

Curo tudo expulso tudo: Lecciones para exorcizar, canalizar los espíritus sufridores y lograr la iluminación en la tradición ritual del Santo Daime

Curo tudo expulso tudo: Lessons to exorcise, to canalize and to achieve the lighting in the Santo Daime ritual tradition.

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ¹

El Colegio de San Luis, A.C

mguzman@colsan.edu.mx / mhikuri@gimail.com

Recibido: 04 de mayo de 2018

Aceptado: 08 de Agosto de 2018

Resumen

Proponemos una discusión sociológica sobre los modos en que los individuos en la modernidad interpretan, definen y asimilan los fenómenos de posesión, exorcismo, expulsión del mal, canalización, cura e iluminación al interior de rituales investidos de prácticas y discursos heterogéneos como la doctrina del Santo Daime surgida en Brasil en la década de 1930, diseminada en centros urbanos por todo el mundo. Nuestro análisis se remitirá tanto a las normas doctrinarias y a los discursos que generan los practicantes, como a las prácticas y acciones observadas en los propios rituales. Desde un punto de vista fenomenológico, el mal es contemplado como una anulación o desviación de la personalidad que provoca conflictos al interior de la familia, entre los amigos y que por ende frena el potencial humano. Los espíritus bajos (encostos) son concebidos como entidades que literalmente pululan en el medio ambiente y que se sincronizan o se manifiestan especialmente en el estado de perturbación psíquica o emocional de los enfermos. Tratar de entender cómo, a partir de la ingestión de ayahuasca, los cantos y los dispositivos rituales se consigue la cura o iluminación –la manifestación de los espíritus de luz o curadores- es el objetivo de este artículo.

Palabras clave: mal, curación, expulsión, Santo Daime, modernidad.

Abstract

We propose a sociological discussion about the ways the individuals in modernity interpret, define and assimilate the phenomena of possession, exorcism, expulsion from evil, channeling, healing and lighting within rituals endowed by practices and heterogeneous discourses such as the Santo Daime doctrine emerged in Brazil in the 1930's, disseminated in urban centers around the world. Our analysis will refer both to the doctrine rules and the discourses generated by the practitioners, such as the practices and actions observed in the rituals. Since a phenomenological point of view, the wickedness is considered like a nullification or desviation of the personality that provokes conflicts in the interior of a family, among friends and as a consequence stops the human potential. The under spirits (encostos) are conceived as entities swarm in the environment and sincronized or they are manifested especially in a physic disturbance or emotional of the sick people. Understanding how since the drinking of Ayahuasca, singings and the ritual is obtained the cure or lighting- the manifestation of the light spirits or healers – is the objective of this article.

Keywords: evil, healing, Santo Daime, expulsion, modernity

¹ Antropólogo, nacido en la Ciudad de México (1968). Realizó sus estudios de licenciatura y maestría en antropología social en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y en el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). En Brasil estudió su doctorado en el programa de Sociología Política y se tituló con la tesis "Lo más profundo es la piel: la sociedad biocosmética en la era de la conservación". Sus temas bordean los temas cultura-naturaleza, sociedad- medio ambiente, como son conflictos socioambientales, ecoturismo y consumo de plantas psicoactivas en contextos ceremoniales. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de su país.

El mal no es en esencia una sustancia, sino la ausencia del bien; del mismo modo que las tinieblas no son más que la ausencia de luz. (...) ¿Para qué observar el mal? Que te solivianta, está claro... El pecado tampoco es algo físico. (...) El hombre solo se esmera en la maldad. Pero qué sencillo y abierto se muestra a las palabras sencillas del amor.

Svetlana Alexiévich en Voces de Chernobil

Introducción

El Santo Daime forma parte de las religiones ayahuasqueras en Brasil cuyo origen data de las primeras décadas del siglo XX. Su fundador, Raymundo Irineu, conocido como Mestre Irineu, un personaje críptico en la tradición daimista, era originario de Maranhao en la región noreste de Brasil. Siendo joven se trasladó a la región amazónica para enrolarse en los trabajos de colecta de látex natural y por una temporada servir como soldado con el rango de cabo en los trabajos de salvaguarda y delimitación de los territorios amazónicos fronterizos. Sus andanzas por estos rumbos lo pusieron en contacto con yagaceros (pajes o chamanes de la tradición ayahuasquera) indígenas y mestizos peruanos, bolivianos y brasileños a partir de los cuales aprendió y al paso del tiempo afinó el conocimiento relacionado con el uso de la bebida enteogénica ayahuasca (McRae, 1992 y 2000; Goulart, 2002; de la Rocque, 2002; Labate, 2004).

Tras años de preparación y varias sesiones con esta “medicina del alma”, Mestre Irineu tuvo una revelación similar a un viaje chamánico. En una de sus experiencias con ayahuasca se le apareció una señora o dama vestida de blanco a la que más adelante nombró como Clara e identificó con la Virgen de la Concepción y la energía lunar. Esta señora le fue indicando procedimientos sobre el modo correcto de usar la pócima y en un momento dado las indicaciones precisas de los fundamentos de lo que posteriormente se convertiría en el ritual del Santo Daime (McRae, 1992, 2000; Mortimer 2000).

En este artículo no haremos referencia a todos los detalles y elementos que configuran el vasto universo daimista, el cual ha evolucionado y se ha diversificado de manera asombrosa dado el tiempo relativamente corto de su existencia a partir del diseño ritual original propuesto por Mestre Irineu. Sin embargo, es importante enfatizar ciertas características del ritual y elementos doctrinarios para entender el Trabajo de Iluminación, como una ceremonia del Santo Daime especializada en la incorporación y cura de espíritus sufridores.

El rasgo fundamental del Santo Daime es su eclecticismo y enorme plasticidad para entretejer de forma eficaz tradiciones religiosas y doctrinarias aparentemente disímilas: catolicismo, chamanismo, espiritismo kardecista y umbanda o de manera general religiones afrobrasileiras. A continuación presentaremos de manera esquemática, los rasgos fundamentales de estas influencias, a fin de asimilar los elementos y funciones del ritual llamado Trabajo de Iluminación.

