban enfermando.

En ambos casos vemos procesos iniciáticos en los que hay un paso de una condición a otra a través de un acontecimiento que implica en un caso, un aislamiento, y en el otro, un desmembramiento. Se trata del estado que Victor Turner en su libro *El proceso ritual* (1969), retomando a Arthur Van Gennep, ha denominado como un estado de liminalidad (de la palabra latina *limen*, que significa umbral) por el que el adepto o neófito debe pasar para poder efectuar la transición de un estado a otro:

*El neófito en liminalidad debe ser una tabula rasa, una pizarra en blanco, en la que se inscriba el conocimiento y sabiduría del grupo, en aquellos aspectos que son propios del nuevo status. Las pruebas y humillaciones, con frecuencia de carácter groseramente fisiológico, a las que se somete a los neófitos representan en parte una destrucción del status previo... (1969, p.110)*

Tanto a Turner como a Van Gennep, sobre todo el tipo de ritual en el que la persona, al pasar por él, adquiere un nuevo tipo de estatus frente a la sociedad, al situarse en un nuevo rango o

condición diferente, como puede ser, el nombramiento de un nuevo jefe en un grupo o la consagración de un sacerdote.

Dentro del universo ritual del Santo Daime, existen algunos rituales que podríamos denominar como rituales de paso en el sentido de que el individuo transita de una condición a otra en cuanto a su estatus o posición frente a una comunidad. Está el *fardamento*, en que la persona toma la farda o uniforme, es decir, pasa a formar parte oficialmente del Santo Daime, y están también el bautizo y el matrimonio.

Concibo al Santo Daime como un conjunto de ritualidades que constituyen un sistema que en su conjunto busca modificar la condición vital del individuo. No es un solo ritual, sino un conjunto de rituales articulados los que van a generar la transición de la existencia profana a la existencia sagrada. Este cambio, además, no se dará necesariamente en el ámbito de la posición social del individuo o su función dentro de una comunidad, sino que se trata de una transición en la condición interna del individuo, de su condición ontológica que va a mutar a través de los procedimientos rituales y sus elementos.

Este proceso de mutación, además, si bien puede venir en ocasiones del cambio espontáneo como es el caso, por ejemplo, del *Padrinho Sebastião* que quedó de inmediato curado después de una sesión de Daime, casi siempre se trata de un proceso largo y trabajoso en el que la persona se debe despojar de aquello que no es divino.

No todos lo logran hacer, pero el camino está trazado en el trabajo ritual que marca el derrotero para realizar el proceso de transformación, de transmutación, que se parece en ocasiones al trabajo del alquimista que no espera el surgir espontáneo de su obra, sino que trabaja arduamente en ella para que se realice. La idea de la transformación paulatina a través de los diferentes

rituales, aparece en la tesis de maestría de Clodomir Monteiro da Silva, *O Palácio Juramidam: um ritual de transcendência e despoluição*, - el palacio *Juramidam*: un ritual de trascendencia y descontaminación – (1983). Para el autor:

*Cuanta más autodisciplina y sumisión a los trabajos en la espiritualidade más se devela y se corrige el espíritu. Así podemos considerar el proceso ritualístico como camino indispensable para la penetración, conocimiento, a través de trabajos siempre más profundos, de los diversos y complejos planos evolutivos del astral. (p.72)*

Se trata del trabajo de transformar la existencia, de sacralizarla, en este caso, mediante un procedimiento metódico, mediante un *estudo fino*, trabajando con firmeza, educando el cuerpo y el espíritu para poder incorporar el conocimiento divino y vivir realmente la experiencia de ser un templo en la tierra en donde habite lo sagrado, lo numinoso.

### **5.1. La función del ritual**

*El Daime es enérgico, vigoroso, fuerte. Pero no es violento. Es la misma fuerza de la selva, de la naturaleza, que para mí, es fuerte, pero no es violenta, no quiere dañar, sólo sigue su curso, como un río, arroyando todo lo que no es semejante a su naturaleza. (Diario de campo, Enero 20 de 2015)*

Si el ritual es el microcosmos en el que la vida del individuo se ve condensada, y es por eso que allí mismo, en el ritual, que su vida entera es también susceptible de ser transformada. Ya he señalado que dicha transformación está relacionada con el proceso de muerte y renacimiento espiritual. Dicha muerte implica que el individuo sea despojado de todo aquello que era anteriormente, que se convierta en una *tabula rasa*, para posteriormente poder asimilar su nueva condición existencial y ontológica.

Tal vez el más ligado a este proceso de muerte psíquica y espiritual dentro del Santo Daime, provenga del uso de la ayahuasca o del Daime, un enteógeno capaz de producir en el individuo una experiencia de crisis interna. Son interesantes en este aspecto los descubrimientos y reflexiones del investigador Josep Maria Fericgla, publicados en su texto *Al trasluz de la ayahuasca (1997)*. Fericgla recurrió a la técnica del electroencefalograma (EEG) para estudiar a las personas bajo los efectos de la ayahuasca.

El autor narra que consultó pudo notar que cuando el cerebro está bajo el efecto de la bebida enteógena, tiene un comportamiento similar al que tienen los cerebros de los adolescentes en este mismo tipo de estudios. Frente a esto, apunta el autor:

*Tal similitud entre los EEG obtenidos bajo el efecto de la ayahuasca y los registrados en la adolescencia, a mi modo de ver, tienen un importantísimo factor común: el intenso proceso de adaptación del sujeto vivido en forma de importante crisis de reajuste cognitivo (1997, p. 103)*

Fericgla hace un énfasis en la función del enteógeno en cuanto agente que permite y estimula los procesos adaptación al medio, mediante la crisis de las estructuras psíquicas y un posterior “reajuste cognitivo”, que involucra la integración de un nuevo modelo de pensamiento y conducta.

Considero esta experiencia de crisis a la que se refiere el autor como equivalente al proceso de muerte espiritual se presenta ante el individuo como la pérdida de aquello que consideraba ser hasta el momento. Implica la des-identificación con el ego y la desestructuración de la personalidad. Hay una pérdida transitoria de la identidad, y una sensación de haber entrado en un estado embrionario, anterior a la formación de los referentes de personalidad.

Por tanto, se trata de un proceso azaroso en el que la persona se ve sumergida dentro de un viaje en medio de lo desconocido. Dentro de este complejo escenario, el ritual se muestra como una guía de ruta que permite dar una seguridad, un norte a dicho proceso de transformación. Para que el ajuste del que habla Fericgla se haga, debe haber un nuevo patrón al que el individuo se adhiera, y ese patrón, a mi modo de ver, si bien es transmitido en buena parte por la misma bebida que como ya se vio, habla y enseña por medio de la *miração*, para el caso del Santo Daime viene dado por la totalidad de la estructura ritual en la que el uso del enteógeno se inserta.

Podemos decir que si bien por un lado hay un proceso que va en negativo, en el sentido de que busca anular o al menos cuestionar lo que ya había mediante el autoexamen y la confrontación interna, incitando en muchas ocasiones a la limpieza a través de las diferentes formas ya he mencionado, también existe un proceso que va en positivo, en el sentido de que busca crear unas nuevas pautas que reemplacen a aquellas que fueron eliminadas o por lo menos debilitadas en una primera instancia.

El ritual presenta un orden en medio del estado modificado de consciencia producto del uso del enteógeno. Al mismo tiempo que lo ordena, lo potencia y lo dota de sentido y dirección. Para Alejandro Sanzón, el ritual es una herramienta clave para poder trabajar de manera correcta con los enteógenos.

Alejandro habla del enteógeno como un río y la fuerza de su corriente de agua, y el ritual como el cauce que hace que el río fluya hacia una dirección determinada de acuerdo con el propósito que el ritual tenga. Si el agua no tiene un cauce, señala Alejandro, se va a expandir y va a formar un charco:

*... cuando lo tomamos [El enteógeno] así porque sí sin ningún sentido, sin ninguna ceremonia, es un flujo de agua que viene y se expande. ¿Y qué pasa cuando el agua fluye así no más? se empieza a encharcar, se vuelve un pantano; se pudre y se muere. (Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

Este cauce energético resulta al concentrar la mente y la energía de todos los presentes en un solo propósito, aprovechando así de una mejor manera lo que Alejandro llama “la virtud curativa” de la planta:

*...el ritual, la ceremonia, es el cauce de ese flujo energético que nos permite aprovechar todo lo que está pasando porque todo tiene un sentido, tiene un propósito, tiene un para qué, tiene un enfoque que canaliza la virtud curativa y la pone exactamente donde tiene que ir. (Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

El ritual permite que el enteógeno funcione de acuerdo a un sentido y una intención que va a canalizar el potencial energético que tiene en una determinada dirección. Permite una unidad de propósito entre los participantes, y por ello, es también una forma de vivir colectivamente la experiencia del estado modificado de consciencia de acuerdo con un patrón preestablecido.

Esto es especialmente cierto en el caso del ritual del Santo Daime en el que, como ya se ha visto, la experiencia enteógena es particularmente controlada, en un contexto ritual bastante meticuloso en el que casi todos los aspectos son premeditados y de alguna manera estandarizados.

Los himnos, el baile, los instrumentos, las oraciones, van guiando el viaje en un sentido colectivo. En el Santo Daime, no existe la figura del oficiante exclusivo de una ceremonia, sacerdote o chamán quien vaya a realizar el trabajo ritual mientras que el resto son espectadores pasivos. En este formato ritual, el trabajo es elaborado por todos, y si bien hay unos cargos y

algunas personas con una mayor responsabilidad frente al desarrollo del ritual, en éste todos son llamados a trabajar y participar activamente mediante el canto, el baile y las oraciones.

Este enfoque generado por el ritual no solo va a permitir que el individuo tenga su mente concentrada en todo momento y no se disperse, sino que también va a permitir que se genere una corriente energética a partir de la concentración mental de todos en un mismo propósito, en un mismo canto o en un mismo silencio.

Esta corriente de fuerza, además, va generando a partir del movimiento, a partir del canto del himno, una corriente de energía que va trabajando, va triturando, todo aquello de lo que los presentes necesitan limpiarse. Es la máquina transformadora de la que habla Inca Ramírez.

Se trata del acto de transformar, mediante la limpieza, depurar la materia sutilizándola. Al acto de depurar se le llama dentro del Santo Daime, *apurar* o *apuração*. El ritual Daimista cumple la función de *apurar* a las personas que se acerquen a él, en el sentido de que va a limpiarlas de todas sus impurezas.

