



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

revista@colsan.edu.mx

El Colegio de San Luis, A.C.

México

Genet Guzmán Chávez, Mauricio

El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas
en contextos ceremoniales en México

Revista de El Colegio de San Luis, vol. III, núm. 5, enero-junio, 2013, pp. 57-89

El Colegio de San Luis, A.C.

San Luis Potosí, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426239579003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL CULTO DEL SANTO DAIME

APUNTES PARA LA LEGALIZACIÓN DEL USO DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS EN CONTEXTOS CEREMONIALES EN MÉXICO

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ*

INTRODUCCIÓN

La problemática que abordaré en este artículo se inserta en una discusión de carácter internacional sobre la despenalización del consumo de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales (Labate y Jungaberle, 2011; Viegas y Berlanga, 2012). Me enfocaré en el caso de la bebida sacramental llamada “ayahuasca” usada en los rituales del Santo Daime, intentando mostrar la importancia de su uso reciente en México. Mi preocupación consiste en analizar hasta qué punto es posible retomar o adaptar el modelo institucionalizado que surge en Brasil, pero que ha sido adoptado por otros países, para legalizar el consumo en México. El planteamiento básico que defiendo sugiere que el caso del Santo Daime puede servir como modelo para plantear la despenalización, no sólo de la ayahuasca, sino también de otras sustancias usadas de manera similar en nuestro país. Sustancias cuyo uso es permitido para ciertos grupos indígenas, pero prohibido para los no indígenas (Mendo, s.f.). Con esta contribución pretendo alimentar un debate que hoy está prácticamente ausente en el ámbito académico (de las ciencias sociales) nacional, pero que es necesario discutir por los motivos que a continuación comento.

En términos sociológicos y antropológicos, la discusión se refiere a las transformaciones más recientes en el campo religioso, a las nuevas pautas y modelos de búsqueda y realización espiritual y a la recuperación, emergencia o retorno de valores nativos asociados a lo sagrado y lo divino en el contexto de la posmodernidad.

De manera prominente esta problemática corre paralela a la política de combate o “guerra contra las drogas” o el narcotráfico emprendida por el presidente Felipe Calderón en México. En este caso los argumentos que abogan por su despenalización ingresan necesariamente al campo moral, ético y de la salud pública. ¿Hasta qué punto el Estado debe respetar y garantizar la libertad religiosa de los individuos? Las argumentaciones a favor de su legalización en contextos ceremoniales definen justamente una línea divisoria. Esta línea rechaza el uso del término *droga*, vinculada

* El Colegio de San Luis, Programa de Estudios Antropológicos. Correo electrónico: mguzman@colsan.edu.mx

al comercio ilegal de sustancias que alteran la conciencia y crean dependencia y adicción entre sus usuarios. De la misma forma, el término *sustancias psicoactivas* marca una distancia en relación con los términos *alucinógeno* o *psicotrópico*. En el primer caso, por su referencia a la noción de alucinación, la cual remite a la distorsión de la percepción visual, al alucamiento y a la pérdida de la razón: “la alucinación se refiere a un fenómeno mórbido, el resultado de la disociación de la actividad cerebral, por medio de la cual la percepción no tiene una base objetiva y la percepción subjetiva se proyecta externamente de forma distorsionada” (Macpherson, 1899). En el segundo, por incluir, como parte de una nomenclatura reconocida internacionalmente, sustancias de carácter sintético elaboradas en laboratorios.

Bajo esta consideración, vale aclarar, cuando hablo de sustancias psicoactivas me refiero a sustancias que se encuentran de forma libre en plantas y animales o que sus propiedades son activadas a través de tratamientos simples de maceración, cocción o secado. Como han demostrado innumerables investigaciones farmacológicas, estas sustancias son producidas, en pequeñas cantidades y bajo ciertas circunstancias, por el propio organismo humano. Razón por la cual, algunos especialistas han convenido en denominarlas “enteógenos”, es decir, sustancias que despiertan la divinidad en el individuo que las consume de forma sacramental. En este mismo tenor, otros autores han acordado denominarlas plantas maestro (*teachers plants*), término que los propios curanderos mestizos emplean en la actualidad (Luna, 1984).

El Santo Daime es un culto originado en Brasil, concretamente en el estado de Acre, en la región amazónica, en la década de 1930. Junto con la Unión del Vegetal, forma parte de las religiones ayahuasqueras, que se distinguen precisamente por hacer uso sacramental de la bebida ayahuasca, que en lengua quechua significa *el vino de las almas* o *la soga del ahorcado*. Esta bebida es la decocción de un bejuco conocido popularmente como jagube (*Banisteriopsis caapi*) y de las hojas de una planta llamada “rainha”, “chacrana” (*Psychotria viridis*). La sustancia psicoactiva que actúa es la dimetil triptamina (DMT).

El uso ritual de la ayahuasca ha sido estudiado y registrado etnográficamente en una gran diversidad de pueblos amazónicos (Dobkin de Rios, 1972; Kensinger, 1973; Langdon, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1975; Luna, 1984 y 1986; Fericgla, 1997; Zuloaga, 2002; Luz, 2002). A esta bibliografía se le han sumado una serie de estudios que discuten la expansión de las religiones ayahuasqueras en las zonas urbanas tanto en Brasil como en otras partes del mundo. En su conjunto, estos trabajos se refieren a las adaptaciones culturales, los problemas asociados para su legalización y consumo regulado y a las interpretaciones que hacen los usuarios

respecto a sus efectos terapéuticos y la experiencia religiosa obtenida (Labate, 2004; Labate y Jungaberle, 2011; Viegas y Berlanga, 2012). El presente artículo pretende ser una contribución a esta discusión.

No aspiro llegar a un tratamiento definitivo sobre la despenalización de dichas sustancias en México. Más que respuestas sugiero una serie de reflexiones que deben ser retomadas desde una perspectiva multidisciplinar. Como antropólogo, pretendo identificar y discutir, en la primera parte, la problemática asociada al consumo actual de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México entre no indígenas desde una perspectiva sociocultural. En la segunda, presento una etnografía sobre la doctrina y los rituales del Santo Daime. En esta parte me interesa destacar los valores y significados de la práctica terapéutica y religiosa que fundamentan la adhesión y la expansión de este culto hacia los centros urbanos. En la tercera parte presento un resumen del proceso de legalización del Santo Daime en Brasil. En la cuarta y última parte describo la llegada del Santo Daime a México. Aquí analizo el proceso mediante el cual se va construyendo una iglesia mexicana de Santo Daime. Cómo se van disseminando y adaptando los principios doctrinarios y cuáles son las pautas de comportamiento y experiencia que comparten los daimistas mexicanos. Estos aspectos merecen atención porque proporcionan información relevante sobre los márgenes de seguridad y confianza que tienen los adeptos al consumir la ayahuasca. De la misma forma, permiten situar el Santo Daime dentro del complejo y diverso campo de la espiritualidad mexicana contemporánea.

USO DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS EN CONTEXTOS CEREMONIALES EN MÉXICO

En México está plenamente reconocida la importancia de sustancias con propiedades psicoactivas, cuyo uso primordial en contextos ceremoniales tiene como objetivo el contacto con lo sagrado o divino.¹ Desde la época colonial hasta fechas recientes, naturalistas, botánicos, médicos, religiosos, misioneros, poetas, viajeros y antropólogos

¹ En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1995) presenta una definición sobre lo sagrado que continúa vigente, aun cuando pueda ser matizada. Lo sagrado existe en contraposición a lo profano; en este sentido representa el corazón mismo de la vida colectiva, pues representa la ordenación y propósito trascendente de la vida social, es el hecho social por antonomasia. Lugares, objetos, rezos, fenómenos naturales, etcétera, son sagrados por su capacidad para comunicar ese orden trascendente. En la posmodernidad el acceso a lo sagrado deja de estar mediado por los especialistas rituales; emerge con fuerza una noción de la trascendencia a partir de la conciencia individual y de la experiencial corporal.

han registrado estos usos y las creencias asociadas en diferentes culturas (Hernández, 1960; Sahagún, 1956; Alvarado, 2003; Durán, 1984; Artaud, 1984; Glockner, 2010). Más recientemente, etnobotánicos, químicos, psicoanalistas, psiquiatras, etnólogos y antropólogos han producido importantes estudios sobre los contextos, los efectos, las creencias y costumbres, así como los procesos de erosión de estos conocimientos en distintas partes de nuestro país (Shultes y Hoffman, 1993; Wasson, 1992; Benítez, 1964 y 1980; La Barre, 1969; Furst, 1994; Schaeffer y Furst, 1996; Estrada, 2010; Bonfiglioli, 2006; Glockner y Soto, 2006). Sin embargo, una gran parte de estos estudios se han concentrado exclusivamente en los usos “tradicionales” de estas sustancias, en su mayoría plantas, por parte de los grupos indígenas, descuidando los usos, prácticas y creencias populares ligadas a los grupos mestizos.

Esta especie de invisibilidad de una ritualidad no indígena asociada al uso de psicoactivos de origen natural queda demostrada en los artículos que componen el número del primer bimestre de 2003 de la revista *Arqueología Mexicana*, dedicada a los “Alucinógenos del México prehispánico”. El único artículo escrito por Elio Mansferrer (2003) se refiere de manera sucinta a los usos contemporáneos del peyote y de la ayahuasca, pero sin derivar ningún comentario sobre la problemática de su uso por no indígenas. Otro libro sobre el chamanismo contemporáneo en México comete la misma omisión; varios de sus capítulos consignan el uso de enteógenos por grupos indígenas contemporáneos (Fagetti, 2010), pero ninguno alude al empleo en grupos o comunidades mestizas.

Mi opinión para explicar esta desatención se debe a tres razones estrechamente vinculadas: 1) una descalificación histórica, 2) el esencialismo cultural, y 3) la ignorancia. A pesar de que los etnólogos, etnohistoriadores y antropólogos han hecho una importante contribución para rehabilitar ante la sociedad el valor y significado de los psicoactivos de origen natural en las diferentes culturas indígenas, aún perdura la percepción entre una parte de la población y entre las propias autoridades encargadas de legislar y vigilar su uso de que se trata de drogas que alteran el comportamiento e inducen visiones más o menos demoniacas o psicóticas. Esta es la rémora de la persecución colonial que demostró, ayer como hoy, ser ineficaz, autoritaria y lesiva de los derechos y creencias religiosas populares.