Catolicismo popular

Cuando Mestre Irineu funda su iglesia en la década de 1930, lo hace a partir de la necesidad de configurar o crear las condiciones para que los posibles adeptos encuentren un universo religioso significativo. Y este universo lo provee la religión católica. Esta era la fe profesada por la mayoría de los trabajadores oriundos del noreste del país que emigraron al igual que Mestre Irineu para trabajar en la recolección de hule natural. Así Clara, la de las revelaciones, pasa a identificarse con la Virgen de la Concepción y con la luna, pero de manera general los símbolos cristianos figuran

en el centro del ritual, por ejemplo: una cruz de Caravaca en la mesa de trabajo, oraciones católicas al principio y al final y el acto de la persignación. Este catolicismo es una versión interpretada por Mestre Irineu, de quien se dice, frecuentó círculos de enseñanza Rosacruz, y que recuerdan valores del cristianismo primitivo: luz, amor y justicia.

Chamanismo amazónico

El segundo rasgo a nuestro juicio es el mantenimiento de una pragmática chamánica de origen amazónico que se revela en la idea del vuelo chamánico como *miración*, es decir el estado de éxtasis a través del cual se miran imágenes y se obtienen mensajes, así como en la presencia de entidades o espíritus reconocidas por la cultura cabocha (mestizos de la región). En el Santo Daime se dice “estar pegado”, aludiendo a la miración². Johnatan Ott (2013) desacredita el chamanismo al interior del Santo Daime, pero otros autores hablan de un chamanismo colectivo (Couto, 2002). A nuestro juicio, el engarce de estos dos elementos en la versión original de Mestre Irineu primero y posteriormente en el Padrino Sebastián, no solo dan nacimiento a una vertiente ecléctica, sino que crea las condiciones para las posteriores mezclas pragmático discursivas, en lo que a falta de un mejor término, se podría llamar como chamanismo colectivo. El chamanismo amazónico es la llave de las posteriores derivaciones doctrinarias y ritualísticas, pero no puede disociarse de la interpretación crítica del amor al prójimo y del cultivo del bien en todas sus maneras. Aun cuando parezca imposible la mezcla, dentro del Santo Daime la religión y el chamanismo se combinan³.

Espiritismo kardécista

El siglo XIX y las primeras décadas del XX fueron tiempos aciagos en toda la región amazónica. Tiempos de violencias cotidianas y de inestabilidad social: alcoholismo, secuestro de mujeres y de una ley por la propia mano. Este espacio fue de forma natural el terreno propicio para el surgimiento y diseminación de una variedad de guías y salvadores espirituales. Aquí el espiritismo kardécista, tan prolífico en Brasil, echó raíces y al poco tiempo encontró refugio y expresión en el Santo Daime. Allan Kardec, con su *Libro de los Espíritus* (1857), presentó en el siglo XIX una extensa disquisición “científica” para demostrar la existencia de los espíritus y con esto dio pie a la creación de institutos y sociedades espiritistas cuya misión central era la regeneración del mundo a través de la canalización de espíritus de luz, contemplados como emisarios de Dios.

Religiones afrobrasileiras: el caso de la umbanda

Brasil, uno de los países con el mayor número de feligreses católicos, es al mismo tiempo uno de los más heterogéneos y plurales respecto a su profesión de fe. Por tanto, el catolicismo, más que una fachada, es el elemento coextensivo a partir del cual se han cocinado las creencias y prácticas populares de los distintos grupos culturales. Las religiones africanas se diseminaron en todo el continente americano y en Brasil, a partir de los contingentes de esclavos capturados y vendidos para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar. De ser concebidas como religiones marginales propias de la población negra en la actualidad existen centros llamados *terreiros* en todos los estados y las ciudades más importantes de este país sudamericano y sus adherentes pertenecen

2 Monteiro da Silva apunta que el término *miración* probablemente se originó en las zonas amazónicas fronterizas de Brasil con Bolivia y Perú. Más que un simple mirar, el término adquirió un estatus sagrado y no debe confundirse con visiones alucinatorias. Se diferencia de la posesión en los cultos afrobrasileños en donde los adeptos van a la búsqueda de entidades. Según este autor, la *miración* como estado alterado de la conciencia comprendería la visión mística, el vuelo chamánico y la irradiación (esto es la emisión de radiaciones magnéticas mediante imposición de manos con fines terapéuticos, o bien a través del pensamiento. Facultad ésta última que se podría asociar a la telepatía, la premonición y la oniromancia (Fericglá, 1997). Se refiere, entonces como algo que se produce al interior, en el cuerpo del individuo y que se proyecta en órdenes explicadas-implicadas, construidas y desconstruidas dialógicamente con lo físico, lo químico y lo biológico y que trasciende lo individual (Monteiro da Silva, 2002, pp. 367-391).

3 “El uso chamánico de plantas visionarias como el yagé gira en torno a grupos pequeños (a menudo sólo el chamán) experimentando viajes psiconáuticos solitarios, sin mucho estímulo sensorial. Las iglesias en cambio, enfocan su interés sobre la comunión colectiva (a veces con más de cien personas comulgando), con dosis relativamente bajas y mucho estímulo sensorial (sea música y danza, o parloteo con luces prendidas) lo cual tiende a anclarle a uno en el cuerpo y en el presente, a la vez que lo empuja a militar contra los viajes psiconáuticos” (Ott, 2013, p.436).

a diversas clases sociales y extracción racial (Prandi, 2004). La umbanda es una corriente de principios de siglo XX que mezcla las deidades del panteón africano (Bantú), con el kardecismo, el orientalismo y los remanentes de la cosmovisión de los indios Tupí-Guaraní. En sí misma, la umbanda es un culto ecléctico que tiene en su base la creencia en los espíritus y la incorporación como práctica mágico religiosa para la cura o el daño. Así encontramos en el panteón figuras llamadas Orixás que trabajan para la magia blanca y exús cuya naturaleza es hacer el mal⁴.

El Trabajo de Iluminación, tema de este artículo, forma parte de una de las tres corrientes del Santo Daime que a partir de la muerte de Mestre Irineu en 1971, evolucionó con mayor dinamismo. En este caso nos referimos a la capacidad para ampliar la base doctrinaria a partir de la absorción y asimilación de corrientes mediúnicas como el kardecismo y la *umbanda*. En el análisis que presentaremos a continuación buscamos en primer lugar decodificar el mensaje de la Iluminación como una llamada situada históricamente, es decir, como parte de la historia de quienes participaron y nos comparten la conversión del Rey Tranca Rua, un exú del mal que pasa por un proceso de “reconversión”, se ilumina para prestar servicio en la curación de los espíritus sufridores a partir de su contacto con el Santo Daime⁵ (Alves Junior, 2009). En segundo lugar, proponemos una interpretación del fenómeno de contagio en el momento catártico del ritual y sus derivaciones posteriores que conducen a la asimilación de la experiencia en la corriente fluida de los participantes. Esto es, una interpretación sobre las interpretaciones que los individuos se plantean sobre los fenómenos de incorporación, exorcismo, cura e iluminación.