*Estou aqui eu vim para apurar*

*Estou aqui, estou vendo balançar*

*Tenho os olhos bem abertos*

*Não me deixo enganar*

Estoy aquí yo vine para depurar

Estoy aquí, estoy viendo balancear

Tengo los ojos bien abiertos

No me dejo engañar

Himno *Eu vim para apurar*, Himnario *Caboclo Guerreiro*, Ofertado a *Manuel Corrente* por

*Beto*<sup>54</sup>

El trabajo daimista es un gran *apurador* o depurador de elementos profanos, contrarios a lo divino. La bebida con su efecto purgativo y de limpieza, sumado a la energía generada por las dinámicas del trabajo, va a ir tomando los elementos que deben ser transformados, y los va a someter a un proceso que podríamos comparar con el del pilón en donde se quiebra el grano. Dice una diversión de Mestre Irineu:

*A Rainha me mandou, pra pilar*

*Eu passar aqui cantando, pra pilar*

La Reina me mandó, para pilar

Yo pasar aquí cantando, para pilar

*Pra Pilar*, Diversión de Mestre Irineu.

La energía, la corriente generada por el ritual dentro de esa brecha en el espacio y el tiempo a través de las acciones rituales, a través de una disposición espacial, de una estructura física y energética, va a comportarse como un pilón que quiebra todo aquello que debe quebrar para producir la sutilización de la materia, la *apuração* de los elementos toscos que habitan en el cuerpo y en el alma del individuo. Reflexionaba en la *Colonia Cinco Mil*:

---

<sup>54</sup> Un himno ofertado es un himno “dedicado” a una persona determinada. Lucas Kastrup, en su artículo denominado, *Os hinos são presentes: algumas considerações sobre a oferta de cânticos no Santo Daime* – Los himnos son presentes: algunas consideraciones sobre la oferta de cánticos en el Santo Daime- (s.f), que se trata de himnos que se dan como presentes a las personas. Así como existen himnarios con himnos recibidos por una persona, también existen himnarios de himnos ofertados (Kastrup, s.f., p. 13), como es el caso del himnario *Caboclo Guerreiro - Caboclo guerrero-*, compuesto por himnos ofertados a *Manuel Corrente* o *Võ Corrente* - Abuelo Corrente -.

*La maraca, el baile, el canto, la limpieza inducida por la acción de la ayahuasca, van aflojando las oscuridades que finalmente son entregadas al cruzeiro, o expulsadas en el alivio.*

*No sé a ciencia cierta a dónde van las oscuridades, pero sé que ciertamente estas son trabajadas allí, bien sea que sean expulsadas o transformadas, por medio de los mecanismos que el ritual emplea para generar una acción de limpieza o purga a nivel físico, emocional, mental y espiritual del individuo.*

*Eso sí, ninguna transformación es gratuita, el individuo tendrá que pasar por una serie de pruebas. Tendrá que ver y reconocer sus oscuridades, aquellos elementos que no permitan una armonía plena en su manifestación terrestre. No sólo tendrá que verlos, sino que además tendrá que TRABAJAR con ellos, transformándolos o expulsándolos, corrigiendo sus comportamientos y actitudes, esforzándose por pasar por encima de ellos, reconociéndolos y entregándolos a esa corriente de energía que está funcionando en aquél espacio, que el movimiento incesante de aquella maquinaria genera, de un lado hacia otro, como si fuera una máquina que va triturando las cosas. (Diario de campo Enero 5 de 2015)*

La persona entrega su oscuridad al *cruzeiro*, en el centro mismo del espacio sagrado, el *axis mundi*, el eje del mundo, puente entre las dimensiones y los mundos, que hace posible la renovación de la materia y su sostenimiento.

El trabajo es una obra de transformación. La labor en este caso es la ejecución del ritual con todo lo que esto puede involucrar. Sólo trabajando puede el individuo nacer de nuevo. El ritual permite la limpieza del templo para que pueda sentarse la esencia divina en el trono que es la persona. Feliciano Silva expresa esta misma idea cuando dice:

*... soy la sala y soy el trono para mi Mestre conversar. Entonces tiene que estar siempre con su trono listo, limpio para su Mestre, que es para nuestro Dios llegar ahí. Para que el Padre se sienta a voluntad... si usted está con su trono ocupado usted no va a conseguir, él va a llegar pero está ocupado, va para otro lado. Pero si usted con los himnos allí consciente cantando los himnarios, entonces él llega, y el trono está organizado, el trono está limpio. (Comunicación personal, Enero 23 de 2015)*

En las palabras de Feliciano está además la idea de que el himnario es el agente que va a permitir que cuando “el Padre”, es decir, lo numinoso, lo sagrado llegue, el trono no esté ocupado, que esté organizado y limpio para que pueda sentarse libremente.

¿Qué es aquello que ocupa el trono? Es lo que impide u obstaculiza la llegada de lo sagrado, la sacralización de la existencia. Puede ser, a un nivel concreto, ciertos comportamientos, actitudes, pensamientos o sentimientos que la persona tenga. O pueden ser seres, espíritus que habitan dentro del individuo y que están asociados a dichos comportamientos.

Se busca que el individuo pueda ser liberado de esos elementos comportamentales y psíquicos, así como de esos espíritus que ocupan el trono de su ser e impiden sacralizar la existencia. Se concibe que estos espíritus que habitan dentro de las personas, y encarnan cualidades negativas o indeseable, son seres que necesitan luz, que al igual que las personas que están allí, necesitan limpiarse, iluminarse, en otras palabras, doctrinarse. Explica Inca de la siguiente manera la relación del concepto de doctrinar con aquellos espíritus:

*¿Cómo doctrina el Daime? A través de los himnos, tú lo tomas y vas cantando eso y te vas doctrinando tú. Consideramos nosotros que cada persona tiene como una legión de espíritus que la acompañan, puede ser relaciones de otras vidas, nuestros guías, nuestros guardianes, personas que por X y Y motivo en otros momentos pues se relacionaron con nosotros y nos*

*acompañan, pueden ser seres de vicios, seres de mentira, de lujuria, ¿no? Que son manifestaciones en esta materia de algún modo en esa guerra espiritual que se está librando.*

*Se la devuelvo, aunque no le guste, entonces hay muchos espíritus que están como perdidos, que no saben que se murieron, o que tienen miedo de ir a la luz, o están engañados por otros seres del inframundo para quedarse allí, entonces a medida que nosotros nos doctrinamos ellos también van recibiendo esa información y el trabajo mediúmnico, es un trabajo de caridad, donde a través de nosotros, de nuestro cuerpo, de nuestro esfuerzo, esos espíritus pueden tener acceso, sea a la medicina, sea esas informaciones, y también nosotros iluminamos esos seres, estamos todos aquí para iluminarnos, que a final de cuenta solo estamos aquí para recordarnos que somos uno con el padre, pero en ese proceso vamos limpiando, vamos entendiendo nuestras cositas, y así también estos espíritus, pues eso es básicamente, como pasar esas informaciones y así te doctrinas y los doctrinas. Es como utilizarnos al revés porque ellos nos utilizan para hacer sus cosas aquí, y pues entonces nosotros le devolvemos la pildorita, entonces ahora yo tomo Daimé y ahora le toca a usted doctrinarse también (Comunicación persona, Agosto 22 de 2014)*

Resulta pues, que así como aquellos espíritus personifican elementos psíquicos, llamándoseles “seres de vicios, seres de mentira, de lujuria”, inducen en la persona ciertos comportamientos, influenciando desde el mundo astral el mundo material, en este caso, mediante el ritual, la influencia va a ser inversa, es ahora el cuerpo físico el que se va a constituir en un vehículo que va a permitir que desde el mundo material, estos seres sean doctrinados, iluminados.

Estos seres que están habitando dentro de las personas, ocupando el trono que debería ocupar lo divino, lo sagrado, deben ser doctrinados a través del mismo cuerpo que están ocupando. Son doctrinados por la transmisión del mensaje de los himnos, y por la ejecución general del ritual. Así, cuando una persona se doctrina a sí misma, también doctrina el conjunto de espíritus que con él anda.

Si bien puede decirse que en todos los trabajos hay una doctrinación de las personas y de los espíritus, hay ciertos tipos de rituales, propios de la línea del *Padrinho Sebastião*, especialmente destinados para la doctrinación de los espíritus. Estos son, el trabajo de cura, el trabajo de San Miguel, y el trabajo de *Mesa Branca*. En estos trabajos es permitida la manifestación de estos espíritus, que pueden manifestarse a través de los cuerpos de las personas mediante la palabra, presentándose directamente, o en ocasiones se manifiestan mediante gesticulaciones o actos aparentemente descontrolados. La intención es que mediante el canto el espíritu se doctrine y se ilumine. También se les suele dar Daime, que se cree que el espíritu puede tomar a través del individuo.

Durante un trabajo de San Miguel, el día Septiembre 27 de 2014, en la iglesia *Céu Córdor-Águia*, presencié una escena con una persona “incorporada” o “actuada” por un espíritu. Es posible que el espíritu en cuestión estuviera ya dentro de la persona o que estuviera en el ambiente, pero se manifestara a través del cuerpo de este individuo.

Inca Ramírez se acercó a la persona y le dio un trago de Daime. Se dice que ese Daime no lo tomará el sujeto físico, sino que tomará el espíritu que se está manifestando a través de ese cuerpo. Acto seguido comenzó a trazarle cruces en su frente y en su pecho, esto con el fin de iluminar aquél espíritu manifestado en el cuerpo del participante. Mientras tanto, las personas iban recitando el padrenuestro en portugués. Luego, Inca comenzó a pasar por su cuerpo unas ramas de ruda. Durante el resto del trabajo, Inca estuvo hablando con el espíritu a través del cuerpo de esta persona. Lo que hablaron, quedó entre ellos.

La doctrinación de los espíritus no siempre se manifiesta de manera tan evidente, pudiendo ser también que se haga de una manera sutil y silenciosa, a un nivel interno en el que la persona

experimentada, doctrine al espíritu o entidad a través de su propio cuerpo y energía, por medio de los himnos o del Daime.

Estos espíritus son de diferentes tipos. Ya se ha hablado de los *bichos*, espíritus asociados a comportamientos indeseables y de los *zombeteiros*, que son espíritus burlones. Inca habla en el extracto citado de seres del inframundo, que pueden ser demonios, y también habla de espíritus de personas que no saben que murieron, que no han encontrado la luz o que “están engañados por otros seres del inframundo para quedarse allí [en el inframundo]”, como dice Inca.