La ignorancia respecto al uso de las sustancias psicoactivas de origen natural se presenta en dos frentes, entre los académicos y entre las autoridades sanitarias y judiciales. Entre los primeros observo una reticencia para otorgar certificado de autenticidad a las prácticas rituales de los no indígenas que emplean estas sustancias. El argumento que esgrimen es que el ritual de estos grupos está desligado o separado de una cosmogonía;

se presenta como un retazo o versión “hechiza”, ambigua, incoherente y deformada de los genuinos rituales amerindios. Por lo tanto, el consumo de estas sustancias ha perdido legitimidad, valor sacramental y espiritual. La figura del chamán en estos casos ha desaparecido y ha sido sustituida por la del neochamán, un personaje de extracción urbana, visto con desdén por no poseer las mismas características del chamán indígena (Host, 2001). Aunque esta posición tenga una parte de razón, éste no puede ser el argumento que inhiba el derecho y la voluntad de los no indígenas de hacer uso ceremonial de estas sustancias. Por supuesto, abre la interrogante, ¿quién sanciona o legitima la práctica del neo chamán cuando su comunidad de referencia tiene límites imprecisos? ¿Qué sentido tiene la práctica chamánica cuando no son vigentes los ciclos rituales-agrícolas-cinegéticos que permiten la reproducción de las sociedades en donde este personaje apareció históricamente?

Por mi parte, me inclino a asimilar todas las prácticas rituales como modelos más o menos acabados, en constante transformación, siempre abiertos a influencias de diferentes tipos. La charlatanería o deturpación de prácticas rituales por supuesto que está presente en el emergente universo religioso, espiritual y terapéutico, no sólo en México sino también en otros contextos y en otras épocas. Justamente el caso etnográfico que presentaré en la segunda parte se refiere a una transformación del chamanismo amazónico que se ajusta a la perspectiva posmoderna de religación o contacto con lo trascendente a partir del individuo sin necesidad de mediadores y especialistas religiosos.

La actual legislación en materia de estupefacientes (Ley General de Salud de los Estados Unidos Mexicanos) clasifica como sustancias psicotrópicas la mescalina, la psilocibina y el tetraacannabinol, contenidas en plantas como el peyote (*Lophophora williamsi*), los hongos (*Psilocibe spp.*) y la marihuana (*Cannabis sativa*), respectivamente, así como la dimetil triptamina (DMT), que en nuestro país se obtiene no de una planta sino de un sapo (*Bufo alvarius*) que habita la región semiárida del norte. Todas estas sustancias están prohibidas; su consumo, transporte y comercialización constituyen delito federal, que se castiga hasta con cinco años de prisión. La excepción legalmente establecida es otorgada a ciertos grupos indígenas, a los cuales se les permite en virtud de sus usos y costumbres el derecho de coleccionar, transportar y consumir estas plantas o sustancias en contextos ceremoniales.²

² Este derecho está respaldado básicamente en los artículos 24, 27 y 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los cuales aseguran la libertad de cultos, refrendan un Estado laico —separación de la Iglesia y el Estado— y garantizan la propiedad territorial de los grupos, comunidades y denominaciones religiosas. En el nivel internacional como signatario del Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas, firmado el 21 de febrero

En los hechos, por constatación etnográfica, existen en todo el territorio nacional innumerables grupos, círculos de curación, comunidades, sectas o denominaciones religiosas no reconocidas oficialmente que hacen uso de estas sustancias en contextos ceremoniales, que por virtud de dichas leyes son colocados automáticamente como transgresores de la ley. Todavía en la década de 1980 algunos yerberos del Mercado Sonora en la ciudad de México vendían botones de peyote. Esta cactácea aun puede ser adquirida por encargo con los yerberos del Mercado República, en San Luis Potosí, y del Mercado Popular, en la ciudad de Monterrey. También en trechos de la carretera Federal 57 México-Laredo los choferes de tráiler adquieren peyote en ciertos restaurantes-posadas, el cual consumen en polvo o licuado con el objetivo de dominar el sueño.

El consumo de sustancias psicoactivas de origen natural por no indígenas, tanto en la actualidad como en el pasado, no puede desligarse de los usos y costumbres, o de manera global, de la ritualidad indígena. Incluso podemos sostener que en algunas regiones en donde se mantiene el culto de los hongos, por ejemplo en el altiplano central y en la Sierra de Juárez, Oaxaca, esto se explica por el interés de grupos urbanos. Ciertas personas hoy se presentan justificadamente como aprendices o maestros formados por curanderos mayas, mazatecos o matlatzincas. En el caso del peyote desde finales de la década de 1980, un *mará'akame* inició la transmisión a no indígenas de conocimientos sobre el costumbre huichol que incluyó información precisa sobre su uso sacramental. En la actualidad proliferan, en varias partes del país, círculos de curación conducidos por huicholes que ejercen su práctica, la mayoría de las veces, al margen de las propias normas y disposiciones acordadas por la comunidad y sus autoridades huicholas. La diseminación y la popularidad de ceremonias de peyote o ayahuasca en Europa son consideradas una moda, y la vigencia de un turismo esotérico está plenamente demostrada (Basset, 2001; Mena Burguete, 1998).

En todo esto la influencia de la obra de Carlos Castaneda ha sido fundamental. Esta literatura incentivó la avidez por los viajes místicos, propició grupos de estudio

de 1971 en Viena, nuestro país hizo reserva correspondiente para las plantas que crecen de forma silvestre, que contienen sustancias psicotrópicas y que han sido usadas tradicionalmente por grupos reducidos en ceremonias mágico-religiosas. De igual forma, como signatario del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, se reconoce el derecho a consulta, autogobierno, el respeto a sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales (artículo 5), así como el derecho de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan o donde realizan actividades de subsistencia, aun cuando éstas sean ocupadas temporalmente, como en el caso de los grupos nómadas y de los agricultores itinerantes (artículo 14).

y práctica “chamánica” que perduran hasta hoy (véase Castillejos, 2008, y para una crítica de la obra de Castaneda: Fikes, 1993).

Dado que el consumo ceremonial de sustancias psicoactivas de origen natural es una práctica popular en México, cabe cuestionar si es o no necesario abrir un debate sobre la despenalización que conduzca a la regulación de su consumo. Me parece que no debemos partir de una generalización; aun debemos emprender un programa sistemático de investigación antropológica que aporte elementos consistentes sobre las propiedades de cura y sanación de cada sustancia en los contextos emergentes y particulares de cada ritual o ceremonia. Un problema adicional se presenta ante la diversidad de tradiciones y mezclas que no constituyen un cuerpo homogéneo de prácticas rituales. Sin embargo, un tipo de normatividad más adecuada con la libertad de cultos resulta no sólo necesaria para limitar la charlatanería (promesas de curación que no pueden ser respaldadas) en el uso de sustancias psicoactivas. En el caso de ciertas especies, como el peyote, es importante inhibir su tráfico ilegal, ajustar criterios de manejo y consumo sustentable.³

Para algunos usuarios no indígenas, especialistas rituales de larga trayectoria, con quienes he discutido el tema, el Estado mexicano proscribire y penaliza el consumo de estas sustancias, pero históricamente ha sido incapaz de fiscalizar adecuadamente las prácticas asociadas a este consumo, lo cual las ha favorecido. Una probable legislación se podría convertir en un cuchillo de doble filo, puesto que un marco legal no implica necesariamente la desaparición de prácticas corruptas y coercitivas que caracterizan la actuación de los cuerpos policiacos y judiciales. Hoy en día a pesar de que los huicholes son libres de coleccionar, consumir y transportar peyote, constantemente son agredidos y extorsionados por las policías municipales y estatales de San Luis Potosí, Jalisco y Nayarit. Un marco permisivo, sin un adecuado respaldo jurídico y judicial, podría resultar en la burocratización y el entorpecimiento de las actividades (ceremonias) que los grupos hoy realizan de manera discreta sin mayor interferencia del Estado.

Esta omisión o deficiencia del Estado fiscalizador en materia de consumo de sustancias psicoactivas de origen natural ha posibilitado la emergencia de un vigoroso y heterogéneo movimiento espiritual que no ha sido suficientemente estudiado.

³ Mi posición es semejante a la que presenta Alejandro Mendo (s.f.) respecto a la necesidad de ajustar los criterios y normas oficiales para promover la conservación y propagación de esta cactácea, pero opuesta a la esencialización bajo la cual defiende el consumo únicamente entre indígenas y, en consecuencia, recomienda que los no indígenas sean severamente penalizados.

Como señalé en párrafos anteriores, esta espiritualidad está estrechamente relacionada con las cosmovisiones amerindias; a partir de ellas se inspira una nueva ritualidad que incorpora, traduce y asimila los conflictos y contradicciones del mundo contemporáneo. No encuentro una noción más adecuada que “cosmopolítica” —propuesta por Isabel Stengers— para englobar todo este movimiento, cuyos resortes se encuentran enraizados en ideologías nativistas, pero que trascienden las localidades al reconocerse insertas en las mismas dinámicas perversas de la globalización (De la Cadena, 2010). En este sentido me refiero a una espiritualidad no pasiva, que tiene por virtud inaugurar campos políticos alternativos en defensa de la tierra, la identidad y la cultura, como en el caso del conflicto minero en el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta, donde el peyote figura como elemento crucial del activismo huichol-no indígenas (Guzmán, 2012). Así, concuerdo con mis informantes: el uso no regulado de sustancias psicoactivas de origen natural no requiere un marco regulatorio, porque su empleo “fuera de la ley” ya brinda un servicio a la sociedad, que consiste en insertar la duda, nutrir el proceso de reflexión social frente a proyectos de desarrollo de la modernidad. Aún más, formar personas que se identifican espiritualmente con los lugares, sus tradiciones y legados patrimoniales.

Aun así creo que los usuarios de estas sustancias en contextos ceremoniales no pueden confiar en los beneficios de esta omisión como una carta de derechos inviolable. Creo que es importante superar la visión esencialista que permite el uso de estas sustancias entre grupos indígenas y lo prohíbe entre los no indígenas.

La discusión que estoy desarrollando no se refiere únicamente a los no indígenas, aunque éste es mi foco principal de atención. Me refiero ampliamente a una rehabilitación de un campo cultural vasto y heterogéneo, integrado por subcampos culturales nutridos o afirmados en tradiciones con mayor o menor profundidad histórica. Esto debe ser enfocado así porque, como en el caso del Santo Daime, nos referimos a un culto que tiene raíces en tradiciones nativas ancestrales actualizadas o reinterpretadas por comunidades que no reivindican un origen étnico compartido, sino lazos espirituales que desbordan las fronteras nacionales en un contexto posmoderno.

Abrir el debate sobre esta problemática es crucial desde el punto de vista ecológico, religioso y de salud pública. No sólo es importante conocer adecuadamente el riesgo o las amenazas para la conservación que enfrentan algunas especies colectadas sin ningún plan de manejo; se debe estimular estudios sobre las características de los ecosistemas que ocupan, las condiciones de su propagación y el establecimiento de reservas y métodos de cultivo y reintroducción en áreas degradadas. Estos

estudios deberían contar con el apoyo académico e institucional. De igual forma, deberían consolidarse líneas y programas de investigación de largo aliento sobre sus propiedades curativas y, por supuesto, reconocer y permitir su uso dentro de tradiciones religiosas que vehiculan, a través del ritual, autoconocimiento y bienestar psicológico a los individuos.