En la primera parte de este capítulo exploraremos el sentido de la negatividad y de la positividad. Estos no son propiamente conceptos distintivos del contexto etnográfico sino nociones implícitas en el ritual de Trabajo de Iluminación y la cohorte de ceremonias tipo Santo Daime. En este sentido nuestra discusión apunta más hacia el bien y el mal como nociones respecto a conceptos como enfermedad, daño, brujería y su contraparte: salud, curación e iluminación. La incorporación, la posesión, el exorcismo y la limpieza figuran desde nuestra perspectiva como conectores o puentes diacríticos para entrar o salir de una condición y entrar a otra y por eso merecen nuestra atención. Esta parte tiene una intención propedéutica: a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos del mal y su contraparte, la iluminación.

La segunda parte disecciona el ritual de Trabajo de Iluminación. No entramos en complicaciones: el ritual se refiere a los procedimientos, incluida la parafernalia, los discursos y las prácticas que se orientan conscientemente hacia la búsqueda de transformaciones momentáneas o definitivas en el intercambio energético entre los humanos y su medio ambiente (medio que hacen los no humanos con el hombre). Este intercambio tiene consecuencias, puesto que hay una intención o finalidad: la expulsión del mal. Y para el caso del Trabajo de Iluminación, este alude a la búsqueda de iluminación como sinónimo de curación o sanación.⁶ El ritual proporciona

4 Con toda la importancia que pueden representar las religiones afrobrasileñas en el mercado religioso de Brasil, Oswaldo Prandi observa que el conjunto de estas religiones (candomblé y umbanda) viene perdiendo adeptos en los últimos veinte años. De 1980 a 1991 perdieron 30 mil practicantes y en la década siguiente 71 mil fieles. En ese conjunto la perdida se estima en 4,5 por ciento, pero se debe notar que el candomblé ha aumentado la cifra de sus adeptos mientras la umbanda pierde seguidores año tras año. Dos razones de peso explicarían esta deserción en la umbanda de acuerdo con el autor citado: las dificultades para deshacerse del fardo católico en tanto religión sincrética y el avance de la Iglesia Universal del Reino de Dios, religión evangélica, que ha crecido impresionantemente en todo el país, y que ha lanzado en el centro de sus prelaciones, ataques directos contra lo que considera invocaciones al demonio al interior de la umbanda (Prandi, 2004, pp. 227-228).

5 Respecto a la difusión de los cultos de origen africano en la región amazónica que daría la pauta para modalidades afroamazonas, esto ocurre en primer lugar con la migración de nordestinos en la segunda mitad del siglo XIX, de 1845 a 1877. Algunas corrientes de *umbanda* fueron introducidas a principios del siglo XX, en las décadas de 1950 y 1960 ya se hablaba de una amazonización de la *umbanda* (Monteiro da Silva, 2002, pp. 370-372).

6 La cura tiene un sentido cósmico, de revelación, de acceso a una visión del mundo contenida en la relación entre sufrimiento y merecimiento. La cura llega en un momento específico, un momento en el que el daimista puede conocer las causas de su enfermedad o aflicción. La enfermedad como la cura tiene un carácter triple: físico, espiritual y psicológico. Estos planos están interconectados. Obtener la cura, el bienestar, implica asumir una actitud: “tener firmeza” como volun-

una nueva percepción y perspectiva sobre el orden y relación de las cosas, de los pensamientos y del *nosotros* con el mundo. En ese sentido decimos que el ritual interrumpe o distiende el flujo cotidiano y como resultado nos brinda una capacidad de resignificación.

Concluiremos ofreciendo una síntesis de las ideas expuestas. Una aportación que vislumbramos se asume dentro de los estudios sobre nuevas religiosidades, el universo *new age* y las proclamas de una espiritualidad donde la individualidad es explorada bajo nuevos contextos de socialización.

I. El mal es la ausencia de bien

En los rituales, ceremonias llamadas trabajos del Santo Daime, son utilizados varios conceptos que no poseen una definición clara o precisa y que en cierta forma son interpretados o desvendados en su sentido último al ser denotados en situaciones particulares. De cualquier manera, sus significados no son tan abiertos y se remiten a los modelos religiosos que han sido ensamblados y que acaban por informarnos de su uso y lógica. La posesión y la incorporación son dos conceptos que parecen confundirse y, por momentos, aluden a un mismo orden de fenómenos ventilados en el trabajo pero, como aquí afirmamos, ellos se asocian a perspectivas diferentes para encarar la relación con los espíritus o entidades causantes del mal o proveedoras del bien.

Inger Sjorslev se refiere a la posesión espiritual dentro de la tradición del candomblé –una religión afrobrasileña- como una tecnología que faculta el cruce de límites, tanto cosmológica como categóricamente. “La tecnología de la posesión es al mismo tiempo, una tecnología para el crecimiento del individuo y su relación con el orixá, y una tecnología de la socialidad (Sjorslev, 2015, p. 211). En su planteamiento este autor enfatiza los elementos que permiten la construcción de una comunidad a través de la cual se proporciona una seguridad ontológica donde los individuos que participan en el ritual y que son poseídos dan cabida a la sanación y la reconstrucción del yo (Kapferer, 1979, citado en Sjorslev, 2015, 2012).

En este punto la posesión no se diferencia de la incorporación que por igual hace referencia a un desplazamiento del yo mediante la intrusión de un espíritu o entidad que se provoca mediante procedimientos técnicos rituales. Estos procedimientos tienen por finalidad abrir o cerrar el cuerpo humano; pero al menos a partir de la advertencia hecha por el dirigente del Trabajo de Iluminación en una de las sesiones que tuvo lugar en México en el 2015, se puede colegir que la posesión en el Santo Daime implica el desplazamiento total de la voluntad de la persona, la cual cede pleno control al espíritu poseedor identificado nominalmente como potencia negativa. La incorporación, al contrario, constituye la médula del ejercicio ritual de desplazamiento pues adjudica una capacidad volitiva a la persona para dejar entrar o cerrar el paso a las entidades o espíritus malignos. La incorporación en el Santo Daime está relacionada con la mediunidad y más propiamente con el verbo “aparelhar”. Aparejar, traducción literal al español, nos remite (aunque en el original portugués es más evidente), a la noción de aparato, estación de radio con sus antenas que son capaces de captar señales, presencias y aparejarse (sintonizarse) con ellas.