Estos espíritus tienen una influencia en el comportamiento de las personas, y de la misma manera, a través del Daime, del trabajo ritual, la persona puede tener una influencia sobre ellas. Se doctrina a través del ritual y a través de la bebida. No debemos olvidar que la bebida enteógena, el Daime, es concebida como un ser de luz que entra en el cuerpo de las personas para limpiar e iluminar. De alguna manera, se espera que el Daime haga en el espíritu o entidad astral, lo mismo que hace en el individuo encarnado, es decir, limpiarlo e iluminarlo. Al mismo tiempo recibirá la información contenida en el ritual, es decir, se doctrinará.

Enteógeno y ritual funcionan en conjunto para hacer una limpieza de los individuos. Se limpia de todo aquello que no es igual a la doctrina que está contenida en los himnos y expresada en el ritual. El individuo debe amoldarse a dicha doctrina, y para ello, es necesario que se amolde al orden que propone el ritual.

Podemos decir, basándonos en las ideas de Eliade (1967), que cuando el individuo se adapta al orden ritual, está viviendo en sí la victoria del Cosmos sobre el Caos, la inserción de lo sagrado en lo profano, y está reactualizando la creación del mundo sacralizando su propia existencia.

El ritual permite que la fuerza del enteógeno sea canalizada en un cause determinado, e impone un orden colectivo en medio de la experiencia del estado modificado de consciencia. Se encarga el ritual, a su vez, de generar una corriente de energía que va a encargarse de transformar los elementos que los individuos van sacando.

El ritual es, por otra parte, el principal contenedor de lo que se conoce como la doctrina vehiculizada a través de los himnos y de las dinámicas rituales. El ritual sirve entonces para doctrinar a las personas, que son un espíritu encarnado, y a toda la corte de espíritus que la acompañan. Esta doctrina se corresponde al nuevo patrón de orden, las nuevas instrucciones de vida que el individuo está llamado incorporar después de haber pasado por la crisis de los antiguos patrones de pensamiento y conducta.

La idea del ritual como portador de una doctrina que busca insertarse en los seres, es decir, *doutrinar*, nos recuerda a las reflexiones, ya citadas, de Victor Turner, cuando dice que el ritual funciona como un medio de expresión de las verdades esenciales, que se instauran en la mente del individuo a través de los actos repetitivos (1967, p. 5-6).

Para el caso del Santo Daime, dichas verdades esenciales están insertadas en el himno con su letra y melodía, y en la estructura ritual con sus normas, vestiduras, bailes, y demás dinámicas que involucra, que además de mostrar patrones repetitivos, tienen el carácter de ser, por decirlo en términos daimistas, elementos recibidos desde el mundo espiritual. Son concebidos como presentes venidos del cielo, a modo de revelación. En ese sentido, las verdades esenciales transmitidas por el ritual daimista, son producto de una hierofanía, de una manifestación de lo sagrado en el mundo.

La ayahuasca es conocida por aumentar la sensibilidad de la persona, agudizando su comprensión del mundo y de sí mismo. Fericgla (1997), apunta que la ayahuasca permite una penetración más profunda en los elementos simbólicos:

*Es bajo los efectos del enteógeno que los lenguajes mitopoyéticos (...) revelan su profundidad semántica y su capacidad sinérgica para los sentidos: olores, colores, sonidos, contenido conceptual... (1997, p. 33)*

El enteógeno entonces, se convierte en una herramienta que permite el acercamiento al mensaje sagrado, e incorporar la verdad proveniente de lo numinoso que se encuentra en el ritual. Incorporar dicho mensaje es dotar de sacralidad la vida individual y colectiva que a fuerza de repetición y poco a poco va ingresándose en la vida de la persona. El ser humano religioso, dice Eliade:

*... no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existe realmente. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser... (1967, p. 60)*

Pero esa plenitud del ser involucra un trabajo paulatino de entrega a la estructura ritual que a su vez es una expresión de lo sagrado en el mundo, del orden cósmico. Implica la continua corrección del individuo y el cumplimiento de aquello que el individuo aprende durante el ritual. Para que el orden ritual pueda ingresar en el individuo, éste debe saber rendirse, entregarse a esta estructura que se le presenta, a un mismo tiempo, como hierofanía y como puente hacia lo numinoso.

## 5.2 Ritual y vida cotidiana

*Eu tomo Daime para ver os meus defeitos*

*Eu tomo Daime é para eu me corrigir*

*Não tomo Daime para me engrandecer*

*Porque o grande é Jesus e esta aqui*

Yo tomo Daime para ver mis defectos

Yo tomo Daime es para yo corregirme

No tomo Daime para engrandecerme

Porque el grande es Jesús y está aquí

Himno *Eu tomo Daime*, himnario *O livrinho do apocalipse, Padrinho Valdete*

Hasta el momento he hablado del ritual que mediante sus diferentes elementos contribuyen a una sacralización de la existencia, en el sentido de facilitar el paso de una vida profana a una vida sagrada mediante una purificación del ser y mediante el acercamiento a ciertas verdades perennes transmitidas a través del ritual. Se trata del morir a lo viejo, y renacer de acuerdo a un cierto patrón de orden propuesto por el ritual y contenido en aquello que denominamos doctrina.

Ubicarse definitivamente en una esfera sagrada, nacer de nuevo, permitir que aquél Yo Soy del que habla el *Padrinho Sebastião* pueda ocupar el trono dentro del ser humano; hacer de su cuerpo y su mente un templo limpio, libre de mercaderes, se constituyen en los objetivos de lo que se muestra como camino místico de purificación y limpieza.

Sin embargo, este proceso que en ocasiones pareciera suceder en un plano netamente espiritual, tiene su contraparte a un nivel práctico e involucra elementos como la salud, las relaciones con los otros seres humanos, y la forma en que la persona lleva su vida cotidiana.

El ritual daimista, recordemos, con su estructura meticulosa, y con los diferentes elementos que exige del participante, quien debe estar pendiente de muchas tareas a un mismo tiempo, concentra la energía de la persona en el aquí y el ahora. En ese sentido, no permite que la atención de éste se distraiga o que se pierda en las imágenes producidas por el efecto de la bebida enteógena, sino que exige de éste una coordinación entre la *miração* y la ejecución del ritual en un nivel terrestre. De esta manera la persona tiene que estar presente en varios lugares a un mismo tiempo, teniendo que estar a un mismo tiempo, por decirlo de alguna manera, en el cielo y en la tierra.

Parece ser que el ritual obliga a que la persona no olvide nunca la atención a su vida terrena, como lugar de aprendizaje espiritual. El ritual exige de la persona una serie de cualidades que ésta debe aprender a aplicar en su vida cotidiana, y en esa medida, podrá realmente generar un cambio en su vida y lograr una sanación.

Cuando se describieron los que considero los dos trabajos principales dentro del Santo Daime, el trabajo de concentración y el trabajo de himnario, se mencionaron varias cualidades que el individuo debe desarrollar para poderse desenvolver armoniosamente durante el trabajo.

La persona debe tener firmeza y fuerza para aguantar hasta el fin del trabajo haciendo su parte, cantando y bailando, rompiendo los límites impuestos por su cuerpo o su mente. Debe además, desarrollar la concentración, la atención en lo que está haciendo, para no cometer errores que puedan perturbar la corriente de energía generada por el trabajo. Debe la persona ser respetuosa y

humilde frente a las dinámicas del ritual, evitando exaltarse. Ha de velar por el orden y la limpieza tanto del espacio como de su propio cuerpo. Debe ser fuerte y activo, a un mismo tiempo que educado, sutil y silencioso. Debe saber mezclar la seriedad del trabajo que se está haciendo, con la alegría propia de un festejo. Debe siempre *caprichar*, buscar hacer todo con perfección, como dice el himno de Mestre Irineu:

*Sou filho desta verdade*

*Eu devo caprichar assim*

*Caprichar eternamente*

*Para nunca ser ruim*

Soy hijo de esta verdad

Yo debo *caprichar* así

*Caprichar* eternamente

Para nunca ser ruin

Himno *No brilho da lua branca*, himnario *O Cruzeiro*, Mestre Irineu

Estas cualidades deben pasar a formar parte de la vida del individuo. Así como el ritual es reflejo de la cotidianidad de la persona, también es la posibilidad para que la persona logre modificar dicha cotidianidad, incorporando las cualidades que se necesitan durante el desarrollo del trabajo y de las que hablan los himnos.

Cuando se habla con las personas acerca de la vivencia, del cambio que representó para sus vidas el haber pasado por la experiencia ritual del Santo Daime, se evidencia una tendencia a percibir una mayor organización en la vida, una mayor capacidad para afrontar las dificultades cotidianas, una mayor disciplina y firmeza.

Esto aparece, por ejemplo, en el relato de Palmer Jelensky, cuando me habla de los cambios que implicó para su vida el haber conocido al Santo Daime. Palmer da importantes claves para comprender el proceso de transformación generado por el ritual del Santo Daime:

*...tomar Daime me hizo muchos cambios en la vida: tener más claridad, más disciplina, mi vida fue cambiando. Hice una familia, otros valores... como consciencia, disciplina, firmeza, paciencia, y consciencia, mucha, como que cada toma es usted levantando su consciencia muchos años luz, usted viaja en cada toma no sé... es un eón que pasas de conocimientos y son tantos que para usted lograr ponerlos en práctica en la vida real es muy duro. Estar siempre consciente es una tarea muy ardua, estar siempre consciente de quién eres, dónde estás, de dónde vienes, para dónde vas. Por eso da esa firmeza, esa consciencia, esa constancia, ese desprendimiento también. (Comunicación personal, Septiembre 9 de 2014)*

Palmer habla de varias características y cualidades que adquirió en el Daime, y que fueron cambiando la manera en que llevaba su vida. Habla de la firmeza y disciplina que adquirió allí, pero también menciona otros elementos como la claridad, la paciencia y el desprendimiento.

Para Palmer, el Daime significa un acelerado viaje de conocimiento, que en su abundancia y complejidad, resulta luego una difícil tarea para aplicar en la cotidianidad. De alguna manera, sintetiza ese viaje de conocimiento en la lección de estar consciente. Ser consciente de dónde se viene y para dónde se va, y en donde se está en el momento presente.