Reconocemos, entre el amplio espectro religioso alternativo que hace uso de sustancias psicoactivas, dos tradiciones institucionales que tienen incidencia en México.⁴ Se trata de la Iglesia Nativa Americana y la Iglesia del Santo Daime. La primera tiene su sede en Estados Unidos y se originó a fines del siglo XIX entre grupos indígenas.⁵ Sus miembros hacen uso del peyote al que consideran sacramento divino, el Gran Espíritu o Jesucristo. En sus inicios la pertenencia imponía el requisito de contar con al menos 25 por ciento de sangre indígena; en la actualidad se debe pasar por un ritual de bautizo a partir del cual se adquiere otro nombre y todos los derechos y obligaciones, entre los cuales está respetar las normas del ritual y la doctrina, y consumir y transportar peyote.⁶

Por otro lado, la Iglesia del Santo Daime se originó en la década de 1930 en la selva amazónica brasileña entre los recolectores de látex natural; en la década de 1960 comenzó un proceso de expansión y apertura que se ha caracterizado por la participación de diferentes especialistas y personalidades públicas que impulsan y gestionan los primeros dictámenes aprobatorios para que sea reconocida como religión oficial y se permita el consumo controlado de la bebida ayahuasca o daime.

⁴ Las consideramos alternativas por su carácter minoritario y porque en el centro de su culto y ritual se encuentra el consumo de sustancias prohibidas por la ley antidrogas.

⁵ Los comanches y los kiowas fueron los primeros grupos de Norteamérica en incorporarlas a su sistema ceremonial en 1891. Se considera que los indios mezcaleros y tonkawan fueron intermediarios entre éstos y los indígenas mexicanos (tarahumaras, tepehuanos). Los grupos caddo, wichita, arapaho y arapaho cheyenne comenzaron a usar el peyote entre 1890 y 1905. Los grupos winnebago y omaha aprendieron a usar el peyote y transmitieron su uso a los sioux. En los 400 años anteriores a 1890, sólo cinco tribus de seis, asentadas en los bordes del río Grande, adoptaron el uso de esta cactácea. En los 34 años posteriores cerca de 30 tribus comenzaron a usarla. La difusión en Norteamérica puede ser seguida sin mucha dificultad. La vida en reservaciones, los medios de comunicación y el transporte fueron vitales. En 1918 su culto fue reconocido por el Congreso de Estados Unidos, y la Iglesia Nativa Americana fue creada (Shonle, 1925).

⁶ “Hasta la fecha, tres estados (Nueva York, Arizona y Nuevo México) han descartado el peyote como sustancia controlada y permiten la utilización del mismo, aun por personas no indígenas que pertenezcan a cualquier organización religiosa que considere el peyote como sacramento o como recurso de culto. Estos antecedentes han facilitado el establecimiento en Arizona de la ‘Iglesia de Dios del Camino del Peyote’, que es quizá la primera organización religiosa multirracial reconocida en su género. No obstante, cada estado tiene derecho de aprobar o restringir los usos religiosos del peyote, y así podemos citar que en Texas la Iglesia Nativa Norteamericana sólo puede tener como miembros exclusivamente a indígenas, mientras que en Oregón la utilización del peyote está prohibida aún como sacramento religioso” (Mendo, s.f.).

Aunque los dos casos citados resultan pertinentes para el análisis que nos ocupa, en este espacio me concentraré en la religión brasileña, en primer lugar porque me resulta más familiar. Los datos que presentaré son respaldados por más de diez años de observación participante en rituales del Santo Daime celebrados en diferentes iglesias de Brasil y México. En todo caso se puede afirmar, a partir de la distinción entre visitantes y uniformizados (neófitos/iniciados) en el Santo Daime, que existe una serie de prescripciones y normas del ritual que forman parte de la doctrina, que se asumen diferencialmente dependiendo de cada individuo, pero que resulta abierta y de ninguna forma asentada en criterios raciales. En principio, todos quienes así lo deseen pueden ser miembros de esta iglesia sin discriminación de raza, sexo, religión, edad o preferencia sexual. Lo único que se exige es la voluntad expresa para participar. Sin duda, una investigación pendiente es el estudio comparativo entre estas dos instituciones. Por ahora concentrémonos en un sólo caso.

ORIGEN DEL SANTO DAIME Y EL CONTEXTO DE LAS RELIGIONES AYAHUASQUERAS

El Santo Daime se caracteriza por ser un culto religioso heterodoxo, ecléctico en el sentido de que su base dogmática y sus prácticas ritualísticas han sido ensambladas a partir de elementos de diverso origen: cristiano, chamanismo amazónico, espiritismo kardecista y umbanda.⁷ El origen del Santo Daime es brasileño, específicamente de la ciudad de Río Branco en el estado de Acre, en la región amazónica

⁷ Existe un debate entre los estudiosos del tema sobre la noción de sincretismo (Dias, 1992; McRae, 1992; Guimaraes, 1992, y Soibelman, 1995) y eclecticismo. Los autores que rechazan la primera (Groisman, 1991) suponen que lo sincrético se refiere al ensamblaje de formas puras y que la nueva configuración es hasta cierto punto azarosa y desarticulada. También suponen que en la idea de lo sincrético un modelo se impone sobre los otros. Más allá de los significados que cada autor quiera reconocer en estas nociones, todos ellos identifican la hibridación, la mezcla de elementos de diversas tradiciones que acaban por configurar campos emergentes (rituales y doctrinarios) que pueden ser definidos como eclécticos, *centro libre*, *cosmologías en construcción* (Sena, 1997) y *englobamiento en la fuerza de la burracheira* (Brissac, 1999). Centro libre hace alusión a un principio doctrinario según el cual no importa la religión que profesen los asistentes al culto; todos pueden reconocer la fuerza como energía trascendente en el ritual. El concepto de cosmologías en construcción implica que no todo está dicho en términos doctrinarios y esto es precisamente lo que le da vitalidad a las religiones ayahuasqueras. Por último, la fuerza de la borracheira se refiere a una concepción holística que se adquiere en el estado alterado de la conciencia. La persona que consume y vivencia experiencias como en los sueños (oniromancia) adquiere capacidades telepáticas, se comunica y resuelve nudos emocionales con personas o situaciones no presentes o pasadas (Fericgla, 1997). Bajo estas nociones, me parece, queda patente la perplejidad de los investigadores ante un objeto de estudio sumamente dinámico, que incorpora con mucha velocidad elementos externos que resultan asimilables por virtud de la heteronimia en las prácticas culturales chamánicas, de curación, incorporación y posesión-exorcismo.

entre Perú y Bolivia. Su surgimiento está relacionado con múltiples fenómenos socioculturales, políticos y económicos por los cuales atravesó Acre y toda la región, durante la segunda y tercera década del siglo XX. Una región de frontera, dado que en ella se gestaba un proceso de colonización peculiar y específico de los sitios en donde se establecieron campamentos para la extracción del látex natural (Almeida, 1993; Wolff, 1999). Pero en cualquier caso, el surgimiento, condicionado o favorecido por estas circunstancias, debe mucho a los incidentes y biografías de sus fundadores y primeros adeptos que fueron modelando y definiendo las características formales del culto religioso del Santo Daime (Labate y Araújo, 2002; Labate, 2004; Cemin, 2002; Goulart, 2002; Couto, 2002; Da Silva, 2002; Peláez, 2002; MacRae, 1992 y 2002).

Raimundo Irineu Serra, mejor conocido como Mestre Irineu, fue el fundador del Santo Daime. Al igual que otros trabajadores del noreste de Brasil, se trasladó de su estado natal Marañón a la Amazonia a fines de la década de 1920 para trabajar como extractor y recolector del hule o látex natural. El látex es en realidad la savia que segrega la especie *Hevea brasiliensis*. La *borracha*, nombre local del látex, fue el principal producto comercial a partir del cual se tejó una importante cultura de colonos, a la postre residentes, *seringueiros*,⁸ quienes en la década de 1980 serían reconocidos mundialmente por el movimiento liderado por Chico Mendes, en defensa de los bosques, su principal fuente de trabajo y cuya lucha fue coronada con la creación de las reservas extractivistas (Goncalves, 2001; Allegretti, 1990).

Los biógrafos de Mestre Irineu señalan, con el respaldo de registros fotográficos y testimonios de personas que lo conocieron, que se trataba de un hombre negro de cerca de dos metros de altura, que antes de llegar a la selva había servido en el ejército. También señalan que por línea materna pertenecía a una tradición espiritual de origen africano, que aún sobrevive en la región noreste de Brasil conocida como Casa das Minas. Muchos relatos confirman que el contacto de Raimundo con la bebida ayahuasca partió de la amistad que trabó con chamanes y curanderos indígenas peruanos y brasileños, y otros con un cierto grado de mestizaje, conocidos popularmente como *vegetalistas* (Luna, 1984; 1986).

Un relato con carácter mítico, que con todo derecho puede considerarse como el inicio de la saga del Santo Daime, se refiere al proceso de iniciación chamánica de Raimundo. En una de las sesiones se le apareció una mujer vestida de blanco a la que llamó Clara. Esta mujer le dio indicaciones precisas para que se preparara

⁸ La seringa se refiere al espacio donde se practica la recolección del látex natural; seringueiros son los que trabajan en esta actividad.

practicando un ayuno de sal y carne, se abstuviera de alcohol y de relaciones sexuales. Durante diez días sólo debería alimentarse con yuca (macaxeira o mandioca) cocida y el agua usada para su cocimiento. Al cabo de este periodo, Raimundo bebió ayahuasca y tuvo una *miración* (*vid. infra*) en la cual se le reveló como un libro abierto las normas y el formato del que se conocería como el ritual de Santo Daime.

Mestre Irineu inició su iglesia Alto Santo en la década de 1930, en la incipiente ciudad de Río Branco, capital del estado de Acre. Su fama y popularidad como curador se extendió rápidamente en un periodo caracterizado por la violencia en un contexto de frontera: exceso de bebida, robo de mujeres, asesinatos y ausencia de autoridades que impusieran orden. Un antropólogo brasileño y reconocido líder del Santo Daime ha denominado esta doctrina como ritual de orden y disciplina (Couto, 2002). No cabe duda de que los trazos distintivos del ritual derivan de este contexto, de aquí proviene su organización militar o escolar con énfasis en la disciplina; al mismo tiempo, que el llamado a la disciplina y la adhesión a un orden moral tengan hoy, como antes, un poderoso sentido terapéutico en situaciones de fragmentación o anomia social e individual. A continuación describiré los trazos más significativos del ritual, la organización de sus elementos simbólicos, las acciones y los discursos que le dan cuerpo y sustentan la doctrina.