Aparelhar es una condición ambivalente, pues tanto puede significar una sintonización con las entidades bajas (*encostos*) que provocan envidia, celos, ira, posesividad, etcétera, como la afinidad con los espíritus de luz que generan alegría, salud, amor, solidaridad, compasión, etcétera. En este sentido, podemos, siguiendo a Sjorslev, referirnos al Trabajo de Iluminación como una tecnología que faculta la incorporación a partir de un fundamento doctrinario relacionado con el amor, el servicio de caridad para canalizar espíritus de luz o curadores o bien convertir (doctrinar) o expulsar los espíritus negativos.

La idea de tecnología aplicada a dispositivos rituales enfatiza tanto el carácter performativo como el pedagógico o propedéutico. En este sentido, el Trabajo de Iluminación, como mostraremos a continuación, propone una serie de caminos, a veces solo pistas o indicios que deben ser tratadas para sanar en esos tres planos.

asimilados y comprendidos como pautas vigilantes de la personalidad para acceder a la curación. El propósito es la iluminación.

II. Trabajo de Iluminación

Los trabajos del Santo Daime

Dentro de la tradición del Santo Daime se reconocen tres líneas ligadas a su fundador Mestre Irineu: Barquinha, Alto Santo y la línea fundada por Padrinho Sebastián también conocida como ICEFLU (Iglesia de la Fluyente Luz Universal Padrino Sebastián Mota de Melo).⁷ A continuación haremos referencia a los trabajos de la tercera línea, pues el Trabajo de Iluminación conducido por el Padrino Paulo Roberto, aun cuando su iglesia no está afiliada al ICEFLU, sigue básicamente la línea de Padrino Sebastián.⁸

De una forma bastante esquemática se puede decir que existen dos tipos de trabajos: los de mesa, en donde los participantes permanecen la mayor parte del tiempo sentados, y los bailados, en donde se sigue una coreografía siguiendo tres tipos de bailes: marcha, mazurca y vals. En los trabajos de mesa incluimos el Trabajo de Concentración que se celebra todos los días 15 y 30 de cada mes, pero donde no hay incorporación y los trabajos de Mesa Blanca, San Miguel, Estrella y el de Iluminación, donde sí la hay y en donde los participantes, algunos, intercalan lapsos de tiempo sentados con periodos de actuación (incorporación).

El Trabajo de Concentración es el ritual básico pues incluye un ordenamiento espacial y las fórmulas rituales que se repiten en los otros trabajos. Hombres y mujeres se acomodan por separado. En el centro alrededor de una mesa que puede ser en la forma de una estrella de cinco puntas se sientan los dirigentes, el padrino, la madrina y su equipo cercano. Las mujeres visten falda azul plisada y camisa blanca y los hombres pantalón azul, camisa blanca y corbata. Este uniforme se conoce como farda y representa un gesto de igualación: asistir al Santo Daime es como ir a un estudio, a una escuela en donde todos por igual son alumnos.

Para iniciar todos se ponen de pie, se persignan, rezan tres Padre Nuestro y tres Aves María, se recita una breve oración llamada Llave de Armonía y se sirve la primera dosis (en portugués se nombra *despacho* al acto de servir la bebida) de ayahuasca. Sentados se canta la Oración del Padrino Sebastián, un conjunto de 13 cantos (himnos). Estos tienen por finalidad preparar la mente para recibir la fuerza de la “medicina”. Se lee una oración llamada Consagración del Aposento y la Oración. Se entra entonces a un lapso de meditación en silencio. Al cabo de 40 minutos o más se inician los cantos de Concentración y posteriormente se procede al segundo y último *despacho* de ayahuasca. Continúan una serie de cantos que pueden variar y se finaliza la

7) 1) El Centro Espírita y Culto de Oración Casa de Jesús Fuente de Luz, conocido popularmente como *Barquinha* fue creada en 1945 por Daniel Pereira de Mattos, en el estado amazónico de Acre en Brasil. Este personaje fue contemporáneo de Mestre Irineu e incluso curado por él. Sus habilidades y conocimientos asociados a la navegación le dieron la inspiración para modelar su línea: el barquito. Aquí los adeptos se asimilan a marineros en travesía por los mares sagrados. Se apoya en símbolos cristianos y existe la incorporación a través de médiums quienes atienden y realizan curaciones a los enfermos (Sena Araújo, 2002, pp. 495-501). 2) El Centro de Iluminación Cristiana (CICLU), conocido como Alto Santo fue fundado por Raymundo Irineu Serra en 1930 en la zona periférica de la ciudad de Río Branco en el estado de Acre. A él se debe el nombre dado de Santo Daime al ritual y a la bebida ayahuasca. Se asume como la línea original. 3) El Centro de la Fluyente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris) ahora transformado en la Iglesia de la Fluente Luz Universal Padrino Sebastián Mota de Melo (ICEFLU) es una derivación de la anterior; fue fundada oficialmente en 1976 por Sebastián Mota de Melo en la Colonia Cinco Mil, un área rural de la ciudad de Río Branco. Ahora su sede se encuentra en la villa Cielo de Mapiá en el interior de Acre y es dirigida por Padrino Alfredo, hijo del fundador.

8) Paulo Roberto de Souza es el padrino de la Iglesia Cielo del Mar, establecida en Rio de Janeiro en 1985, una de las primeras abiertas fuera de la región amazónica. Está casado con Nonata, hija de Padrino Sebastián. Es un personaje carismático y polémico. Su terapéutica incluye formas provocativas para que los participantes confronten sus miedos, sus pecados como paso necesario para la curación. En nuestra opinión sus discursos (prelaciones) dentro del ritual promueven una especie de terapéutica de tipo confesional que se amolda perfectamente al tipo de personalidad de los sujetos de la modernidad.

ceremonia con el *Crucerinho* de Mestre Irineu, tres Padre Nuestro, tres Ave María y Salve Reina. En ocasiones el padrino pronuncia un breve sermón, da indicaciones de la experiencia y sobre los próximos trabajos y concluye recitando: “En nombre de Dios Padre, de la Virgen Soberana Madre, de Jesús Cristo Redentor, del Patriarca San José y de todos los Seres Divinos de la Corte Celestial, con la orden de Nuestro Maestro Imperio Juramidám están terminados nuestros trabajos del día de hoy. Alabado sea Dios en las alturas”. A lo que responden todos los participantes: “Para que siempre sea alabada Nuestra Madre María Santísima por toda la humanidad, amén” y se persignan repitiendo: “Por la señal de la Santa Cruz, libranos señor de todo mal, En el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo.”