Varios de los elementos mencionados por Palmer se corresponden con las cualidades que como ya se ha visto, se pide de los participantes del trabajo ritual del Santo Daime. Pero llevar eso que en el trabajo se aprende a la práctica no es fácil. Requiere del esfuerzo y el compromiso de la persona. Ésta tiene que trabajar con firmeza para poder plasmar en su vida diaria las cualidades y

los principios que vaya aprendiendo durante el trabajo y con los himnos. En la medida en que la persona se acopla al orden de la doctrina, va profundizando su estudio dentro del Santo Daime.

La firmeza que desarrolla en el trabajo, debe llevarla luego a su vida cotidiana. La atención al presente que la persona debe tener durante el ritual, debe ser también la atención que se debe tener mientras realiza actividades como cocinar o conducir. Quien aguanta el trabajo del Santo Daime, en muchas ocasiones pesado, y logra atravesar sus dificultades, podrá luego afrontar de una manera más sencilla las dificultades que le imponga la vida.

Esa fortaleza necesaria en los trabajos que luego va a verse reflejada en la vida cotidiana del individuo, se ve como una cualidad incorporada a partir de la vivencia de una experiencia ritual. Esto se evidencia también en las palabras de Mariana, quien me dice lo siguiente:

*...que se llame trabajo quiere decir que es igual que la vida, para mí la vida es como un trabajo, un proceso constante de aprendizaje en el cual toca como mantenerse y sostenerse y ser muy fuerte. El Daime me ha enseñado mucho eso, como de la fortaleza y de cuan fuertes podemos llegar a ser y que es decisión de nosotros si nos entregamos por ejemplo a un dolor de estómago o si nos queremos mantener cantando y firmados. Entonces yo creo que básicamente ha sido eso (...) poder mirar ese trabajo como toda esa organización y todo ese esquema, mirarlo también en la vida cotidiana, que realmente es aplicable a lo cotidiano, y que toca esforzarse y que toca, em... toca fluir sobre todo, que toca fluir con la dinámica que se está viviendo en el momento.*

*A mí el Daime me ha enseñado mucho eso de la fluidez, por ejemplo yo entendí que las mirações no me llegaban porque siempre estaba buscándolas, siempre estaba esperándolas, entonces el primer aprendizaje que me entregó el Daime fue ese, fue fluir simplemente, entregarme y no estar esperando nada, y así, así es como funciona todo en la vida para mí (...) es precisamente eso lo que enseña el Daime, a fluir con lo que hay, con lo que se está viviendo en el momento,*

*independientemente de que yo quiera acostarme o no, sino intentar estar lo más firmado posible y disfrutar lo que se está haciendo sobre todo, disfrutar el baile, disfrutar los cantos...*  
(Comunicación personal, Septiembre 4 de 2014)

Al igual que Palmer, Mariana también habla de una fuerza y una firmeza proveniente de la experiencia ritual con el Santo Daime, y además, habla de la lección que encontró de fluir, que ella interpreta como una manera de adaptarse a las exigencias del momento e incluso disfrutar de ellas; si el momento exige bailar, entonces entregarse a la dinámica del momento disfrutándola, así de alguna manera se sienta el deseo de descansar acostándose.

El carácter activo que tiene este ritual, sobre todo cuando hablamos del trabajo de himnario bailado, pide en las personas una actitud alerta y enérgica que rompe con la inercia en la vida de la persona.

La enseñanza durante cada trabajo puede variar de una persona a otra de acuerdo a sus necesidades. Lo que hará el Daime, en la unión del enteógeno y del diseño ritual, es nivelar a la persona, equilibrarla, guiándola por los aprendizajes que necesite de acuerdo a sus circunstancias. El repertorio temático de los himnos es bastante amplio y toca diversos temas, de manera que a cada persona le pueden llegar mensajes diferentes.

En ocasiones, el Daime pide a la persona un cambio total en su vida; abandono de amistades, de relaciones, de hábitos. El relato de María Villa, quien conoció al Santo Daime cuando la iglesia *Céu Cóndor-Águia* funcionaba en una finca en Guarne, a las afueras de Medellín, es bastante ejemplar en cuanto a lo que podemos llamar, las sugerencias del Daime de mudar de vida:

*...había cambiado todo lo que venía construyendo durante mucho, lo lugares que frecuenta, las amistades, pues porque el Daime me decía que tenía que cambiar todo mi estilo de vida, que me*

*tenía que alejar prácticamente de todas las personas que conocía, y yo decía: ¿pero cómo me voy alejar? (Comunicación personal, Septiembre 19 de 2014)*

Las palabras de María revelan el papel del Daime como profesor, como espíritu que una vez dentro de la persona, le instruye y le enseña, y el cambio, a veces radical, que pide a quien se acerca a él. El cambio interior, en la psique del individuo, debe ir acorde con un cambio en lo externo también. Puede que la persona necesite cambiar el ambiente con el que interactúa. Puede suceder, como sucedió en mi caso, que llegue una “sugerencia” de buscar una casa en el campo, o como sucedió en el caso del *Padrinho Sebastião*, la orden –porque también es una orden-, de abandonar la ciudad y migrar hacia la selva.

El proceso de la muerte implica la renuncia no sólo de ciertos elementos del pensamiento, el sentimiento o los comportamientos, sino también el abandono de ciertos elementos concretos, como las amistades en el caso de María, o también un cambio, por ejemplo, en el modo de vestir como fue el caso también de María, quien recibió además la orden o sugerencia de salir de casi todas las prendas que tenía en el momento.

El Santo Daime es una escuela de formación del ser en su totalidad. Quien ingresa en ella comienza a formarse en una ciencia en la que es la persona misma la materia de estudio y el lugar en donde se va a evidenciar los resultados del esfuerzo que el estudiante ponga.

Cada trabajo es el equivalente a un aula de clase en el que la persona va a aprender principalmente sobre sí misma. Se va a revisar y se va a examinar. Va a mermar lo que está de más y a aumentar lo que está de menos, fortaleciendo aquellas áreas de su ser que necesitan ser fortalecidas para poder retomar el orden.

Si bien alguien podría necesitar en algún momento ser alertado, activarse, aplicar fuerza, en otros casos, enseña a pisar con calma y suavidad. El Daime es la paz y la fuerza de la naturaleza, el equilibrio perfecto del girar de los planetas. Durante el trabajo de *São Sebastião* de 2015, aprendí algo acerca de la calma mientras bailaba en aquél ir y venir de la marcha. Escribí después en mi diario de campo:

*En un momento sentí que algo dentro mío quería bailar rápido, y como que empecé a bailar muy fuerte, con mucha energía, pero algo dentro mío me iba como deteniendo. Yo veía que en realidad el himno y el baile iban un poco más despacio de lo que mi actitud dictaba. Así que me calmé y me conformé con el dictado del himno, que en ese momento era de calma.*

*Comencé a bailar más despacio, y encontré un gran placer en bailar así, con mucha calma, como caminando pero de un lado para otro, yendo y viniendo, en un vaivén que me enseñaba cómo caminar la vida; con calma pero con fuerza, con amor, y con concentración, con cada paso bien puesto y consciente, pero con soltura, sin tratar de forzar las cosas, sin ir contra la corriente, sin tratar de modificar los ritmos que la vida pueda poner para un momento u otro, sino al contrario, siguiéndolos, acompasándose, uniéndose al paso, confiando en ese ritmo. (Diario de campo Brasil, Enero 23 de 2015)*

Aprender a bailar es aprenderlo todo en la vida. El baile me estaba hablando del ritmo de la vida, de mi actitud frente a ella. Aquél baile me obligaba a amoldarme a un ritmo, a una corriente colectiva de movimiento con la que mi cuerpo y disposición mental debían estar acordes. Aparece de nuevo descrito en mi diario de campo la noción de la entrega a las condiciones del trabajo, a lo que el ritual está proponiendo en el momento. Unirse al orden del ritual es unirse al orden del cosmos.

El paso que debe dar la persona para entrar a vivenciar realmente la ciencia que se estudia en el Santo Daime, ese estudio fino que se vale del mundo físico para trabajar en lo espiritual, es el de llevar a la práctica todo aquello que aprende en el trabajo a través de sus diferentes elementos y de los himnos. Si no hay un efecto sobre la vida cotidiana de la persona, la transformación no se va a efectuar. Es necesario que la persona modifique su conducta en el diario vivir.

### **5.3 Un camino de sanación**

Desde que *Mestre Irineu* comenzó aquello que actualmente conocemos como el Santo Daime, o simplemente Daime, los asuntos ligados a la salud, a la sanación, han estado bastante presentes. Tanto *Mestre Irineu* como el *Padrinho Sebastião* fueron conocidos también como grandes curanderos, y sus historias tienen siempre el asunto de la curación en medio.

Si retomamos la historia de *Mestre Irineu*, relatada en el libro *Eu venho de longe* de Mac Rae y Moeira (2011), vemos que lo único que éste pidió a la virgen de la Concepción cuando ésta se le presentó y le ofreció cualquier cosa que él pidiera, fue que lo convirtiera en un gran curandero. La virgen aceptó su petición, y le dijo además que dentro de esa bebida, dentro del Daime, ya estaban contenidos todos los remedios. En otro relato, que Inca suele narrar antes de comenzar las sesiones, la virgen le dice a *Mestre Irineu* que va a sanar a través del canto, y en ese momento le entrega el primer himno.

Tenemos pues, dos relatos o dos versiones diferentes de la historia de *Mestre Irineu* que nos dan las claves para comprender las herramientas que el Santo Daime va a utilizar para poder sanar; por un lado, el uso de la bebida, el Daime, contenedor de todas las medicinas, y por otro lado, el canto de los himnos, portadores de información sagrada y de la ley divina. Ambos elementos, el himno y la bebida, conforman los ejes alrededor de los cuales gira el ritual. Así pues, el ritual

tiene un potencial curador, y su capacidad de curación está íntimamente relacionada con los procesos transformadores generados por el ritual.