Cuando nos referimos a la Iglesia del Santo Daime pensamos en un amplio abanico de asociaciones o agrupaciones legalmente establecidas cuyo origen está, de una u otra manera, enraizado en la matriz creada por su fundador Mestre Irineu. Al igual que otras religiones, a la muerte de Mestre Irineu derivaron decenas de líneas, que al poco tiempo crearon o aumentaron su propio cuerpo disciplinario.⁹ Cada una de ellas ha definido ciertas particularidades y su propia exégesis. En todos los casos, sorprende la enorme complejidad del culto y la diversidad de ceremonias orientadas a objetivos específicos. En la imposibilidad de siquiera reseñar este abanico, me concentraré en describir aspectos del ritual y la doctrina establecida por el Centro Ecléctico de la Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

⁹ Dentro del Santo Daime se reconocen tres principales líneas, derivaciones de Mestre Irineu: la línea del Padrino Sebastián, organizada a través del Centro Ecléctico de la Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), cuyo dirigente es Alfredo Mota de Melo; Alto Santo y la Barquinha. De éstas, se derivan diversas denominaciones que han innovado o incorporado otros elementos a la práctica ritualística y los principios doctrinarios. No existe un número exacto de los miembros o afiliados a esta iglesia, pero se calcula que rondan los cinco mil (comunicación personal con el secretario general de CEFLURIS, 08 de junio, 2012). Fuera del Santo Daime, aparece el Centro Beneficente de la Luz Universal Unión del Vegetal, el cual congrega el mayor número de usuarios de ayahuasca en contexto ceremoniales.

Aunque todas estas asociaciones muestran un grado respetable de organización, probablemente sea el CEFLURIS la más sólida institución y la que muestra un definido proyecto de expansión e institucionalización dentro y fuera de Brasil. Su actual líder es el Padrino Alfredo Mota de Melo, hijo del Padrino Sebastián, fundador de esta rama.

*El sacramento y la Cruz de Caravaca*¹⁰

En el centro del ritual encontramos dos elementos: la bebida ayahuasca y la Cruz de Caravaca. El término *ayahuasca* proviene de la lengua quechua de origen peruano y posee varias acepciones, entre las cuales se encuentra la sogá del ahorcado y el vino de las almas. La explicación es sencilla: porque quien la consume abre su percepción para ver un mundo de intenciones, presencias o entidades que bajo una conciencia “normal” no pueden descubrirse. Su composición se debe a la infusión de dos plantas, un bejuco llamado “jagube” (*Banisteriopsis caapi*) y una hoja llamada “rainha” o “chacrana” (*Psychotria viridis*). En el culto del Santo Daime la ayahuasca se denomina “daime”, la cual se considera que contiene los principios masculino y femenino, el cielo y la tierra, lo luminoso y lo oscuro. En este sentido, la bebida es divinizada, considerada como algo sagrado, algo que es en sí misma una conciencia divina; una conciencia que se activa a partir de su consumo. Este valor se entiende por el significado de *daime*, palabra derivada del verbo *dar* y su inflexión de pedido o ruego: dame. Los participantes del culto repiten a lo largo de las sesiones cantos en los que se subraya la petición: dame amor, dame luz, dame firmeza. Esta petición en su fórmula acabada interpela al ser divino, O Mestre Imperio Juramidam, el cual es considerado como la manifestación del espíritu crístico en el Amazonas.¹¹ Este primer sincretismo detona todas las demás mezclas. La cruz, más allá de las reminiscencias ligadas al catolicismo popular de los migrantes *nordestinos*, invoca una recuperación de los valores propios del cristianismo primitivo (la compasión, la humildad, la fe, el amor a todos los seres) y los asocia a las tradiciones chamánicas de origen amazónico, específicamente al mito sobre el origen de la ayahuasca, según el cual su espíritu proviene de las Pléyades, simbolizadas por siete estrellas fijadas en la cruz (remite al canto “Yo vi en el siete estrellas un rostro superior”, de Mestre Irineu).

¹⁰ Éste es un relato o narrativa que no usa documentos oficiales. Es una interpretación que se apoya, no obstante, en información obtenida directamente de autoridades reconocidas dentro de la iglesia y de la observación participante.

¹¹ Es sumamente interesante; la pregunta queda abierta: ¿por qué se asocia el espíritu o esencia de Jesús Cristo a las sustancias psicoactivas tanto en la Iglesia Nativa Americana como en la Iglesia del Santo Daime?

Chamanismo colectivo: la doctrina y el ritual

El principio de orden y disciplina es el axioma básico de la ritualística daimista. Existen varios rituales y ceremonias; los más importantes son los trabajos de concentración, los bailados, los trabajos de Mesa Blanca, San Miguel y el ritual de elaboración de la bebida (*feitio*). El primero es considerado como el trabajo básico, en el que el neófito aprende a trabajar con la fuerza o energía del daime. Las concentraciones se realizan los días 15 y 30 de cada mes y están abiertos para todo público. Quienes asisten por primera vez deben acudir a una entrevista y participar en una misa que se celebra sin ingerir daime.¹²

El espacio donde se realizan la mayoría de los trabajos es una iglesia cuyo diseño hexagonal representa el sello de Salomón, personaje bíblico invocado con frecuencia por su sabiduría. En el interior de la iglesia, al centro, se coloca una mesa en forma de estrella con seis puntas y en ella reposa la Cruz de Caravaca, vasos de agua, velas, flores y una imagen del Mestre Irineu y Padrino Sebastián. Los participantes se acomodan en sillas alrededor de la mesa formando varios círculos concéntricos; cerca de la mesa se sientan los dirigentes o guías del trabajo, el padrino y la madrina y miembros respetados y experimentados en el ritual. Se dice que la mesa debe estar fuerte, refiriéndose a la capacidad de conducción y armonía de quienes se sientan en este primer círculo. Hombres y mujeres están divididos: en el sector sur, los hombres; en el norte, las mujeres. Además de esta división, encontramos una distinción entre los iniciados y los neófitos; los primeros pasaron por un ritual en el que se les impuso una medalla, cuyo diseño representa el sello de Salomón —estrella de seis puntas—, y en el centro, un águila con las alas extendidas, posada sobre la luna. Los iniciados portan dos tipos de uniformes; para la concentración, los hombres usan pantalón azul, camisa blanca de manga larga, corbata azul y su medalla. Las mujeres visten falda azul plisada, camisa blanca de manga corta con una inscripción a la altura del bolsillo izquierdo con las iniciales CRF (Comunidad Reina de la Floresta) y una corbata de moño azul. A los neófitos se les pide no usar en su vestuario colores como el rojo, amarillo o negro; los hombres no pueden usar pantalones cortos, y las mujeres deben usar falda o vestido evitando parecer provocativas. No se permiten escotes, ni faldas cortas.

¹² MacRae (1992) consigna que los trabajos de concentración son cerrados para el público general y destinados únicamente a los iniciados; sin embargo, esto no fue lo que observé en el Cielo Patriarca San José, Florianópolis, Santa Catarina. Atendiendo a la lógica, la concentración, aun cuando pueda representar un trabajo profundo, pues se realiza sentado y su duración es de cinco horas aproximadamente, resulta una preparación para los bailados, que puede durar hasta 14 horas. En estos trabajos se impone una mayor exigencia física y emocional.

La concentración, como los otros rituales, es abierta con oraciones católicas (Padre Nuestro, Ave María); enseguida el padrino sirve (*despacha*) el sacramento en dosis homogéneas o que pueden variar de acuerdo con su apreciación sobre lo que cada individuo requiere. Una vez que los individuos se encuentran en sus respectivos lugares, comienzan los cantos llamados “himnos”. Están definidos por el tipo de trabajo; en la concentración, se inician con la oración del Padrino Sebastián. Éstos tienen la función de preparar la mente para que baje la fuerza del daime. Al finalizar estos catorce cantos, se declama la Consagración del Aposento,¹³ se apagan las luces y comienza un periodo de concentración que va de 30 a 60 minutos. Al finalizar este periodo, se enciende la luz y se hacen cerca de seis u ocho cantos de concentración. El padrino sirve una segunda dosis, se hacen otros cantos y, en la parte final, se canta el *Cruzerinho*, un conjunto de cantos *recibidos*¹⁴ por Mestre Irineu, la parte final de su *Hinário* llamado *Cruzeiro*. El cierre de la ceremonia se hace rezando el Padre Nuestro y el Ave María; el padrino normalmente dirige unas palabras de orientación o información sobre los próximos trabajos y concluye con una fórmula canónica: “En nombre de Dios Padre, de la Virgen Soberana Madre, del Patriarca San José y de todos los seres divinos de la corte celestial, con la orden de nuestro Mestre Imperio Juramidam están encerrados nuestros trabajos del Día de hoy. Alabado sea Dios en las alturas”; los participantes corean: “Alabada sea Nuestra Madre María Santísima sobre toda la humanidad. Amén”, y se persignan como al inicio.

Los demás rituales siguen una forma básicamente similar pero diferente en muchos detalles que comentaré. Los bailados son ceremonias más largas que pueden durar hasta catorce horas. En ellas se cantan himnarios compuestos por más de cien cantos, que fueron recibidos por algún líder reconocido del Santo Daime o que le fueron ofrecidos por diversas personas. El primer y principal himnario es el *Cruzeiro* de Mestre Irineu; de él derivan los principales temas, el estilo poético, las melodías y la encantación, como metáforas, paráfrasis y otras figuras retóricas.

¹³ Esta oración ha sido atribuida al Círculo Esotérico de Comunión del Pensamiento, fundado en São Paulo en 1909 por el portugués Antonio Olívio Dutra. Adoptó como lema las palabras *armonía, verdad, amor y justicia*. Apoya sus doctrinas en la obra de Prentice Mulford (autor del libro *Nuestras fuerzas mentales*), en los textos del cura francés Alfonso Luis Constant y en la obra de Swami Vivekananda. El círculo se declaraba abierto a diferentes tradiciones siempre y cuando respetaran el principio de fraternidad humana. Practicaba la “comunião silenciosa”, una forma de meditación que buscaba la sintonía con energías elevadas propicias para alcanzar una vibración energética, mental, afín a este principio (McRae, 2000).

¹⁴ Decir que los cantos o himnos han sido recibidos implica que en su composición hubo una inspiración divina; contienen mensajes del espíritu del daime. No es la persona, propiamente, el inspirado compositor sino un vehículo.

Los líderes de esta iglesia han venido depurando y estableciendo los principios doctrinarios; ellos han definido el calendario ritual, los preceptos éticos y morales, y establecido los himnarios oficiales ajustados a ese calendario. Sin embargo, en cada iglesia o punto (también conocido como Cielo) puede cantarse el himnario de los anfitriones, ya sea para celebrar su aniversario o conmemorar un evento, como la fundación de la iglesia.