Una vez expuesto de manera esquemática este ritual básico (Concentración), contextualizaremos y remarcaremos algunas características y elementos básicos de la doctrina con la finalidad de entender su naturaleza performativa y eficacia. Con esto haremos alusión a sus cualidades dramáticas y los efectos que provoca la bebida dentro del ritual entre los participantes

La preparación para todos incluye la interdicción tres días antes y tres días después de relaciones sexuales, la evitación de alimentos grasos, de carne y de alcohol. Aun cuando esta regla no sea estrictamente vigilada se mantiene como telón de fondo de la experiencia ritual, pues una mala experiencia (*peia*) puede atribuirse al incumplimiento de las mismas. Las ceremonias de Santo Daime se realizan normalmente en la noche a partir de la 20:00 hrs en espacios cerrados (a veces se usa el término iglesia, o espacio de culto), con luz eléctrica que se apaga sólo en el lapso de la meditación. Las iglesias comúnmente se encuentran dentro de comunidades formadas por daimistas, quienes comparten la vida cotidiana y se encuentran asociados por diversos proyectos para el sostenimiento de la comunidad. Este sostenimiento implica el proyecto religioso, es decir, el mantenimiento del espacio de culto, la limpieza de los caminos, de los baños comunitarios y de los espacios para el hospedaje de los visitantes, así como la participación en los ensayos en los cuales se practican los cantos y la música. Esta comunidad ideal parte de la concepción de Padrino Sebastián de fundar comunidades autosustentables en todo sentido y que, en lo religioso particularmente, pueda armonizar la vida cotidiana con los requerimientos de las celebraciones litúrgicas. De este modo, en casi todas las comunidades hay plantaciones de chacruna (*Psychotria viridis*) y de jagube (*Banisteriopsis caapi*), las dos plantas con las que se elabora la ayahuasca o daime. En todos los sentidos, esta intensa convivencia cotidiana refuerza los lazos interpersonales y configura una especie de institución total que acaba creando un universo simbólico (doctrinario) sumamente cargado de prescripciones y prohibiciones. Por ejemplo, entre las primeras encontramos la de portar el uniforme (farda) limpio y con todos sus aditamentos (la medalla que es una estrella, la corbata para los hombres y la blusa con el logo y la corbata de moño para las mujeres). Entre las segundas, no conversar durante el ritual, no cruzar brazos y piernas, ir en orden a los despachos y no salir del ritual hasta su finalización.

Con lo anterior nos referimos a un intenso proceso de socialización secundaria (Berger y Luckman, 1998) en donde los nuevos adherentes inician una serie de episodios y experiencias que les permite reinterpretar su vida a la luz de la doctrina daimista. Es importante destacar que los miembros del Santo Daime no ejercen ningún tipo de presión, ni proselitismo para sumar nuevos participantes en los rituales. Y en este caso la participación repetida en los rituales confirma una voluntad expresa de cada persona para asumir los contenidos de esa socialización. Algunos daimistas de larga trayectoria con quienes establecimos nexos de amistad y empatía, por ejemplo, nos recordaban muy a menudo que en el Santo Daime no se invita a nadie porque la gente debe asistir por su propia voluntad; de la misma forma afirmaban: “el daime no quiere para sí, el daime se suma”, aludiendo a la idea de que por encima de la profesión de fe que cada individuo defienda, el daime tiene como propósito la sanación del cuerpo y del espíritu.

Al respecto merece la pena enfatizar algunos elementos centrales de la doctrina ya reconocidos por otros estudiosos del tema. La experiencia con ayahuasca es por si misma altamente

commovedora, en ocasiones genera náuseas y vómitos, los cuales preceden a la experiencia visionaria en cuanto tal. En ella la activación de memorias y asociaciones oníricas tienden a desplazar el yo y a partir de esto se generan cambios en la forma de percibir e interpretar la vida y la propia biografía (Fericgla, 1997). En el Santo Daime, a diferencia del chamanismo amazónico donde la experiencia es plenamente personal o bidireccional en la relación paciente-curandero, el ritual es una experiencia colectiva pero a la vez muy íntima y personal. Como antes mencionamos, la prohibición de cruzar piernas y brazos se explica como una técnica que haga posible circular la corriente de sanación entre los participantes, pero al mismo tiempo se pide concentración en uno mismo a fin de evitar el traslape o enredo de nuestros pensamientos con los pensamientos de los otros. Precisamente a esto nos remite el siguiente fragmento de un himno: “lo que es de mi padre es mío, lo que es de él yo puedo usar, sólo no uso lo que es de los otros que me puede derribar” (Himno 105 del Himnario Justiciero, del Padrino Sebastián).

La idea de no interferir en la concentración o trabajo de los otros se asocia con otras dos: orden y disciplina. Antes nos referimos al ritual y al uso del uniforme en el Santo Daime como una recreación del ambiente escolar en donde se va a aprender, más recurrente es la imagen militar, de un batallón; los uniformados (fardados) son el batallón, los soldados (hombres) de Juramidam y las princesas (mujeres) la cohorte de la Reina del Bosque. Arquetípicamente lo masculino y lo femenino ordenan el espacio ritual y metaforizan los componentes de la bebida compuesta de jagube (*Banisteriopsis caapi*), un bejuco asociado a lo masculina, y chachruna (*Psychotria viridis*), una hoja, también conocida como reina (*rainha*), a la cual se le asignan propiedades femeninas.

Enraizada en las tradiciones amazónicas ayahuasqueras, el Santo Daime ha mantenido la concepción del cuerpo que durante los efectos de la bebida se sensibiliza y abre al mundo de los espíritus. Recordemos que el significado de ayahuasca en lengua quechua es el vino de las almas o la soga del ahorcado. El orden y la disciplina hacen referencia a las interdicciones previas al consumo, pero concretamente a la disciplina de la mente y al cuidado para no contagiarse o dejarse contagiar tanto por la experiencia emocional de los otros como de los espíritus que pululan en el ambiente.