Comencemos por la ayahuasca, efecto terapéutico de la ayahuasca ha sido comprobado por Fericgla (1997), quien a través de la aplicación de un test de tipo psiquiátrico entre los indígenas de un grupo Shuar ubicado en la amazonía ecuatoriana, descubrió una relación directa entre un mayor consumo del enteógeno y una mejor salud mental, ante lo cual concluye Fericgla:

*El consumo de ayahuasca tiene un peso probablemente definitivo y positivo en los procesos de adaptación y en la salud mental que muestran los colectivos. Se puede afirmar también que, estadísticamente, hay una relación clara e importante entre el consumo de ayahuasca y el bienestar psíquico (y por ende social, dada la naturaleza social del ser humano) (1997, p.97)*

Fericgla nos está hablando de un bienestar psíquico ligado al uso de la ayahuasca dentro de un grupo indígena. Tomo sus conclusiones como ejemplo, únicamente para ilustrar la capacidad terapéutica que tiene la bebida por sí misma. Autores como el sociólogo Colombiano Díaz Mayorga (2010), han llegado incluso a proponer el yagé – así se le llama a la ayahuasca en Colombia-, como parte del sistema médico oficial, por considerarlo un importante elemento curativo y preventivo. Sin embargo, en este caso, nos interesa su efecto curativo dentro de un contexto ritual específico que es el del Santo Daime.

Para Edward Mac Rae, en su libro *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña* (2000) nos habla al respecto de la noción de enfermedad dentro del Santo Daime.

*De acuerdo con la doctrina daimista, las enfermedades son más que el resultado de una disfunción orgánica individual, siendo necesario apreciar su doble naturaleza: corporal y*

*espiritual, y verla en su dimensión cosmológica. Desde ese punto de vista, los males son fundamentalmente el producto de relaciones inarmónicas establecidas por el enfermo sea con la ley divina o con su grupo social (...) A través de los trabajos espirituales, esas enfermedades pueden ser tratadas, exigiéndose que los enfermos se disciplinen y corrijan sus errores. Las enfermedades o visiones terroríficas que puedan acometer al sujeto son vistas como símbolos de errores practicados, y su propia expiación. (p.36)*

También existen ciertos factores que podríamos llamar externos que tienen una influencia sobre las enfermedades. Mac Rae menciona otras tres causas de las que él denomina como enfermedades provocadas por terceros:

*a) presencia en el ambiente de "malos fluidos" o espíritus maléficos;*

*b) Presencia en el individuo de influencias maléficas enviadas por terceros (mal de ojo, macumba, etc.)*

*c) enfermedades carmicas o "sentencias", resultado de faltas cometidas en encarnaciones pasadas. (2000, p.37)*

Una persona puede enfermar por cualquiera de estas razones o por una mezcla de ellas. Las enfermedades son concebidas como "relaciones inarmónicas" con el medio. Esto implica tanto el plano fisiológico como el psíquico y el espiritual. Las inarmonías que las personas presenten en cualquier aspecto de su vida, tienen la posibilidad de verse reflejadas en dolencias físicas o mentales.

La labor del Daime será devolver la armonía allí donde ésta se perdió, así como limpiar a la persona en todos los sentidos, desde un nivel físico hasta un nivel astral, en donde nos

encontramos con malos espíritus o con brujerías, con ataques a nivel energético, que afectan la salud del individuo o que pueden estar vinculados a los comportamientos o hábitos generadores de inarmonías y por tanto de la enfermedad.

Tal vez por ello es frecuente que se le llame a los enteógenos como el Daime, con el nombre de “medicinas”. La palabra medicina, lleva implícita la noción de curación, de sanación de las enfermedades. Para Alejandro Sanzón, lo que va a determinar si el uso que se le está dando es el de una droga o de una medicina, es la repercusión o no en la vida de la persona. Dice Alejandro Sanzón:

*¿por qué son medicinas y no son drogas?, está realmente en la repercusión que eso tiene en tu vida (...) es la misma fuerza solo que cuando es una droga te lleva hacia abajo, te lleva hacia la pérdida, cuando la volvemos medicina, es cuando hacemos que esa experiencia tenga una repercusión, es cuando no se queda en el momento en que tomamos, no se queda en el momento del trance, no se queda en el momento de la visión, si no que eso empieza a generar un proceso de vida, una curación, eso tiene realmente una repercusión, y eso pasa cuando entonces escuchamos la planta y hacemos caso, y cuando por medio de una ceremonia, cuando por medio de un ritual entonces despertamos el espíritu de la planta, despertamos la fuerza y esa virtud curativa de la que hablamos, entonces cuando ahí se despierta podemos acceder a esa transformación y ahí es medicina porque nos cura porque nos sana. (Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

Alejandro habla de escuchar la planta y “hacer caso”, es decir, obedecer. De nuevo aparecen los enteógenos como espíritus sabios que hablan y aconsejan a quien se acerca a ellos. En este caso quien habla es el *Daime*, quien enseña es el Daime, el profesor de profesores, que va guiando a la persona por camino de sanación. También es importante la noción de la “virtud curativa” de la

planta que para Alejandro es despertada gracias al trabajo ritual. Para Alejandro, esta virtud curativa está además relacionada a un camino de transformación.

En ese orden de ideas, la sanación de la persona va a depender de su esfuerzo en cambiar ciertos patrones que se entienden como el origen del problema. Ese profesor da tareas a sus estudiantes que deben ser aplicadas a la vida cotidiana. Por eso dice la investigadora Jéssica Greganich, en artículo titulado “*Cura e reencarnação: o processo de “cura espiritual” no santo Daime*” – Cura y reencarnación: el proceso de cura espiritual en el Santo Daime – (2010), que dentro del Daime, “El objetivo de la cura no es la eliminación de una cosa (una dolencia, un problema, un síntoma, un desorden), mas es la transformación de una persona” (p.114).

Las palabras de Greganich coinciden con las de Alejandro Sanzón en cuanto a que en ambas concepciones la curación va a depender de la transformación del individuo. La curación está sujeta a una exigencia que se le hace a la persona y está vinculada con corrección o modificación de los comportamientos o pensamientos que provocaron la enfermedad. La persona tiene que trabajar sobre sí mismo, tiene que corregirse para poder merecer su sanación y enmendar aquellos elementos, que podrían ser llamados errores, que provocaron su enfermedad.

La corrección o modificación de los comportamientos involucra procesos internos de autoconocimiento y mirar hacia dentro, sumergiéndose en lo hondo de la mente y del espíritu. Mirar de frente todo aquello que está oculto en aquella zona de la psique que a menudo está escondida.

Jessica Greganich, señala que es común que se compare la experiencia de tomar Daime con la de pasar por una especie de psicoterapia (2010, p. 119). De alguna manera, esa misma noción está

presente en varias personas con las que tuve la oportunidad de hablar durante el tiempo que duró esta investigación, en cuanto que se hacen referencias al encuentro con elementos inconsciente producto de la ingestión del Daime.

Fernando Vieco, psicólogo de Medellín que se fardó con Hamilton Calle, la primera persona que trajo el Santo Daime a Colombia, habla del éste como una forma de encuentro consigo mismo, que viene acompañada de una serenidad proveniente del proceso de hacer conscientes los elementos inconscientes que, bullendo en las profundidades de la mente, provocan los desequilibrios en las personas. Para Vieco, el Santo Daime permite “Hacer un inventario de sí mismo (...) enfrentar los demonios a través de un encuentro consigo mismo, sin máscaras” (Comunicación personal, Septiembre 25 de 2013)

Dicho inventario para Vieco, es el mismo que se hace en el psicoanálisis, con la diferencia de que en este caso, años de psicoterapia son reemplazados por un abrupto proceso de autoconocimiento que puede ser resumido en algunas horas. De esta manera “...en el Daime está implícita la promesa de resolver la neurosis, pues entra en crisis el sistema de creencias que la estaba apaciguando” (Comunicación personal, Septiembre 25 de 2013)

Aparece pues, con Fernando Vieco, la curación proveniente de una crisis de un sistema de creencias que provoca el malestar psíquico. Palmer Jelensky, por otra parte, habla también de un encuentro con el inconsciente, dice Palmer que el Santo Daime “... te hace activar una parte del cerebro que no es una parte racional (...) empieza a hacerte consciente en esa parte de inconsciente” (Comunicación personal, Septiembre 5 de 2014)

De nuevo aparece implicada la idea de hacer consciente lo inconsciente dentro del Santo Daime, esto es, mirar el rostro oculto de la luna, echar un vistazo a aquello que está en el fondo de la psique. Alejandro Sansón también coincide en esta idea cuando me habla de los enteógenos en general, y explica además de una manera metafórica, contando una visión que tuvo, cuál sería el papel del enteógeno y del ritual dentro de esa exploración de los niveles inconscientes del ser humano. Dice Alejandro:

*... cuando tomamos una de estas medicinas, empezamos a acceder a un plano bastante profundo de nuestro ser, nos encontramos con nuestro subconsciente o inconsciente o con esa profundidad como sea que la llamemos, nuestra sombra dicen algunos...*

Y a continuación narra una visión que tuvo “desde la medicina” dice él, es decir, bajo el efecto de algún enteógeno que no especifica, posiblemente del San Pedrito, el cactus de los Andes, que es el que más utiliza. Continúa Alejandro:

*...entonces llegaba una visión desde la medicina que era: estaba como en una playa, estaba el mar así ondeando, y había una isla, y entonces me decían: cuando tú tomas cualquier sustancia que altere tu conciencia ya sea LSD o alcohol, cualquier tipo de sustancia química la que sea, te lanzas a ese mar hacia la isla, a nadar en el mar. Es un mar bien enturbiado ¿no?, es el mar de tu mente, de tus pasiones, de tu subconsciente, de tu inconsciente, y si logras atravesar más allá de eso es el mar del inconsciente colectivo y más allá el mar del espíritu ¿no? unas mareas bien interesantes, entonces es como lanzarse así nada más. Cuando tú tomas una planta, una planta maestra ya que es una sustancia natural digamos, es como lanzarte al mar pero en una canoa, entonces te lanzas en una canoa. Ya hay una diferencia bastante grande, porque bueno está enturbiado pero vas en la canoa, pero igual estás ahí digamos a la deriva, entonces me decían que cuando tomas una planta maestra pero en ceremonia, pero con su ritual, pero con su forma,*

*entonces te lanzas al mismo mar, con la misma canoa, pero con un barquero, que sería el espíritu de esa medicina que está vivo por el ritual navegando, él conoce el camino, él sabe cómo surcar esas olas, cuál es la manera correcta... (Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

De esta manera aparecen esas esferas ocultas de la mente representadas como mundos azarosos, mareas difíciles en donde el ser humano es arrojado por efecto de “cualquier sustancia que altere tu consciencia”, como dice Alejandro. Ahora, cuando se trata de lo que él llama, “una planta maestra”, concepto que podemos equiparar con el de enteógeno, en el sentido de que son sustancias utilizadas con propósitos ligados a las sacralidades, estamos en el mismo mar, pero con canoa. Sin embargo, es preciso que exista un ritual para que el espíritu de la planta sea realmente despertado, y se convierta en aquél barquero que nos va a conducir de manera sabia por los difíciles caminos de lo desconocido de nuestra propia psique.