En los bailados hombres y mujeres iniciados visten la farda oficial (uniforme). Los hombres usan pantalón blanco con una faja verde en los costados, camisa blanca, corbata y saco blanco. Las mujeres usan vestido blanco plisado con una banda verde que atraviesa transversalmente desde los hombros hasta la cintura y una corona de lentejuelas que significa que son las reinas del bosque. Como su nombre lo dice, en los bailados se permanece de pie bailando siguiendo tres ritmos: marcha, vals y mazurca. En trabajos muy largos hay un periodo de descanso de una o dos horas y luego se retoma el trabajo hasta el amanecer.

Los trabajos de Mesa Blanca y San Miguel se enfocan en el desarrollo de las capacidades mediúnicas y, por lo tanto, sólo están abiertos para los fardados (iniciados). En éstos, los participantes reconocen sus “encostos”, energías o espíritus sufridores que se han aposentado y pueden considerar como causas de diversos males y patologías. También en estas ceremonias algunas personas avanzadas y sensibles canalizan espíritus de luz, entidades de sanación, a través de las cuales prestan servicio para curar. Si bien los diversos rituales se caracterizan por su intensidad, destacan por el desbordamiento de emociones, el sentido catártico y exorcista.

Obviamente, el espacio no permite extenderme con todo el detalle etnográfico requerido. El Santo Daime es ecléctico y en su ritualística vamos encontrando diferentes capas de significación que nos remiten a técnicas de éxtasis de diferente procedencia, cuyo sentido terapéutico apela a una dimensión compleja y profunda de la conciencia humana no racional. Esta conciencia oblitera, rebasa los límites cognitivos afianzados en la personalidad y el cuerpo físico.

Durante mis años como visitante y luego miembro activo en el ritual del Santo Daime escuché insistentemente la idea de que “ésta es una escuela, aquí se viene a aprender, por eso usamos uniformes, hasta el más sabido nunca deja de aprender”. Varios daimistas me expresaron con mayor énfasis: “ésta es una escuela de brujos o mejor de sanadores”. Pero, ¿cuál es el sentido de la enseñanza, de lo que se viene a aprender? La respuesta más afortunada se encuentra en la idea de chamanismo colectivo que formula el padrino antropólogo Fernando La Roque Couto (Couto,

2002:358-360). El chamán es un especialista de lo sagrado, capaz de emprender un viaje en espíritu a cualquier región cósmica. En estos viajes, el chamán busca la curación o el restablecimiento del orden y el equilibrio a través de la interpretación, la negociación con los espíritus o entidades causantes de la enfermedad y la lucha contra los enemigos, las fuerzas que impulsan el miedo, la locura, la enfermedad y la muerte (Eliade, 1960).

Al practicar una serie de rituales colectivos en la tradición del Santo Daime en donde hay una previa igualación simbólica a través del uniforme, cada uno contribuye a la generación de “la corriente” de sanación, que puede ser pesada (cargada de males) o leve (de armonía). Aunque cada uno recibe según sus méritos —se dice en un canto—, hay una serie de señales que habilitan a todos para conformar este colectivo chamánico. Por ejemplo, al rezar el Padre Nuestro se sustituye el pasivo “vénganos tu reino” por el activo “vamos nosotros a tu reino”, clave indiscutible de la posición dispuesta para iniciar el vuelo chamánico. La idea de una escuela se refiere al hecho de que todos son aprendices de chamán o potenciales chamanes. En este sentido el encuentro del futuro chamán con una entidad divina que revela en un sueño el origen de una enfermedad o que le transmite procedimientos y técnicas de curación, como en el caso del Mestre Irineu, puede ser experimentada de manera individual, a partir de una transformación (muerte simbólica) o una reorientación o resignificación de la biografía, es decir, de la posición del sujeto como persona, posición que siempre remite a un colectivo.

Aunque muchos de los adeptos y quienes experimentan la bebida por primera vez admiten que lo que los llevó a experimentar “el daime” fue la posibilidad de tener una experiencia psicodélica, tener un crecimiento espiritual, buscar un goce extático o simplemente tener una nueva experiencia sensorial, lo cierto es que la participación continuada en los rituales del daime, la aceptación de sus normas, así como la disposición voluntaria para formar parte de la hermandad, ya sea de forma transitoria o permanente, depende de los ejes simbólicos que genera la comunidad religiosa sobre el individuo, que se traducen en todo un proceso curativo complejo.

Este proceso curativo, obviamente, se sitúa en diferentes niveles. El particular o biográfico, que corresponde a cada persona, se refiere a una interpretación del antes y el ahora. El colectivo alude a la inserción de esa biografía en un propósito compartido, comunitario que demanda una serie de compromisos. La curación se puede concretar a través de la desaparición de males o síntomas detectados en diagnósticos biomédicos, pero también se refiere a un cambio radical en la forma de ver y situarse en la vida.

Enfoques antropológicos sobre el Santo Daime

Para terminar este apartado me referiré de manera sumaria a los enfoques antropológicos sobre la ayahuasca con la idea de mostrar la vitalidad y relevancia de este campo de estudios. Considero que esta literatura está directa e indirectamente relacionada con el proceso de legalización, puesto que se refiere en gran medida a un escudriñamiento de varias décadas sobre los orígenes, las normas del ritual y los principios doctrinarios de las diferentes líneas ayahuasqueras en Brasil y su proceso de consolidación y expansión más allá de las fronteras nacionales. En lo que sigue me apoyaré básicamente en dos obras colectivas cuyo mérito es congregar diferentes aportaciones, numerosos casos y un abordaje multidisciplinar: Labate y Araújo (2002) y Labate y Jungaberle (2011).¹⁵ Presto atención a los estudios sobre el Santo Daime y dejo de lado los estudios sobre otras líneas y los planteados desde una perspectiva farmacológica, psiquiátrica o terapéutica en amplio sentido.

Algunos estudios se han dado a la tarea de descubrir y recuperar los orígenes del Santo Daime, el papel de los fundadores, sus diferentes ramificaciones, principios doctrinarios y características de los trabajos y calendario ritual (Fróes, 1983; Groisman, 1991; McRae, 1992). Otros estudios discuten las nociones centrales del culto: miración,¹⁶ cura, sanación, disciplina, firmeza, incorporación, iluminación, etcétera; tratan de entender los mecanismos rituales bajo los cuales se produce la cura (Cemin, 1998; Couto, 1989; Dias, 1992; Groisman, 1991; Peláez, 1994; McRae, 1992). McRae se refiere, por ejemplo, a tres elementos centrales para estudiar los efectos de la ayahuasca: el lugar (*setting*) o espacio en donde se lleva a cabo el ritual, y que incluye el ambiente (como la atmósfera que crean los propios participantes; el estado anímico de la persona, su voluntad y estado emocional (*set*)) y las propiedades de la bebida. Existen varias graduaciones de la bebida: la normal y las que potencializan en dos, tres, cinco y ocho veces las propiedades de este sacramento. Algunos de estos estudios remiten a nociones como cura simbólica, técnicas corporales o significación contextual para describir el carácter dinámico y contextual de la curación dentro de un panorama religioso marcado por la importancia del individuo (*self*) en la elección de las opciones terapéuticas y religiosas (Labate, 2004; Soares, 1990). Otros autores acuden a la perspectiva

¹⁵ El lector interesado puede remitirse a la obra de Labate, De Rose y Dos Santos (2008), hasta ahora el ensayo bibliográfico y crítico más completo sobre las religiones ayahuasqueras. No sólo se incluyen estudios antropológicos, sino también de distintas disciplinas, así como obras escritas en distintos países.

¹⁶ La miración se refiere a la experiencia visionaria con ayahuasca; proviene del verbo *mirar*, ver aquello que sólo a través del consumo se revela. La miración alude a un mensaje, es una forma de comunicación visual, onírica.

turneriana (Turner, 1988) para explicar la desestructuración y la reintegración de los individuos a un orden social renovado (Couto, 2002). De manera contigua, inspirados en el construccionismo social de Berger y Luckman (1998), se han realizado estudios de caso para analizar el papel del adoctrinamiento, la socialización y educación de los niños que crecen en las comunidades daimistas (Peláez, 2002; Teixeira, 2004). Otra vertiente alude a los procesos de expansión del Santo Daime en los centros urbanos. En estos estudios se muestran las adaptaciones y reinterpretaciones del culto en virtud de los conocimientos de sus practicantes, adherentes a las más diversas creencias del conjunto New Age (wiccass, calendario maya, varios tipos de yoga, hinduismo, budismo, ángeles y camino rojo) (Labate, 2004; Soares, 1990; Dias, 1992). Investigaciones recientes analizan la denominada “alianza de las medicinas”, particularmente el encuentro del Santo Daime con el Camino Rojo, este último forma genérica para designar la tradición renovada de los indios lakotas o de las praderas, que incluyen Danza del Sol, la Búsqueda de la Visión, la Ceremonia de Inipi o Temazcal y otras ceremonias en donde se consagra tabaco y peyote (De Rose, 2007). Descubrimos también una serie de trabajos que se refieren al proceso de expansión del Santo Daime fuera de Brasil. En estos trabajos se habla de los primeros pasos, las adaptaciones legales y el proceso de discusión abierto en cada país para obtener la legalización del culto (Groisman, 1991; Labate y Junaberle, 2011).

En este apretado resumen he dejado fuera matices y temáticas relevantes; en su conjunto son indicativas de las preocupaciones para entender una joven pero compleja y vigorosa institución religiosa que tiene en el consumo de la ayahuasca su centro gravitacional.

EL PROCESO DE LEGALIZACIÓN DEL SANTO DAIME EN BRASIL

El 12 de marzo de 2010 un sujeto armado disparó a Glauco Vilas Boas y a su hijo Raoni y les causó la muerte. Glauco era el padrino, guía espiritual de la iglesia Céu de María, ubicada en el estado de São Paulo. El homicida, detenido días después, era un joven universitario que buscaba alivio para su ansiedad y desequilibrio psicológico en las ceremonias realizadas en Céu de María. El caso se hizo del conocimiento público, apareció en los principales diarios de Brasil, y con ellos se destaparon las voces de los sectores conservadores, prohibicionistas que alegaban la suspensión de la licencia que permite el consumo de ayahuasca dentro del ritual

del Santo Daime. Una vez superado el vendaval de ataques, los dirigentes de esta iglesia confirmaron para sí mismos la delgada línea y los riesgos permanentes que acechan al culto para que pueda mantenerse en el marco de la legalidad.