Trabajo de Iluminación

El Trabajo de Iluminación pertenece a una genealogía de trabajos rituales al interior del Santo Daime, en la línea iniciada por el Padrino Sebastián que incluye los trabajos de mesa: San Miguel, Mesa Blanca, Estrella y de Cura. Estos trabajos se distinguen principalmente por permitir y propiciar las experiencias de incorporación (actuación) de espíritus en una franca asociación con el universo o panteón de seres y dioses de la Umbanda.

Como nos indica la reconstrucción de Alves Junior (2009), antropólogo y a la vez padrino de una iglesia en Sao Paulo, sobre el origen de estos trabajos, necesitamos remitirnos a la relación trabada entre un individuo llamado Ceará y Padrino Sebastián en la década de 1970. Ceará realizó una larga estancia en la comunidad del padrino, participó en innumerables trabajos y su influencia fue decisiva en el desarrollo de los trabajos de incorporación. Con una personalidad fuerte, carismática e irónica, Ceará introdujo la *umbanda* al Santo Daime con el consentimiento del padrino. Durante los rituales y en el cotidiano, Ceará adoptaba una postura seductora con las mujeres, su comportamiento contravenía en todos los sentidos las normas y el orden moral de la comunidad religiosa. En el extremo de la desfachatez afirmaba encarnar al propio Rei Tranca Rua (Rey Cierra Puerta), un exú travieso y afecto a las maldades dentro de la umbanda; hacía escenificaciones, muecas y gestos y mediante glosolalia daba a entender que todo no eran más que los celos y la envidia que estaban en la comunidad, decía que todo ello era para mostrar quien realmente era Satanás. La relación de Ceará-Tranca Rua con el Padrino Sebastián se desarrolló como un enfrentamiento que puso al borde de la muerte a éste y se concibió al interior de la comunidad como una lucha entre los seguidores del mal y los seguidores de la luz. Cierto día, Ceará-Tranca Rua hace una declaración frente al padrino:

Primero lloró unos veinte minutos. Después comenzó a dar una explicación, habló de las bondades de esta doctrina, de las curas que estaba recibiendo de aquel *aparelho*; que gracias a aquel *aparelho* él estaba recibiendo la luz y recibiendo la cura. Después preguntó si lo aceptaban como hermano. Los presentes aceptaron. Solo que de ahora en adelante, dijo, quiero más respeto con las plantas, que no existe ni en el cielo ni en la tierra un remedio igual al Santo Daime y a la Santa María (nombre dado a la marihuana por los daimistas). Principalmente para curar a la legión de espíritus necesitados. Ahí fue hablando... (Testimonio de Padrino Alfredo, hijo de padrino Sebastian citado en Alves Junior, 2009, p.14)

La salud del padrino mejoró a partir de este evento que marcó un decisivo viraje en la forma de conceptualizar el mal al ofrecer un marco interpretativo y operativo para “doctrinar” (se usa como verbo en el sentido de que se induce al buen camino al que anda perdido) los espíritus sufridores y conducirlos a la iluminación. Confirmó y fortaleció la modalidad mediúnica inaugurada por Padrino Sebastián, quien con anterioridad trabajaba incorporando dos espíritus curadores identificados como Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge.

Aunque el fundador del Santo Daime, Mestre Irineu, al parecer mantuvo un postura mesurada respecto a la brujería y el hechizo, recomendaba, por ejemplo, que cada uno debería comprender la actuación satánica en sí mismo y exigía poner en práctica el amor y la caridad con los espíritus sufridores (McRae, 2000, p.52). Dos claves del Trabajo de Iluminación como expondremos a continuación.

Performance: el descenso a los infiernos de uno mismo para buscar la iluminación

En los Trabajos de Iluminación el espacio se organiza en forma de herradura: Una mesa en el extremo en donde se sientan los dirigentes del trabajo, del lado izquierdo los hombres y del lado derecho las mujeres. De igual forma, en el costado derecho se acomodan, transversalmente a la mesa, las mujeres y del otro los hombres, dejando en el centro un espacio libre denominado *terreiro*. Al igual que otros trabajos (Concentración, Cura, Mesa Blanca) el de Iluminación se inicia con el Padre Nuestro y el Ave María repetidos tres veces. Se sirve por primera vez la ayahuasca y se canta la Oración de Padrino Sebastián. Al finalizar los trece himnos de la oración se hace una breve pausa y se sirve una segunda dosis de la bebida tenida como sacramento. En este momento inicia propiamente el Trabajo de Iluminación: una selección de himnos que refieren diferentes cualidades y enfoques sobre el mal y su necesaria cura, cuestión que más adelante analizaremos con mayor detalle. Un himno dirigido a la Señora de las Cascadas, a quien se encomienda la sesión y se le pide protección marcan el inicio y el cierre del Trabajo de Iluminación

A partir de la segunda toma los participantes comienzan a mostrarse bajo los efectos de la bebida. En el tercer canto de la Iluminación los espíritus sufridores se manifiestan con toda su fuerza a través de algunos participantes. Dependiendo de las sesiones pueden ser unos pocos, o varias personas que se levantan de sus asientos, se dirigen al *terreiro* o son llevadas por los fiscales (personas que fungen como cuidadores). Ahí se agitan y realizan movimientos frenéticos, espasmódicos, a veces dentro de una cierta coreografía semejante a las danzas africanas pero mucho más cercanas a las expresiones de posesión en las ceremonias de *umbanda*, *candomblé* o *santería*. En algunos casos, otras personas también comenzarán una danza o realizarán una serie de movimientos con sus brazos, pero hay una diferencia clara entre aquellos cuyos movimientos resultan harmónicos y quienes se agitan frenéticamente. También la expresión facial delata quien pasa por una experiencia placentera y quien está sufriendo, en el contexto se dice que estas personas están “atadas”, es decir, actuadas dando a entender que algo externo motiva sus actos.

Las personas *actuadas* pierden en cierto sentido el control sobre sus cuerpos, la mirada se trastorna completamente, parece como sumergida en otra realidad. Emiten quejas y sonidos de dolor, de un dolor sumamente profundo, desde las cavernas de la desesperación y el sufrimiento.

No es raro que también profieran maldiciones y que se expresen mediante glosolalia.