El espíritu de la planta, despertado y guiado por el ritual, propicia una experiencia de profunda comprensión de los elementos psíquicos que aquejan al individuo. En el relato de María Villa, se observa cómo el Daime puede contribuir a la solución de un problema por medio de la comprensión del origen de éste, que a menudo permanece oculto para la consciencia. Cuando le pregunto por las razones que ella encuentra para sus cambios, cómo cree que el Daime logró curarla de lo que ella llama una depresión, me dice:

*No es que el Daime lo haya hecho como tal, sino que me mostraba el porqué de esas cosas, me mostraba los orígenes. Por ejemplo con el cuento de la depresión, por qué me sentía triste. Me mostraba ciertos momentos de mi vida que causaron esa depresión. No era solamente un momento, fueron muchos momentos, me ha mostrado poco a poco, y al entender esos momentos*

*fue que fui cambiando, al verlos y al sentirlos fue que los fui entendiendo. (Comunicación personal, Septiembre 19 de 2014)*

Tal como suele suceder en la psicoterapia, el Daime lleva a la persona hacia el origen de su problema, le hace sentirlo y vivirlo para de alguna manera lograr solucionarlo, en ese hacer consciente lo inconsciente, o sacar a la luz lo que está oculto en las profundidades del alma.

Las personas no sólo son curadas mediante la comprensión de los elementos inconscientes que las provocan, sino que también pueden expulsar mediante los mecanismos de limpieza que ya se han mencionado. Para Okamoto da Silva (2004), los síntomas evidenciados por la persona evidenciados durante momentos difíciles conocidos a veces como la *peia*, son símbolos de los contenidos inconscientes que se expresan de manera catártica:

*Los síntomas evidenciados durante la peia, como el malestar estomacal e intestinal, el dolor, la confusión mental, etc, actúan como símbolos. Esos símbolos, a su vez, establecen la comunicación entre los consciente, percibido por el adepto como síntomas, y su inconsciente personal, esto es, su sombra (2004, p.197)*

La *peia*, como ya se ha visto, viene acompañada a menudo por la limpieza, a través de la cual el contenido inconsciente también va a ser expresado. La limpieza implica la expulsión de los contenidos físicos y psíquicos que puedan estar perturbando al individuo. Diferentes emociones pueden expresarse en los malestares sentidos durante el trabajo, y en los elementos casi siempre físicos que actúan como mecanismos de limpieza. Un ejemplo de la relación de la cura y la limpieza

Yuliet Saraza asistió al Daime por primera vez en Febrero del año 2014 en busca de salud. Había sido diagnosticada con epilepsia por los médicos. Cuenta que estaba enfrascada en sentimientos como la depresión y tristeza. Yuliet finalmente se curó, y su relato sirve para ilustrar el proceso de sanación en el que están involucrados dos mecanismos de limpieza, el vómito y el llanto, además de la vivencia directa y cruda de las emociones consideradas como causas de la enfermedad. Dice Yuliet narrando su primera experiencia con el Daime

*Me sentía mareada, alivié mucho, mucho. La madrina [Inca] me daba más medicina y seguíamos cantando. Fue demasiado fuerte, muchas cosas empecé a recordar, miedos empezaron a aparecer, tuve que enfrentarlo, fue muy duro todo el proceso, de ver mi cuerpo, y escuchaba como el Mestre me decía: hoy sanarás y sacarás todo eso que te hicieron tomar [se refiere a las pastillas], vas a volver a nacer, iniciarás del todo una nueva vida, te sanarás, será un proceso largo y duro, pero lo harás. No estás loca por lo que ves y sientes, desecha todo lo malo y lo que no te guste, todo estará bien. Tranquila, llora, suéltalo, sánalo, que ya es hora de dejar todo eso atrás.*

*Yo estaba llorando mucho, mucho, y sentía como me quitaba muchas cosas de encima, tenía miedo, sentía muchas cosas, era muy sorprendente, este tipo de experiencias es imposible describirlas, pero lo que sí puedo decir es que ese día volvía a nacer y un nuevo camino en mi vida empecé a tejer. (Comunicación personal, Abril 21 de 2016)*

Después de tomar el Daime, Yuliet sintió la convicción interna de volver no tener que volver tomar los numerosos medicamentos que según los médicos tenía que tomar diariamente para evitar los episodios de epilepsia. Aproximadamente un mes después de estar asistiendo a varios trabajos con el Santo Daime sin presentar convulsiones, Yuliet se hizo otro examen, y para sorpresa de los médicos, ya estaba sanada, en palabras de Yuliet: “Fue un proceso largo, muy

bonito, sané, no me volvió a dar nada, los médicos no me creían. Me realizaron unos exámenes y todo lo que tenía desgastado estaba restaurado. La medicina me curó, me limpió”. Yuli decidió botar además los exámenes médicos, como un símbolo de su proceso de cambio de vida, por lo que no pueden ser anexados a la presente investigación.

Además de los aspectos internos, psíquicos, comportamentales, o físicos que enferman al individuo, se encuentran los elementos externos que ya se han mencionado en la cita de Mac Rae (2000). Se trata de factores que a nivel energético o astral inciden sobre las enfermedades.

De nuevo juegan aquí un importante papel los mecanismos de limpieza, mediante los cuales el sujeto expulsa de sí los malos espíritus, los *bichos* ligados a la enfermedad. La malas energías o brujerías también pueden ser expulsadas mediante el alivio. Recordemos las palabra de Okamoto da Silva (2004), cuando dice que la limpieza producida por el Daime garantiza que el cuerpo esté libre de los “moradores indeseables, estos es, espíritus obsesores que alimentan y se alimentan de vicios, malos hábitos, etc...”.

Estos espíritus entonces, vinculados con los comportamientos que producen la inarmonía, que a su vez producen la enfermedad, van a ser también limpiados a través de las formas físicas que el enteógeno utiliza.

Estos espíritus que son concebidos como seres alejados de la luz, tienen también la posibilidad de ser purificados y limpiados, en otra palabra, de ser doctrinados mediante la información presente en los himnos, la bebida, y el ritual en general. En este, lo que ocurre no es sólo un proceso de expulsión de una entidad, sino también un proceso de cura para la misma entidad que

está provocando la enfermedad a través de lo que se conoce como doctrinación de entidades, lo que es concebido como parte del trabajo de caridad del Santo Daime.

Por otra parte, todas estas cosas consideradas negativas: los malos espíritus, los comportamientos a ellos ligados, junto con los ataques o brujerías que pueda estar sufriendo una persona, van a ser trabajados además por esa corriente de fuerza generada por el ritual. Van a entrar en el pilón, en la máquina de transformación de la que ya he hablado. Van a ser de alguna manera vencidos o sometidos por aquél ejército que es también el Santo Daime, un ejército de soldados cuya arma es el himno y la maraca.

Los relatos de sanaciones son abundantes dentro del Santo Daime, y no es mi intención hacer aquí un repertorio de todas o intentar probar la efectividad de lo que considero que es, entre otras cosas, un sistema de sanación basado en la ayahuasca, sin embargo, he mencionado algunos casos para entender cómo el arreglo de problemas físicos y psíquicos está íntimamente ligado a los procesos de transformación del individuo, implicando esta transformación procesos de autoconocimiento, limpieza, y posterior corrección de los comportamientos de acuerdo a las instrucciones dadas por el profesor de profesores.

Pero la cura se constituye en un peldaño en un proceso aún más profundo que busca el Santo Daime, que es a mi modo de ver, el de un nuevo nacimiento en el ser humano. El camino comienza en muchas ocasiones con la búsqueda de soluciones a problemas concretos, pero no puede terminar allí, tratándose de un proyecto de trascendencia, de unión del ser humano con lo divino.

## **6. Consideraciones finales: el Santo Daime, un camino de trascendencia**

Se ha hecho un largo recorrido por el universo ritual del Santo Daime, describiendo sus dinámicas y relacionándolas con la vivencia interna del individuo. Esta vivencia interna es realizada a partir de elementos externos presentes en el ritual. De esta manera, el ritual se muestra como un aula de clase, un centro de aprendizaje para la persona, en la que ésta debe aprender a partir del hacer, del acto concreto.

Dentro del Santo Daime, se concibe que, tanto los himnos, como los uniformes, como los bailes, e incluso el toque de las maracas, y en general toda la disposición del ritual, fueron recibidos, es decir, surgieron como revelaciones provenientes del cielo. En ese sentido, el ritual es una hierofanía, concepto acuñado por Eliade para designar la irrupción de lo sagrado en el mundo.

Por tanto, el ritual manifiesta un orden sagrado, y es al mismo tiempo puente hacia dicha sacralidad. Todo en el ritual es símbolo en cuanto que es manifestación de aquello que está oculto, encarnación de un enigma. Todo contiene la información sagrada que es transmitida al individuo a través de diferentes elementos como los himnos, el canto, el baile, y la misma disposición general, espacial y temporal del ritual.

A esta información sagrada, se le llama dentro del Santo Daime, doctrina. La doctrina implica un conjunto de leyes o mandatos divinos que guían la vida del individuo en la tierra. A la integración de dichos principios en la vida del individuo, se le llama doctrinar o doctrinación.

Las personas entran a este sistema ritual para doctrinarse, esto es, para incorporar en sus vidas y en su ser, aquél orden sagrado contenido en la estructura ritual propuesta por el Santo Daime. El canto doctrina, el baile doctrina, todo doctrina porque todo es una enseñanza dentro del Santo Daime, en donde el ritual, a partir de elementos aparentemente insignificantes, brinda lecciones profundas de vida.

El Santo Daime es a menudo considerado como una doctrina musical, esto debido a la gran importancia que tiene la ejecución de los himnos durante ritual. La maraca se convierte en el aprendizaje del tiempo de la vida, el baile es lección de orden y firmeza. A través de la combinación de estos factores se desarrollan una serie de cualidades en el individuo que debe pasar a aplicar en su vida cotidiana.