Algunos daimistas cuentan que el daime nació bendecido. “Su espíritu se vincula con la verdad, la claridad; no se esconde, sale a la luz. Ésta es su fuerza”. MacRae (1992; 2000) enfatiza la buena acogida del Santo Daime. En la década de 1940, Mestre Irineu recibió un terreno en donación (Colonia Custodio Freitas) con la influencia del gobernador Guimard dos Santos, espacio que continúa siendo la sede de la iglesia Alto Santo. En 1974, en los tiempos de padrino Sebastián y la Colonia Cinco Mil, durante una sesión de *feitio* (elaboración de la bebida), se presentaron algunos policías a quienes les habían informado que en ese lugar hacían cosas indebidas, preparaban una droga. La visita sorprendió y asustó a varios daimistas que se disponían a vaciar las ollas y desaparecer todo rastro de lo que estaban haciendo. Ésta no fue la actitud que adoptó padrino Sebastián, quien salió a recibirlos y los invitó para mostrarles todo el procedimiento (Mortimer, 2000). A la postre, uno de estos gendarmes se iniciaría y sería uno de los más celosos guardianes del culto del Santo Daime en Río Branco. Ante una proliferación de curadores y charlatanes, el estado brasileiro no dudó en perseguir y prohibir las prácticas de adivinación, magia y curanderismo, pero en Acre las autoridades prodigaron cobijo y protección a la iglesia fundada por Mestre Irineu, especialmente en los años formativos: la década de 1940 y 1950 (MacRae, 1992 y 2002).

No hay duda de que todo esto pudo favorecer la consolidación de la iglesia, pero el influjo más importante para su institucionalización y posterior legalización provino de fuera de la región amazónica. Este influjo foráneo se relaciona con la llegada de “mochileros”, jóvenes universitarios y profesionistas del sur y sureste de Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, estimulados por la contracultura y las lecturas de la obra de Carlos Castaneda. En 1982 fue fundada la primera iglesia fuera de la Amazonia, Céu do Mar, en Río de Janeiro, bajo el liderazgo de Paulo Roberto, entonces joven psicólogo (MacRae, 1992:79). Muy cercana a esta fecha se fundó la iglesia Visconde de Maua, bajo la conducción del poeta y exguerrillero Alex Polari, hoy en día uno de los principales líderes del Santo Daime, línea CEFLURIS. Entre las décadas de 1960 y 1980 se acercarían innumerables artistas, quienes de una u otra forma coadyuvarían a generar una opinión favorable al culto.

El proceso de legalización arrancó formalmente en 1985 y se ha prolongado hasta nuestros días. Se refiere a un proceso *sui generis* bajo el cual se ha logrado definir un modelo bien estructurado y continuo de análisis y discusión que busca atender

y afinar la política del uso ritualizado para fines religiosos de la bebida ayahuasca (CEFLURIS, 1997) y que tiene como característica básica la participación de representantes de las diversas instituciones relacionadas con la salud humana, el medio ambiente, así como de las iglesias o sectas involucradas. En 1985, la División de Medicamentos del Ministerio de Salud (DIMED) proscribió el uso de *Banisteriopsis caapi* en todo el territorio nacional, pasando por alto la opinión del Consejo Federal de Entorpecientes (CONFEN). El Centro Espírita Beneficente Unión del Vegetal (UDV) interpuso una demanda, que fue aceptada por el presidente del CONFEN, quien determinó la formación de un grupo de trabajo que generara elementos de juicio. Este grupo, integrado por médicos, profesores y funcionarios de esta entidad, emitió un informe en 1986, en el cual afirmó que dicha sustancia ha sido usada por varias sectas sin causar ni un tipo de prejuicio social; que al interior de las mismas sectas existen patrones éticos y morales que definen su uso —observa que incluso podrían considerarse como muy rigurosos—; que el uso ritual se debe examinar de una manera más global atendiendo aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos y de salud en general; por último, que DIMED, al prohibir la planta *Banisteriopsis*, violó un decreto de 1980, bajo el cual se le otorgan atribuciones a la CONFEN para asumir una posición al respecto dentro del Sistema Nacional de Prevención, Fiscalización y Represión de Entorpecientes.

En consecuencia, la CONFEN determinó la liberación de la sustancia y formalizó un nutrido grupo de trabajo interdisciplinar,¹⁷ que, luego de dos años de trabajo de campo realizado en las sedes rurales y urbanas de las tres principales líneas religiosas ayahuasqueras, emitió un informe el 20 de agosto de 1987. En sus conclusiones reafirmó los márgenes de seguridad, los adeptos —participantes de los rituales— se muestran solidarios y felices dentro de un ámbito cultural peculiar, no existen diferencias significativas entre usuarios rurales y urbanos; entre estos últimos distinguen a profesionistas, artistas y hasta una diputada federal. Los trabajos se realizan atendiendo los formatos y disposiciones del ritual sin alteraciones significativas. De manera textual y destacada, el informe dice: “lo que es posible afirmar es una forma peculiar de percepción emprendida por los usuarios de ayahuasca en sus diversos trabajos; no parece alucinación. Hubo en todos los grupos visitados un

¹⁷ Este grupo de trabajo estuvo integrado por cerca de doce personas: un funcionario de DIMED, de hacienda, de la Asociación Médica Brasileña, del Ministerio de Previsión y Asistencia Social, de la Policía Federal de Entorpecientes, un sociólogo, un filósofo-teólogo, un psiquiatra, un antropólogo perteneciente a la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia y de la Asociación Brasileña de Antropólogos, una antropóloga del Museo Nacional, una psicóloga clínica y un abogado de la Barra Brasileña de Abogados.

proyecto rigurosamente comunitario afín a todos ellos: la búsqueda de lo sagrado y del autoconocimiento” (CONFEN, 1987).

En 1992 la CONFEN recomendó una evaluación, en respuesta a una serie de denuncias aparecidas en la prensa, en las que algunos participantes de los rituales señalaban aspectos negativos y fraudulentos —argumentos que después se encontraron espurios—. El informe de ese año confirma el papel integrador de la conducta y con ello desecha las quejas. No sería hasta 2006 cuando la CONFEN fue sustituida por el Consejo Nacional Antidrogas (CONAND), órgano perteneciente al Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, cuando la discusión sobre la producción y consumo de ayahuasca fue retomada partiendo de nuevos elementos, siempre apoyada en el equipo multidisciplinar. El informe final del Grupo Multidisciplinar de Trabajo-Ayahuasca¹⁸ de 2006 afirma: 1) la libertad religiosa y el poder o autonomía familiar para decidir libremente el consumo de ayahuasca; 2) el papel del Estado para garantizar las diferentes formas de religiosidad, sean indígenas, de origen africano y populares; 3) la necesidad de llevar un registro de entidades usuarias de ayahuasca y de sus miembros; 4) la necesidad de definir las normas dispuestas por cada línea o secta sobre el ritual, la aceptación de nuevos miembros, sus derechos y obligaciones; 5) tomar en cuenta los aspectos relacionados con la publicidad, el turismo, el uso terapéutico y el curanderismo (CONAND, 2006).

De la argumentación que se presenta en este documento, me parece importante enfatizar las siguientes cuestiones:

1) Al afirmar o bien defender el uso religioso de la ayahuasca se contemplan aspectos sobre su sustentabilidad, comercialización y terapéutica. En relación con lo primero, se reconoce la procedencia de la materia prima necesaria para su producción y se determina la implementación de estrategias que permitan tanto la propagación de las especies como su cultivo en los propios centros de culto. Esto ha conducido a la elaboración de planes de manejo y al pedido de autorización de colecta dirigido a las instancias encargadas de la política de manejo y conservación de los recursos naturales.

2) Se reconoce que el proceso de producción de la bebida genera gastos que deben ser cubiertos de acuerdo con las políticas de apoyo y cooperación definidas en cada centro. Pero entendiendo su uso para fines religiosos se prohíbe cualquier acto de lucro o comercialización. En el mismo sentido, el informe alerta para que las entidades religiosas ayahuasqueras eviten la transformación de prácticas responsables

¹⁸ En esta ocasión formado por seis especialistas en el tema y seis dirigentes de diversas religiones ayahuasqueras.

en un mercadeo (turismo religioso) basado en el atractivo que ejerce el consumo de sustancias psicoactivas. El informe se refiere también a las deturpaciones que se hacen patentes a través de la publicidad, principalmente en internet, en donde proliferan cursos, talleres y seminarios de curación que hacen uso de ayahuasca bajo principios comerciales de lucro y ganancia.

3) Relacionado con lo anterior, el GMT-Ayahuasca denuncia el carácter de las curas milagrosas anunciadas en estos talleres. Por terapia entiende la actividad o proceso destinado a la cura, el mantenimiento o cuidado de la salud fincado en principios éticos y científicos. Bajo esta consideración, aun cuando las líneas ayahuasqueras realicen trabajos denominados “de cura”, está fuera de esta definición, pues “la cura” se constituye en acto de fe. Por lo tanto, el consumo fuera del contexto religioso no está autorizado por la CONAND. La utilización terapéutica de la ayahuasca sólo se permitirá en casos justificados por la profesión y en el contexto de investigaciones científicas autorizadas.

4) Un cuarto aspecto relevante se refiere al consumo de ayahuasca por menores de 18 años y por mujeres en estado de gravidez. Porque no existen evidencias científicas contundentes sobre efectos negativos, se determina que el consumo de ayahuasca por menores queda bajo responsabilidad de sus padres o tutores y en el caso de las mujeres gestantes la responsabilidad gravita en ellas mismas, siempre en atención al desarrollo y estructuración de la personalidad del feto y recién nacido (CONAND, 2006).

El informe de 2006, con algunas leves adiciones, se transformaría cuatro años después en el decreto de ley del 25 de enero de 2010, publicado en el *Diario Oficial de la Unión*, con el respaldo del Gabinete de Seguridad Institucional (Presidencia de la República) y del Consejo Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAND). Cabe mencionar que en este decreto se integra la posición de la International Narcotics Control Board, agencia perteneciente a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de retirar la ayahuasca y las especies que la componen de las listas objeto de control internacional.

DISEMINACIÓN DEL SANTO DAIME EN MÉXICO

No hay una fecha precisa para registrar las ceremonias con ayahuasca. De acuerdo con algunos informantes, las primeras se realizaron en la década de 1990. El interés por la ayahuasca en México se da en el contexto de la conmemoración de los 500

años del encuentro o desencuentro entre Europa y los pueblos nativos americanos. De forma paralela a las celebraciones y actos oficiales de los gobiernos nacionales se han efectuado encuentros que congregan en ocasiones más de una docena de curanderos y/o ancianos. Un papel destacado en la realización de este tipo de encuentros lo tiene Domingo Díaz Porta, miembro de la Gran Fraternidad Universal, quien se ha dado a la tarea de diseminar una interpretación alternativa a la celebración. Por ejemplo, en un encuentro en Guatemala, celebrado en octubre de 1994, se aludió constantemente a la profecía Hopi del encuentro entre el Cóndor del sur y el Águila del norte, símbolo de reunificación de los pueblos de América o Aby Ayala —al decir de los kunas de Panamá—, cuyo tiempo de realización había llegado. Los ancianos mayas asistentes a dicho encuentro señalaron en consonancia que los 500 años de sufrimiento para los pueblos indígenas estaban llegando a su fin. De la misma forma, eventos como las ferias de las plantas medicinales organizadas en esos años atrajeron a vegetalistas y chamanes indígenas peruanos, que despertaron la curiosidad sobre esta medicina del Amazonas.