El padrino, la madrina y el equipo de guías y fiscales siguen de cerca estas manifestaciones. Ellos se esfuerzan por contener o asegurar que la catarsis se expresen dentro de un cierto margen. La persona debe dejar salir o permitir que se exprese el espíritu sufridor pero al mismo tiempo abrirse y ser receptiva a los procedimientos de limpieza y cura. El padrino toma de las manos a la persona poseída le da una serie de tirones, le susurra al oído. Los ayudantes o el mismo padrino emplean un paño blanco para limpiar la energía; esto se hace agitando el paño en torno de la persona. Cuando parece haber una especie de tregua, se le ofrece una cantidad muy pequeña de bebida ayahuasca, en caso de que se recuse, se le hará una cruz en la frente con esta bebida.

La descripción de la escena anterior evoca la parte más dramática y violenta del Trabajo de Iluminación. Nominalmente se esperaría que la primera parte de la iluminación se produzca la bajada al infierno, el momento en el cual se realiza la conexión con los espíritus de vibración baja u oscura y que, a partir de un cierto momento, comience a transformarse la energía en todo el espacio, entrando en una fase de calma. Sin embargo, dependiendo de los participantes, de su entrenamiento y capacidad para *doctrinar* estos espíritus, la cual se consigue a través de la práctica en varios trabajos, esta catarsis puede alargarse casi hasta el cierre del trabajo.

Al presenciar el desarrollo de varios trabajos de iluminación notamos como ciertos elementos y procedimientos rituales se han ido afinando. En este sentido la idea de contener la experiencia de la posesión marca una diferencia que vale la pena mencionar. En uno de los trabajos, cuando la persona parecía continuar con su trastorno al final de la ceremonia, el padrino advirtió que había que cerrar los canales (*el aparelho*), no dejar entrar más a ese o a esos espíritus, pues se corría el riesgo de caer en la posesión. Cuando preguntamos sobre cómo se hacia este cierre, el padrino comentó que todo era parte de la mente y de cómo orientamos (*corregimos*) nuestros pensamientos. Así probablemente sea mejor hablar de incorporación cuando existe la disposición expresa para que los espíritus entren y de posesión cuando no se les puede controlar de ninguna forma. Obviamente, si hablamos de un ritual de orden,⁹ el manejo de las fronteras entre la patología y la salud se torna de vital importancia.

Por ello vale mencionar que en la parte intermedia de este ritual se lleva a cabo la expurgación de los demonios. A la mitad del trabajo se repite una oración conocida como *Rosario de Jesús*, aquí se crea un espacio de meditación, arrepentimiento y de invocación para recibir el tesoro de la curación, de la iluminación, de la aceptación y la humildad. Como en el epígrafe al inicio de este capítulo, el demonio, los espíritus sufridores no son una substancia en sí, sino la ausencia de los destellos de bondad. El *Rosario de Jesús* crea un referente para que el mal sea psicologizado, para que sea ubicado en su momento y tesitura emocional. Esto será mejor explicado en los párrafos siguientes.

Una vez que el trabajo ha finalizado, mujeres y hombres se entremezclan y reúnen en círculo y de manera ordenada y voluntariamente comparten sus experiencias y el padrino ofrece explicaciones y recomendaciones para que la persona pueda tener una mejor comprensión de su experiencia.

Exégesis: nuestros guías que vienen a trabajar

Los cerca de 30 himnos (cantos) que forman parte del Trabajo de Iluminación presentan como argumento central la lucha del bien contra el mal; sus mensajes nos ofrecen un itinerario cosmológico de la pérdida de las almas y su reencuentro con dios, el bien. Este itinerario (el curso del ritual) constituye un acto de exorcismo, descensos repetidos al infierno y un esfuerzo deliberado para sintonizar con los espíritus de luz (nuestros guías) que conducirán a los participantes a la

⁹ Algunos antropólogos han definido el Santo Daime, como un ritual de orden. Para ello destacan aspectos fundamentales de la doctrina como son el orden y la disciplina. En las ceremonias encontramos, dependiendo del centro religioso, la estricta observación de disposiciones marciales que velan por el orden: el respeto por las jerarquías, el mantenimiento estricto de la alineación de los participantes, la prohibición de hablar durante los trabajos y el uso del uniforme (Couto, 2002).

victoria final (ya antes aludimos a la metáfora militar, los daimistas como soldados de un batallón, cada trabajo se considera como una batalla).

Algunos de estos himnos refieren de manera fiel el episodio de adoctrinamiento del Rei Tranca Rua al que hicimos mención en párrafos anteriores. *Iluminando seu Tranca Rua* el sexto, es el ejemplo más claro. El propio Tranca Rua se expresa, dice que una vez superado el miedo y la duda logró iluminarse y a partir de ese momento ayudar a los espíritus bajos: "Estuve de acuerdo. Con placer y alegría de ayudar a estos seres. Aquí en nuestra doctrina". En el himno octavo, *Compromiso*, toma la palabra el Padrino Sebastián: "Este compromiso lo hice aun en materia. Con el Rey Tranca Rua. Para iluminar a los seres de las tinieblas".

Otro tema importante se refiere al cierre de canales, es decir, las vías de circulación de energías. *Las seguridades del cielo* (Himno 17) invoca a los ángeles San Miguel, San Gabriel y San Rafael a quienes se les pide dejen entrar lo bueno al cuerpo, a la mente e impidan la entrada de los seguidores de Lucifer. Como denominador común encontramos la invocación en tanto dispositivo de expulsión de las malas energías, de los malos pensamientos. La invocación puede interpretarse como la principal herramienta para combatir el mal; se invoca por igual a las entidades cristianas (Santa María, Virgen de la Concepción, San Miguel, San Juan), y a las entidades del panteón umbandista (Ogún de Beira Mar, Yemanjá, Jurema) para dar coraje, valentía, firmeza y claridad. En el centro de todas estas entidades destaca la figura de Jesús nombrado también como Jesús Cristo. Su importancia nos parece confirmada con el *Rosario de Jesús* que crea una especie de corte y transición entre la primera parte (descenso al infierno) y la segunda de iluminación.

No es posible, en el espacio de este capítulo, presentar una transcripción completa de esta oración, tampoco adoctrinar a los lectores incautos, pero un comentario más o menos largo nos parece necesario para responder a una de las preguntas que nos planteamos al inicio, a saber: cómo los individuos en la modernidad interpretan los fenómenos de posesión, expulsión del mal, cura e iluminación.