El trabajo daimista es visto como una condensación de la vida, en donde todo el proceso vital es reproducido en un acto ritual, que no sólo se muestra como un símbolo de lo numinoso, sino que es también un símbolo de la vida. El desempeño de una persona durante el trabajo es un reflejo de su vida cotidiana. Por ese motivo, se convierte en un espacio privilegiado para la persona revisar su condición en el momento. Los fallos durante la ejecución del ritual, los actos salidos de tono, el no ser capaz de responder ante las exigencias del trabajo, son una señal de alarma para que la persona revise su vida, pues siempre va a indicar algún inconveniente en su cotidianidad.

Dado que el ritual es una condensación de la vida diaria, y de la misma forma en que éste es un reflejo de lo que la persona es en su cotidianidad, también el ritual es un espacio privilegiado para la transformación del individuo.

Esta transformación implica un proceso iniciático en el que el tema de vida y la muerte ocupan un lugar central. El elemento enteógeno dentro de este ritual, es decir, la bebida conocida como Daime dentro de este contexto, va a ser el principal precipitador de una crisis de las estructuras de personalidad anteriores. La persona entonces va a ingresar en lo que autores como Turner (1968) y Van Gennep (1969) han llamado un estado de liminalidad, que es el paso por un umbral que lleva de un estado a otro.

En este estado de liminalidad, el individuo pasa a ser una *tabula rasa*, una hoja en blanco en la que ahora podrán ser insertados unos nuevos códigos de vida y de conducta. Luego de que le bebida se encargue de generar una crisis en el individuo, matando simbólicamente su antigua personalidad o ego, el individuo vuelve a ser como un niño, en el que puede ser insertada un nuevo código de pensamiento y conducta.

Este nuevo patrón va a ser la doctrina contenida en el ritual. Doctrina que como ya se ha indicado, habla a través del himno, no solo en sus letras, sino también en sus melodías, y en las diferentes dinámicas que genera durante el ritual.

La información contenida en el ritual logra entrar de una manera más efectiva a causa del efecto de la bebida enteógena que abre la sensibilidad y la percepción, posibilitando la entrada a los misterios contenidos en los himnos. Pues como dice el señor Julio da Mata, hay elementos secretos contenidos en los himnos que sólo pueden ser revelados por el mismo Daime.

A su vez, el ritual actúa como un guía del estado modificado de consciencia producido por el enteógeno, que en el lenguaje daimista es conocido como *força*, que viene a menudo

acompañada por la *miração*, que es la revelación que hace el Daime a la persona por medio de imágenes.

Este ritual cumple además con la función de enfocar la mente de las personas en una sola dirección, logrando con esto un proceso que, además de individual, va a depender también de un esfuerzo colectivo. Este trabajo colectivo crea una corriente de energía. Dice la *Cartilha de Fiscalização*:

*La corriente es la fuerza espiritual del trabajo. Es el esfuerzo empleado por cada uno para que la comunión de todos con el sacramento se revista de un profundo resultado espiritual. El bailado y la música generan una energía que es canalizada por las vibraciones del maracá. Todo eso propicia un trabajo interior de elevación espiritual y expansión de consciencia que sustenta las mirações, los insights y diversos aprendizajes que ocurren durante el trabajo con cada miembro de la corriente (2013)*

Así pues, dicha corriente de energía será la responsable del resultado del trabajo espiritual que se está realizando. No sólo el enteógeno, sino todos los elementos del ritual, están destinados generar una expansión de la consciencia. La maraca, el baile, el canto, en su forma repetitiva, están relacionadas también con el trance y el estado modificado de consciencia, que aunado al efecto del enteógeno, produce aquella corriente de energía necesaria para posibilitar los diferentes aprendizajes y sanaciones de los presentes.

El ritual además, es concebido como una máquina transformadora, como un pilón en el que van a ser trituradas las impurezas de las personas y del mundo. Allí entran no sólo, digamos, los elementos internos de las personas, como pueden ser cuestiones mentales o emocionales, sino

también elementos externos que puedan causar problemas como malos espíritus o ataques provenientes de terceros malintencionados.

En ese sentido, el esquema ritual se comporta como un mecanismo transformador y depurador no sólo de los individuos sino también de los espíritus que le acompañan. Estos espíritus tienen una influencia en el comportamiento de las personas. Se concibe que aquellos que están fuera de la luz, que no están doctrinados, inducen en la persona ciertos comportamientos vistos como indeseables, estando ellos asociados a vicios y sentimientos negativos.

Se busca hacer un trabajo con dichos espíritus, interrumpiendo su interferencia sobre la vida del individuo, mediante su expulsión del cuerpo de la persona, y/o mediante un proceso de doctrinación, en que se buscará que aquél espíritu pueda, al igual que la persona, volver a la luz a través de la enseñanza de la doctrina.

El Daime es pues, una escuela en la que no sólo aprenden los humanos como espíritus encarnados, sino también los espíritus que no están encarnados pero que pueden tomar el Daime y participar del trabajo ritual a través de los cuerpos físicos, y en esa medida, participar de un proceso de transformación paralelo al de los humanos encarnados.

El Santo Daime es una escuela en donde las materias que se estudian están contenidas en los himnos. Cada himnario es un libro, una aula que trata de diferentes temáticas dentro de la escuela que es el Daime. Así, cantando distintos himnarios, haciendo diferentes trabajos, cada persona va aprendiendo diferentes cosas cada vez. El himnario debe verse además como la síntesis del recorrido espiritual de quien recibe el himnario. Por tanto, quien canta el himnario, está a su vez rememorando esa vía iniciática ya recorrida por el otro.

El sistema ritual es un sistema completo de entrenamiento y preparación en todos los niveles de la persona, comenzando desde lo físico, pues ciertamente hay un esfuerzo físico cuando se bailan himnarios que van desde la noche hasta el amanecer del día, pasando por su comportamiento, pensamiento y sentimiento en el día a día, hasta los niveles más sutiles de desarrollo interno o espiritual del individuo.

La articulación al Santo Daime implica un ajuste al esquema ritual que es anterior al individuo. Éste ha de adaptarse a dicho esquema, y funcionar en armonía con él, no puede ser al contrario, el rito no se va adaptar al individuo. En el intento del sujeto por adaptarse al ritual, y cumplir con su rol dentro de éste, también se está articulando a la totalidad de la doctrina daimista – dado que el rito es la condensación de toda la cosmogonía de la doctrina -. Articularse a tal rito exige, por parte del individuo una serie de cualidades necesarias para la correcta ejecución del trabajo: atención, concentración, firmeza, fuerza, armonía.

El Daime como ejército, por otra parte, requiere que el soldado del *Imperio Juramidam* desarrolle en sí las cualidades necesarias para poder marchar de manera firme dentro de una batalla sagrada. Tal vez por ello Inca compara el sistema ritual del Santo Daime con el entrenamiento militar, cuando se refiere al sistema ritual daimista como “...el entrenamiento del ejército de la *Rainha da Floresta* para sus marines<sup>55</sup>” (Comunicación personal, 22 de Agosto de 2014).

No sólo estamos frente a una escuela en donde se estudian los misterios del cielo y de la tierra, ni se trata únicamente de un ejército que como el chamán navega por los mundos venciendo los

---

<sup>55</sup> Por el nombre de *marines*, se conoce al cuerpo de infantería de la marina de los Estados Unidos de Norteamérica.

demonios y garantizando el orden cósmico, sino que también se trata de un lugar de sanación, un centro en donde la curación ocupa un lugar importante como parte del proceso.

La enfermedad es concebida como consecuencia de relaciones inarmónicas con el entorno y consigo mismo. Se relaciona con la ruptura de las leyes divinas. La posibilidad de cura, en ese sentido, viene dada por la corrección que logre hacer el individuo de su conducta cotidiana.

Para llegar al punto de la corrección, sin embargo, es preciso que la persona trabaje en los orígenes de sus comportamientos, y esto es posible mediante procesos similares a la psicoterapia de corte psicoanalítico en el sentido de que, según las personas entrevistadas, suele implicar un encuentro con aquellas esferas inconscientes de la persona en donde a menudo reside la raíz de los problemas.

Así, la persona tendrá que realizar un viaje a las profundidades de sí mismo, llevando a la luz lo que está escondido, provocando soterradamente los problemas, haciendo consciente lo inconsciente, o, para decirlo en términos de Okamoto da Silva (2004), quien retoma a Jung, haciendo un proceso de integración de la sombra.

Estos contenidos inconscientes, reprimidos de la persona pueden ser comprendidos y de alguna manera expulsados o exorcizados a través de las diferentes formas de limpieza, como pueden ser el vómito, el llanto, el sudor, la diarrea.

A través de la limpieza, no solo van a salir aquellos elementos psíquicos que carga el individuo y de los que debe ser purificado, también van a salir los elementos físicos que habitan en el cuerpo y lo enferman, y a otro nivel, van a salir aquellas entidades, aquellos seres llamados *bichos* que habitan en la persona y le incita a cometer ciertas acciones.

La sanación sin embargo, se constituye en un peldaño o escalón dentro un camino místico que va más allá de la cura de las dolencias, y que busca una sacralización plena de la vida del individuo. La curación tiene que ver con la labor de caridad y atendimento hacia los necesitados, pero para quien ya está curado, el camino va en el sentido del completo renacer hacia lo que Eliade (1967) llamaría, una existencia abierta, plenamente sacralizada.

Dice el investigador Clodomir Monteiro da Silva: “En una perspectiva macrocósmica, el Daime es visto como levadura que levanta la masa, que contagia lo profano y lo transforma en sagrado, puro” (1983, p.71) En la expresión de Monteiro da Silva, se puede ver lo que es para mí el fin del sistema ritual del Santo Daime, la transmutación de los elementos, el paso de lo profano a lo sagrado.

El ritual es el espacio mágico, el laboratorio alquímico que permite la transmutación de los elementos. Allí llegan las personas con sus elementos que podemos llamar profanos, es decir, carentes de sacralidad, de los que serán limpiados para poder renacer en una existencia sagrada.

El patrón de lo sagrado está contenido en el ritual. Por eso adaptarse al orden y la impecabilidad que idealmente debe tener el ritual, es adaptarse a un patrón de existencia sagrada. El ritual, a su vez, como lo dice Eliade (1968), es el que va a lograr garantizar un orden en el mundo, mediante la inserción de lo absoluto en la esfera desacralizada o profana.