Por esas fechas comenzaron a celebrarse Las Jornadas de Paz con Dignidad, las cuales recorren el continente desde Alaska hasta Tierra de Fuego generando la formación de diversos grupos y la circulación de diversos especialistas rituales. Ese periodo coincidió con el fortalecimiento de círculos de medicina que trabajan inspirados en el Camino Rojo. Rótulo que sirve para englobar las ceremonias de tipi, búsqueda de visión y danza del sol. Gran parte de este interés no surgió de la nada, sino que se explica a partir de la existencia y crecimiento de los grupos de danza conchera y mexicana. Estos danzantes continúan siendo los principales simpatizantes de las tradiciones ceremoniales que han llegado del norte y del sur del continente a nuestro país, por ejemplo: danza del oso, búsqueda de visión, danza del sol y la luna y temazcales de tradición lakota.

El Santo Daime llegaría en fechas posteriores. Posiblemente en el año 2000 se realizó la primera ceremonia con cantos de esta tradición, pero aún sin apegarse de forma celosa a las normas del ritual. Los primeros trabajos se realizaron con la participación de grupos reducidos, pero ya en 2002 un padrino, guía espiritual de la iglesia de Brasil que funge como responsable de todos los grupos daimistas mexicanos, abrió las primeras sesiones oficiales de esta iglesia en nuestro país. En 2006 vino por primera vez el padrino Alfredo Mota de Melo, principal dirigente de todas las iglesias afiliadas a CEFLURIS en Brasil y en el exterior. Su paso fue marcado por la entrega y dedicatoria de un himno, “La espada del perdón”, al naciente movimiento daimista mexicano.

En esa fecha, el Cielo de Monterrey congregaba el grupo más numeroso de daimistas fardados, cerca de 25. Este grupo además recibía en sus sesiones una decena más de interesados en experimentar el sacramento. Otros grupos apenas se organizaban en San Luis Potosí, Distrito Federal y San Miguel de Allende. Uno de los principales animadores del Santo Daime fue un personaje conocido como abuelo Antonio, un mestizo que ha recuperado diversos conocimientos de la terapéutica maya. El abuelo Antonio recorrió durante varios años distintos centros de actividad daimista en Brasil, presentó la medicina entre sus seguidores y los animó para que viajaran y conocieran directamente la doctrina en el país sudamericano. Así, por ejemplo, el líder de Cielo de Monterrey recibió autorización para iniciar los trabajos en México después de una estancia de varios días en Cielo de Mapiá, donde se encuentra la matriz del Santo Daime. En Puerto Vallarta, un brasileño casado con una mexicana ha realizado trabajos esporádicamente, pero su papel es importante para entender los encuentros de la religión brasileña y el Círculo del Fuego Sagrado de Iztachilatlán, que acabarían formalizando una serie de ceremonias en México y Brasil, entendidas bajo el título de “Alianza de medicinas”.¹⁹

En San Luis Potosí, los trabajos de Santo Daime surgieron por iniciativa de un antropólogo mexicano y su esposa brasileña. Ambos fardados con cinco años de experiencia, comenzaron con un grupo reducido y al poco tiempo ya estaban realizando ceremonias en Tequisquiapan, Xico (Veracruz), Guadalajara y San Miguel de Allende. En el Distrito Federal, otro matrimonio mexicano, alumnos en un tiempo del abuelo Antonio, formó su grupo y al segundo año abrió un centro ceremonial en Tepoztlán, Morelos. Otra persona que brindó apoyo en los primeros años fue una fardada de nacionalidad uruguaya, asentada varias décadas atrás en nuestro país, traductora de libros de antropología y quien realizó una versión en español de los himnos del Santo Daime.

En los primeros años, la disponibilidad de la bebida ayahuasca estaba supeditada a los viajes a Brasil que los propios iniciadores realizaban de forma regular una o dos veces al año. La bebida era transportada en las maletas como un té medicinal. Pero ya en 2006 se hicieron los primeros envíos por un servicio internacional de mensajería. La bebida se recogía en la aduana de Monclova cubriendo las respectivas

¹⁹ Un ejemplo es la ceremonia de los cuatro tabacos con el diseño de la media luna de la tradición lakota, pero en donde se sacramentan varias sustancias psicoactivas (peyote, San Pedro, ayahuasca), todas consideradas medicinas. La idea de la alianza resulta sumamente inquietante como tema de investigación porque su sentido no se limita al plano de la experiencia ritual, sino de un auténtico intercambio de saberes, conocimientos y prácticas entre tradiciones diversas sobre una base de respeto.

tasas e impuestos. Después de que un cargamento de 100 litros explotó en una de las bodegas de esta aduana, los embarques se suspendieron. Entonces hubo que realizar toda una serie de trámites para que fuera admitida en la aduana del Puerto de Veracruz. Es importante señalar que la ayahuasca entra legalmente a nuestro país con el nombre de una de las plantas que componen dicha bebida: *Banisteriopsis caapi*.

Desde luego, el asunto más delicado y que amerita mayor cuidado es la forma en que se distribuye y se asegura su uso adecuado. Conforme a los estatutos organizativos de CEFLURIS, se recomienda que cada uno de los puntos o iglesias cuente con una asociación civil entre cuyos fines se encuentre el rescate de las tradiciones, el apoyo a comunidades indígenas y la conservación del medio ambiente. Estos principios le dan sustento a los colectivos daimistas, los cuales deben contar con personas responsables en la parte financiera, doctrinaria, de abasto y sustentabilidad de la bebida. Esta sustentabilidad se refiere al registro del número de participantes en los trabajos y de las cantidades consumidas, pero fundamentalmente a la estrategia para contar a mediano y largo plazo con la materia prima, en el nivel local, para fabricar en México la ayahuasca.

En la actualidad, estos procedimientos de control están encaminados. Se busca afinarlos constantemente a través de talleres y asambleas internas abiertas a todos los fardados. En general, la estrategia para consolidar una iglesia mexicana de Santo Daime se basa en la experiencia ganada en el caso brasileño, que se refiere a tres cuestiones, como ya se mencionó: libertad de cultos sancionada como derecho constitucional; autonomía del individuo para decidir libremente el tipo de fe religiosa y práctica terapéutica que más convenga a sus intereses y, en tercer lugar, la demostración objetiva e irrefutable de los beneficios a la salud de los individuos y los márgenes de seguridad bajo los cuales se realiza el consumo de este sacramento.

En la actualidad existen ocho centros en donde se realizan ceremonias con regularidad: Tepoztlán, Morelos; San Luis Potosí, San Luis Potosí; Tequisquiapan, Querétaro; San Miguel de Allende, Guanajuato; Guadalajara, Jalisco; Puerto Vallarta, Jalisco; Manzanillo, Colima, y Playa del Carmen, Quintana Roo. De éstos, sólo el primero puede considerarse formalmente como una Iglesia entendiendo la distinción entre aquellos centros cuyos trabajos son más intermitentes y que no llevan a cabo todas las celebraciones indicadas en el calendario oficial de CEFLURIS. Por ahora, no existe un número exacto de afiliados o miembros; según nuestro cálculo, son más o menos, 80, y de éstos, entre 60 y 70 por ciento acuden al Cielo de Guadalupe en Tepoztlán. Pero, de acuerdo con los registros, más de mil personas han participado en estos trabajos en todo el país.

Cada uno de los grupos ha pasado por diferentes etapas de crecimiento, reducción y hasta disolución. Algunos, como Playa del Carmen y Manzanillo, son de reciente creación. El centro de Monterrey, que en un momento ostentara el grupo más amplio, ha dejado de sesionar, desconozco si existen intenciones para su reapertura.

El ritual de Santo Daime en México se realiza en estricto apego a la doctrina y según las normas del ritual, como hemos descrito de forma breve en párrafos anteriores; varios miembros han viajado en los últimos años a la central brasileña, Ceu de Mapiá, y con ello, confirmado su formación y proceso de inducción. También de manera significativa, en los últimos cuatro años se ha contado con la visita regular de importantes líderes de la Iglesia del Santo Daime de Brasil. Estas visitas han fortalecido a los grupos daimistas mexicanos, representan los momentos más importantes para el aprendizaje de diferentes aspectos y detalles del ritual.

¿Qué tipo de personas asisten a los trabajos del Santo Daime en México? Hay personas de todas las edades, aunque predominan aquéllas entre los 25 y 40 años de edad. La mayoría son de clase media y media alta, universitarios y profesionistas. Es minoritaria la participación de personas de extracción humilde. Acuden en busca de desarrollo espiritual-personal, para curar algún tipo de trauma o bloqueo psicológico o para curar problemas de adicción, principalmente cocaína, alcohol y fármacos. Algunas personas han asentado en el cuestionario que entregan por escrito en su primera entrevista, que se enteraron por amigos y que nunca antes habían consumido ningún tipo de droga; por lo tanto, lo que más les llamaba la atención es que el consumo de la ayahuasca se realizara de manera grupal, a través de un formato en que las posiciones y los papeles parecen determinados con claridad. Para otros tantos que sólo acudieron una o dos veces, fuera del ritual comentaron que el componente cristiano les resultó chocante, y al comparar el Santo Daime con ceremonias de peyote afirmaron su inclinación por rituales menos rígidos y más abiertos a diferentes influencias (no las cristianas).

Algunos miembros regulares consideran que son pocos años para adelantar cuál será la forma que adopte la estructura interna de una posible iglesia mexicana del Santo Daime, así como cuáles serán las adaptaciones o modificaciones del ritual. Sobre todo cuando muchos de los daimistas recientes participan en otros círculos y sacramentan otras medicinas: “Mientras todos los himnos se cantan en portugués, no dudo que próximamente estemos cantando en español y llamando por su nombre a entidades curadoras mexicanas” (daimista mexicano, 2007).

Las adaptaciones son una realidad; el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, ya forma parte del calendario mexicano del Santo Daime. También

diversos cantos de temazcal y velaciones con peyote sugieren muchos más contactos de los que pueden apreciarse únicamente en las ceremonias oficiales de alianza de las medicinas. En todo caso, éste no es un problema sino parte intrínseca de todas las religiones que se expanden más allá de sus sitios de origen. Lo importante será ver cómo se mantienen los valores fundamentales de la doctrina y del ritual y cómo se consolida en México una propuesta ecológicamente sustentable y espiritualmente coherente como la que hoy nos propone la Iglesia del Santo Daime en estas tierras mexicanas.