Estamos frente a un trabajo espiritual en el que predominan las correspondencias de lo interior con lo exterior, y de lo terrestre con lo celeste. Así, la sacralidad logra insertarse en la tierra a través de un sistema ritual que exige en el participante un contacto constante con su cuerpo físico y con el aquí y el ahora, al mismo tiempo que se entrega a la *miração* o al viaje a través de los

mundos si es el caso. Tal vez por ello, cuando pregunté a Salomão Rossy por la razón por la que el ritual daimista esté planteado de esa manera, respondió: “El ritual es así para alertar el espíritu” (Comunicación personal, Agosto 15 de 2014)

Pareciera ser esto una invitación a vivenciar la espiritualidad en la cotidianidad del individuo. El ritual solo tiene un sentido en la medida en que los aprendizajes obtenidos por el individuo puedan tener una verdadera repercusión en la vida de la persona por fuera del escenario ritual.

Solo trasladando la información sagrada contenida en el ritual a la vida diaria, es que puede efectuar verdaderamente el paso de lo profano a lo sagrado. De esta manera, comienza a aparecer una vida cotidiana que puede estar ahora dotada de sentido, y dotada además, de las cualidades de sacralidad contenidas en el ritual.

El ritual daimista presenta ante el individuo la posibilidad de vivenciar directamente aquella realidad trascendental, aquella esfera absoluta, aquél *mysterium tremendum* del que habló Otto (1907). Ese encuentro con lo sagrado no es pues, una mera experiencia intelectual o de representaciones, sino que se trata de una vivencia directa del símbolo. Por eso dice Alejandro Sanzón:

*... no se trata como de ir a un lugar donde te dicen que las cosas son así o asá, la vida es esto, esto y lo otro y tú tienes que creértelo, si no que tú vas, tomas la medicina y ya lo experimentas por ti mismo, ya no tienes que creer en que eso es real, sino que lo vives, lo vivencias con todo tu ser, entonces sabes que es real. Ya no crees, ya no puedes decir yo creo en Dios, dices yo sé de Dios porque lo he sentido, lo he vivido, entonces ahí es el punto donde esa diferenciación, ¿no? Porque al ser entonces esa experiencia directa, esa experiencia de vida entendemos que no*

*estamos representando nada, de que lo estamos viviendo... (Comunicación personal, Septiembre 3 de 2014)*

La experiencia del Santo Daime, permite que el éxtasis místico, entendido como la vivencia directa de las esferas numinosas, el encuentro con el *mysterium tremendum*, no sea ya sólo vivenciada por monjes y ascetas sometidos a las más duras restricciones y disciplinas, sino que pueda tener acceso a ella cualquiera que se atreva a tomar esta bebida, pudiendo acceder ahora a esta experiencia, la persona común y corriente de la ciudad, que trabaja y/o estudia, sin necesidad de abandonar sus actividades cotidianas, pero dotándolas de un nuevo significado.

La unión con lo divino aparece por ejemplo en el relato de Dorian Osiris, fardado de la ciudad de Bogotá, quien comenta la experiencia del encuentro con lo divino, a partir de su encuentro con el Daime:

*Para mí, ese primer trabajo [de Daime] me dio la posibilidad de entender que no estaba separado de Dios, de entender que estaba sin pecado en este mundo, y que simplemente tenía que unirme a Dios todo el tiempo y reconocerlo en mí, y reconocerlo pues en el todo, y reconocer que somos uno en ese momento... (Comunicación persona, Agosto 24 de 2014).*

En el relato de Dorian aparece la noción de una unión permanente con Dios, palabra que designa algo que podemos equiparar con lo que hemos denominado junto con Eliade y Otto, lo sagrado y lo numinoso.

El trabajo pues, es la transformación de la existencia en el laboratorio alquímico que es el ritual. La remoción de los elementos profanos, que podemos equiparar a la muerte mística, implica el nuevo nacimiento a una existencia sagrada, en la que el cielo baja a la tierra gracias al individuo

que se convierte, él mismo, en un templo, habitáculo de lo numinoso, portador de lo sagrado dentro de su vehículo físico que ahora se muestra cargado de ser, pleno de sacralidad.

## 7. Bibliografía

- **CEFLURIS**. 2013. *Cartilha de fiscalização*, Céu do Mapiá. Literatura interna – Santo Daime.
  
- **Cardero, Jose Luis**. 2009. De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo religioso. *Revista de Ciencias de las Religiones* No.14, p. 215-229
  
- **Carvalho, Jose Jorge**, 2001. El misticismo de los espíritus marginales. *Revista Colombiana de antropología*. Volumen 37, enero – diciembre 2001.
  
- **Díaz Mayorga, Ricardo**. 2011. *¿Es posible la institucionalización de la medicina del Yagé?* *En: Cultura y Droga*. Año 16, No. 18. Enero - Diciembre 2011. Pag. 307. Manizales: Universidad de Caldas.
  
- **Eliade, Mircea**.1973. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama
  
- **Ferreira, Alvarez Claudio**. 2008. *O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no santo daime*. Tesis de Maestría. Pontificia Univerdidade Catolica de Sao Paulo.
  
- **Fericgla, Josep Maria**. 1997. *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona, Editorial: La liebre de Marzo.
  
- **Geertz, Clifford**.1983. *La interpretación de las culturas*. Mexico: Editorial Gedisa

- **Macrae, Edward.** 2000. *El Santo Daime y la espiritualidad Brasileña*. Quito: Ediciones Abya Yala.
  
- **Merlo, Vicente.** 2007. *La llamada (de la) Nueva Era*. Barcelona: Editorial Kairós.
  
- **Madiya, Clementine.** 1989 *El homo religiosus africano y sus símbolos. En: Antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Valladolid, España: Editorial Trotta
  
- **Macrae, Edward.** 2000. *El Santo Daime y la espiritualidad Brasileña*. Quito: Ediciones Abya Yala.
  
- **Macrae, Edward - Moreira, Paulo.** 2011. *Eu venho de longe*. Editorial EDUFBA, Salvador, Brasil.
  
- **Nascimento Vilela, Dennis.** 2008. *A construção da memória coletiva no santo daime: o caso de cachoeira grande*. Tesis de maestría en memoria social. Universidade Federal del Estado de Rio de Janeiro.
  
- **Turner, Victor.** 1967. *La selva de los símbolos*. España: Fondo de Cultura económica.
  
- **Turner, Victor.** 1968. *The drums of affliction*. New York: Cornell University press, Ithaca.

- **Polari, Alez (Editor)**. 1998. *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Editorial CEFLURIS. Boca do Acre, Brasil.

### **Cibergrafia**

- **Bezerre de Oliveira, José Erivan**, 2008. *Santo Daime o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. Archivo PDF. Tesis de posgrado en sociología. Universidad Federal de Ceará. Disponible en: [www.neip.info/html/objects/\\_downloadblob.php?cod\\_blob=731](http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=731). Revisado Mayo 24 de 2014.

- **Ferreira Alvarez, Claudio**. 2008. *O vinho das almas, critianismo y xamanismo no Santo Daime*. Universidad Pontificia de Sao Paulo. Tesis de Maestría en ciencias de la religión. Texto en PDF disponible en: [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=7849](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7849). Revisado: Marzo 16 de 2014

- **Fonseca Rehen, Lucas Kastrup**. 2007. “*Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime*” En la revista *Religio & sociedade* vol.27 no.2. Rio de Janeiro. Texto PDF disponible en: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Revisado: Mayo 24 de 2014

- **Ferreira Alvarez, Claudio**. 2008. *O vinho das almas, critianismo y xamanismo no Santo Daime*. Universidad Pontificia de Sao Paulo. Tesis de Maestría en ciencias de la religión. Texto en PDF disponible en: [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=7849](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7849). Revisado: Marzo 16 de 2014

- **Kastrup, Lucas.** 2007. *“Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime”* En la revista *Religiao & sociedade* vol.27 no.2. Rio de Janeiro. Texto PDF disponible en: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Revisado: Mayo 24 de 2014
  
- **Labate, Beatriz & Pacheco, Gustavo.** *As Matrizes Maranhenses do Santo Daime.* Disponible en: <http://aguiadourada.com/pdf/matrizes.pdf> Revisado: Marzo 3 / 2014
  
- **Labate, Beatriz, s.f.m.** *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo.* Disponible en: <http://www.bialabate.net/my-texts> Revisado: Julio 28/ 2013.
  
- **Labate, Beatriz et al.** 2009. *Brazilian ayahuasca religions in perspective.* Disponible en: [www.neip.com](http://www.neip.com) Revisado: Enero 25 de 2016
  
- **López Pavillard, Santiago.** 2007 – 2008. *Recepción de la Ayahuasca en España.* Universidad complutense de Madrid. Texto PDF tomado de: [http://eprints.ucm.es/7922/1/DEA-\\_FINAL.pdf](http://eprints.ucm.es/7922/1/DEA-_FINAL.pdf) - Revisado: Mayo 14 de 2015
  
- **Marques Junior, Antonio Alves.** 2009. *A Incorporação da Umbanda pelo Santo Daime.* Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP. Disponible en: [www.neip.info](http://www.neip.info). Revisado: Enero 22 de 2015
  
- **Marques Junior, Antonio Alves.** 2007. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da*

*Umbanda no Santo Daime*. Tesis Maestría. Pontificia Univerdidade Catolica de Sao Paulo. Texto PDF Tomado de: [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=5712](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5712)

Revisado: Marzo 22 de 2014- **Oliveira, Isabela**. 2007. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religiao em formação*. Tesis de doctorado, Universidad de Brasilia. Texto PDF tomado de: [http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=3328](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3328) Revisado:

Marzo 22 de 2014

- **Monteiro da Silva, Clodomir**, 1983. *O palacio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendencia e despoluição*. Tesis de Maestría. Universidad federal de Pernambuco. Texto PDF Tomado de: <http://www.neip.info/downloads/clodomir/teseClodomir.pdf> Revisado: Marzo 22 de 2014

- **Marques Junior, Antonio Alves**. 2007. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Tesis Maestría. Pontificia Univerdidade Catolica de Sao Paulo. Texto PDF Tomado de: [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=5712](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5712) Revisado: Marzo 22 de 2014

- **Okamoto da Silva**.2004. *Marachimbé veio foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbolico, ou peia, no culto de santo daime*. Tesis de Maestría, Universidad Pontificia de Sao Paulo. Texto em PDF tomado de: <http://www.neip.info/downloads/leandro/tese%20Leandro.pdf> Revisado: Marzo 29 de 2014

- **Oliveira, Isabela**. 2007. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religiao em formação*. Tesis

de doctorado, Universidad de Brasilia. Texto PDF tomado de:  
[http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=3328](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3328) Revisado:

Marzo 22 de 2014