COMENTARIOS FINALES

Como afirmé al inicio de este ensayo, abogar por la despenalización de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales o rituales no se plantea a partir de una reivindicación sectaria o excluyente. Hemos argumentado a favor de un reconocimiento de las diversas prácticas espirituales sin hacer distinción entre indígenas y no indígenas, puesto que los datos etnográficos evidencian que las creencias y prácticas asociadas al consumo de estas sustancias en nuestro país, lejos de haber desaparecido, se han mantenido con vitalidad, han resurgido y se han reestructurado en función de las dinámicas culturales de un campo religioso que es local, regional, nacional —pero sobre todo global—. Y para esto hemos reconocido el papel fundamental de las culturas indígenas.

El resurgimiento o recuperación de la espiritualidad en México está enmarcado en los procesos de defensa del territorio, de las identidades nativas y la emergencia de nuevas identidades recreadas en el fragor de las prácticas ritualísticas híbridas, eclécticas o simplemente sincréticas.

El Santo Daime, como caso de estudio, muestra los elementos, las estrategias y la argumentación bajo la cual el Estado, en este caso brasileño, autoriza y define los parámetros de su uso en contextos rituales. Este caso representa un modelo maduro, coherente y alternativo a la política prohibicionista emblemática de la guerra contra las drogas. Una guerra que en México ha demostrado ser ineficaz y contraproducente. Aun cuando las baterías de esta política no se han enfocado a las plantas psicoactivas de origen natural, es necesario reflexionar en torno a su despenalización precisamente porque su consumo se realiza en contextos ceremoniales. El sustento jurídico básico se apoya en la libertad de cultos. Este derecho está asentado en la Carta Magna de nuestro país, pero los prejuicios históricamente

forjados alrededor de estas sustancias hacen obligatorio el inicio de un amplio proceso de reflexión al seno de equipos multidisciplinarios en comunicación directa con las Cámaras de Diputados y Senadores.

En México existen cerca de 950 denominaciones religiosas registradas ante la Secretaría de Gobernación; hasta el momento ni una defiende su derecho al consumo sacramental de alguna sustancia psicoactiva de origen natural. Esta diversidad es indicativa de la pluralidad en el ejercicio de la religiosidad y la espiritualidad, pero también de los prejuicios y limitaciones culturales en torno al uso de estas sustancias. Como lo han expuesto Gutiérrez y De la Torre (2010) para el caso de la ciudad de Guadalajara, el campo religioso en nuestro país es dinámico y se encuentra en expansión; las adhesiones y membrecías demuestran un interesante itinerario religioso asociado a la búsqueda de salud, el bienestar y la autorrealización.

La postura que he adoptado a lo largo de este análisis se ubica dentro de la corriente ética que parsimoniosamente a lo largo de varias décadas ha ido construyendo y respaldando una argumentación sobre los beneficios que el consumo responsable y ritualizado de las sustancias psicoactivas genera a la sociedad y al medio ambiente. Esta ética recorre los planteamientos filosóficos de Peter Singer (1997) y los valores intrínsecos de la naturaleza de Rolston III (2012); pero esto es tema de otro artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEGRETTI, M. H. (1990). "Extractive Reserves: An Alternative for Reconciling Development and Environmental Conservation in Amazonia". En: Anderson, A. (org.). *Alternative for Deforestation: Steps Toward Sustainable use of the Amazon Rain Forest*. Nueva York: Columbia University Press. pp. 252-264.
- ALMEIDA, M. (1993). "Rubber Tappers of the Upper Jurua River: The Making of a Forest Peasantry". Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad de Cambridge.
- ARTAUD, A. (1984). *México y viaje al país de los tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LA Barre, W. (1969). *The peyote cult*. Nueva York: The Shoe Strings Pub.
- BASSET, V. (2011). *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. París: L'Harmattan.
- BENÍTEZ, F. (1964). *Los hongos alucinantes*. México: Era.
- _____ (1980). *Los indios de México*. México: Era.

- BERGER, P., y T. Luckman (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BONFIGLIOLI, C. (2006). "El peyote y sus metáforas curativas: Los casos tarahumara, navajo y otras variantes". En: C. Bonfiglioli; A. Gutiérrez y M. E. Olavarría. *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*. México: IIA-UNAM.
- CASTILLEJOS, C. (2008). *Cazador del nagual. Aromas de la sabiduría Maya-Tolteca*. México: Ediciones Mazacalli.
- CADENA, M. DE LA (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- CEFLURIS (1997). *Normas del ritual*. Amazonas: CEFLURIS.
- CEMÍN, A. (2002). "Os rituais de Santo Daime: Sistemas de montagens simbólicas". En B. Labate y W. Araújo (coords.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. 275-310.
- CEMÍN, A. (1998). "Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime". Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad de São Paulo.
- COUTO, F. (2002). "Santo Daime: Rito da ordem". En: B. Labate y W. Araújo (coords.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. pp. 339-366.
- _____ (1989). "Santos e xamás". Tesis de maestría en Antropología. Universidad Nacional de Brasilia.
- DÍAS, W. (1992). "O imperio de Juramidam nas batalhas do astral: Uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime". Tesis de maestría en Antropología. Pontificia Universidad Católica-São Paulo.
- DOBKIN DE RIOS, M. (1972). *Visionary vine. Pschedelic healing in the Peruvian Amazonas*. San Francisco: Chandler.
- DURÁN, D. (1984). *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Porrúa.
- DURKHEIM, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- ESTRADA, A. (2010). *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI Editores.
- ELIADE, M. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FAGETTI, A. (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. México: Plaza y Valdés.
- FERICGLA, J. (1997). *A trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

- FIKES, J. (1993). *Carlos Castaneda. Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
- FRÓES, V. (1983). *História do povo Juramidam: Introducao à cultura do Santo daime*. Manaos: Suframa.
- FURST, P. (1994). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GONCALVES, C. (2001). *Geo-graftas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI Editores.
- GLOCKNER, J., y E. SOTO (2006). *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*. México: Debate.
- _____ (2010). "Testimonios históricos sobre el uso de enteógenos". En: A. Fagetti, (coord.). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. México: Plaza y Valdés / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alonso Vélez Pliego / BUAP.
- GROISMAN, A. (1991). "Eu venho da floresta: Ecletismo e praxis xamânica daimista no Céu de Mapiá". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina.
- GUTIÉRREZ, C., y R. De la Torre (2010). *Una ciudad donde habitan muchos dioses: Cartografía religiosa de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- GUZMÁN, M. (2012). "El avatar mexicano: Entre lo sagrado y lo profano en el conflicto minero de Huirikuta". Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Ciencias Sociales, enero, México, D. F.
- HERNÁNDEZ, F. (1960). *Vida y obra de Francisco Hernández*. México: UNAM.
- HOST, A. (2001). "What's in a Name? Neo Shamanism, Core Shamanism, Urban Shamanism, Modern Shamanism or What". *Spirit Talk*, 14, 3-6.
- KENSINGER, K. (1973). "Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua". En: M. Harner (coord.). *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.
- LABATE, B., y W. Araújo (coords.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras.
- _____ (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras.
- _____ y JUNGABERLE, E. (eds.) (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.
- _____; I. Santana de Rose y R. G. Dos Santos (2008). *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. Santa Cruz: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

- LUZ, P. (2002). "O uso ameríndio do caapi". En: Labate, B., y Araújo, W. *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. 35-65.
- LANGDON, E. (1979). "Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions". En: D. Browman y R. Schwarz (coords.). *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives of South America*. París / Nueva York: Mouton Publisher.
- LUNA, L. E. (1984). "The Concept of Plants as Teachers Among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeast, Perú". *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 135-156.
- _____. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International.
- MACPHERSON, J. (1899). *Mental affections. An introductions of study to insanity*. Londres: Macmillan & Co.
- MACRAE, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo y uso ritual da ayahuasca no ritual do Santo Daime*. Río de Janeiro: Editora Brasiliense.
- MANSFERRER, E. (2003). "Los alucinógenos en las culturas contemporáneas. Un patrimonio cultural". *Arqueología Mexicana*, X(59).
- MCKEENA, T. (1993). *El manjar de los dioses: La busca del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Barcelona: Paidós.
- MENA, A., y Burguete, E. (1998). "Turismo místico-esotérico en México". *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 7, 250-257.
- MENDO, A. (s.f.). "Hacia la protección oficial del peyote". Ajijic, Jal.: Centro de Estudios de Cultura Indígena.
- MORTIMER, L. (2000). *Bençã Padrinho*. São Paulo: Céu de Maria.
- OTT, J. (1994). *Ayahuasca analogues. Pangeans entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.
- PELÁEZ, C. (2002). "Santo Daime, transcendencia e cura. Interpretacoes sbre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual". En: B. Labate y W. Araújo (eds.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. pp. 427-446.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975). *The Shaman and the Jaur: The Study of the Narcotics Drugs among the Indians of Colombia*. Filadelfia: Temple Universit Press.
- ROLSTON III, H. (2012). *The new environmental ethics. The next millenium for life on earth*. Nueva York: Francis & Tylor.
- ROSE, I. DE (2007). "Cura aliança das medicinas: Um (re)encontro entre os índios guaraní, o Santo Daime e o Caminho Vermelho". Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina.

- SAHAGÚN, B. (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- SCHAEFFER, S., y P. Furst (1996). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- SCHULTES, E., y A. Hofmann (1993). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SENA, W. (1997). "Navegando sobre as ondas do mar sagrado". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad de Campinas.
- SHONLE, R. (1925). "Peyote, the Giver of Visions" [en línea]. *American Anthropologist*, 27(1), enero-febrero. Disponible en: www.jstor.org/stable/661497. [consultado: 2012, marzo 28].
- SINGER, P. (1997). *Repensar la vida y la muerte: El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós.
- SOARES, L. (1990). "O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa". En: *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Río de Janeiro: ISER-Relume-Dumará.
- TEIXEIRA, M. R. (2004). "Em roda de meninos: Um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta, na cotidianidade da doutrina do Santo Daime, na Vila Céu de Mapiá". Tesis de maestría en Educación. Universidad Federal de Santa Catarina.
- ALVARADO TEZOMOC, H. de (2003). *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- VIEGAS, D. y N. Berlanga (2012). *Ayahuasca. Medicina del alma*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- WASSON, G. (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl, micolatría en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WASSON, G.; S. Kamrisc, J. Ott y C. A. P. Ruck (1992). *La búsqueda de Perséfone: Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLFF, C. (1999). *Mulheres da floresta: Uma história Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec.
- ZULUAGA, G. (2002). "A cultura do yagé, um caminho de índios". En: B. Labate y W. Araújo. *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras, pp. 127-143.