Podemos decir que todos los que participan en estos trabajos de iluminación están enfermos, se sienten aquejados por un mal, padecen o experimentan en su vida un dolor, una frustración o un sentido de incompletud. Este "malestar" físico, espiritual, emocional, en palabras del Padrino Paulo Roberto, quién, dicho sea de paso se graduó como psicólogo, tiene su origen en las experiencias pasadas, en situaciones traumáticas de rechazo, desamor o maltrato, en los hábitos implantados en nuestro inconsciente y que se manifiestan cotidianamente en la ira, el enojo, la mentira, la infidelidad, etcétera. Desde un punto de vista extra racional los traumas quedan marcados en nosotros como rasgaduras o heridas por las cuales se cuelan los espíritus o entidades bajas. En este sentido, el malestar resulta ser una mezcla del desajuste de la propia persona y la intromisión de energías o entidades que se sintonizan con ese desajuste.

Los rituales de Santo Daime en general y particularmente el Trabajo de Iluminación representa pues, como suele decirse en ese ambiente, un "estudio fino" de la persona a través del cual se activa la memoria para distinguir lo propio de lo ajeno, el mal que los individuos se auto infringen y el mal que podría expresarse, en los términos de René Girard, como violencia mimética, la que unos infringen a los otros en esa penuria crónica de la imitación y deseo de poseer los atributos ajenos:

Lo propio del deseo es que no sea propio. Para desear verdaderamente tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos [...] Los escándalos entre individuos son como pequeños riachuelos que desembocan en los grandes ríos de violencia colectiva. Cabe entonces hablar de un apasionamiento mimético que agrupa en un único haz, contra la misma víctima todos los escándalos anteriores independientes entre sí. Como un enjambre de abejas alrededor de su reina, los escándalos confluyen contra la víctima única y la acorralan. (Girard, 2002, pp. 33-43)

La oración del *Rosario de Jesús* recuerda esto. Precisamente uno de los preceptos ético morales del chamanismo colectivo invita a la persona a no inmiscuirse en los deseos y pensamientos del otro. Como si todo desequilibrio social y en la esfera de las emociones, es decir, de las relaciones interpersonales pudiera explicarse en virtud de la violencia mimética. En virtud de ello el Rosario incluye una lista de afirmaciones para dar una especie de blindaje al individuo que participa en el Trabajo de Iluminación:

Para que yo no peque más ni en el pensamiento, ni en la imaginación, ni en la acción ni en la memoria, ni en los sueños, ni en el deseo, ni en la rabia, ni en el olvido, ni en la flojera, ni en la ignorancia, ni en el orgullo, ni en la arrogancia, etcétera.

Así como una serie de peticiones para mantenerse en: “la pureza mental, la pureza verbal, la pureza emocional, la pureza corporal, la pureza sexual, el discernimiento, la sobriedad”, etcétera.

El *Rosario de Jesús* marca la transición a la segunda parte del Trabajo de Iluminación. En *Vida Nueva* (Himno 25), los espíritus curadores entran al cuerpo de los individuos que participan en dicho ritual por la respiración y se recuerda que ante toda desgracia y todo mal siempre hay una compañía de luz, es decir, un espíritu alineado con el bien; en *Ejército de la Reina* (Himno 29), se entonan alabanzas a los seguidores del cielo por su victoria, y en *Lunario se hizo* (Himno 31), se invoca a la reina de las aguas Yemanjá (así considerada en las religiones afrobrasileñas) para que venga “a iluminar el mar de emociones”. En este último caso, la relación entre el agua y las emociones supone los atributos mitológicos de Yemanjá, que como regente de las aguas, se asume como principio generador de la vida. *Vida Nueva*, es otro de los himnos de la segunda parte que recuerda que para vivir es necesario morir. La experiencia de descenso al infierno es interpretada entonces como una muerte simbólica, no el fin o el estancamiento, sino el inicio de una nueva vida más acorde con los actos y los pensamientos que le hacen bien al individuo, que le dan paz y armonía en su vida.

III. Algunas lecciones sobre el mal y su expulsión

Para los practicantes del culto del Santo Daime, el mal es a la vez una entidad, un concepto y una dimensión energética, en suma, una complejidad actuante en el mundo fenoménico. El mal se puede conceptualizar como algo que está afuera, algo externo a los individuos, pero que en ciertas circunstancias, no solo es poseído por ellos, o ellos poseídos por él, sino que el mal emana, fluye de la persona, es activado o movilizado por la persona para hacer daño, para infligir algún tipo de daño a otras personas. El mal es una sincronización en el tiempo y en el espacio de ciertas cualidades que flotan en el ambiente y una dada configuración psíquica, anímica, emocional de los seres. En este caso el Trabajo de Iluminación constituye un sofisticado ensamblaje de elementos heterogéneos cuyo propósito es la expulsión de los espíritus sufridores como vía para la curación, que en este contexto se concibe como la iluminación. Estos elementos aluden el papel de la propia ayahuasca en tanto dispositivo que abre y sensibiliza el cuerpo, la psique, pero bajo la orientación doctrinaria de la figura crística superpuesta o a la cabeza de un ecléctico universo de entidades que cierran, que abren, que purifican, que lavan y que equilibran las emociones. Jesús Cristo es en el Trabajo de Iluminación la invocación más poderosa para la renuncia de las bajas pasiones, las mentiras, las calumnias y los ataques que en la vida cotidiana las personas causan a los otros y se autoinflingen a sí mismos. En la modernidad todo haría suponer que los individuos extirparon la culpa pecaminosa, pero en los relatos de las experiencias vividas durante el ritual la noción del pecado puede ser matizada y conducida por senderos moralizantes o que expresan una terapéutica psicologizante en donde el *yo soy* repetitivo (*Je sui, Je sui, Je-sús, Je-sús...*) apunta en todo momento la recuperación de un sentido divino o sagrado a nivel personal.

La reafirmación constante “del divino en mí” –la ayahuasca como enteógeno (Ruck et al., 1979)– expresa en diferentes himnos, a la manera de mantras, la voluntad como el principal mecanismo de la expulsión. Esta es la pragmática moderna que enseña Rey Tranca Rua cuando decide por su propia voluntad pasarse al ejército de la luz y renunciar con ello al reino de las tinieblas. Algo que podríamos considerar como la evangelización de un Exú.

El mal mismo se sobre entiende como cualidad necesaria que impulsa y da sentido: “que virtud poseería aquel que no padece las tentaciones”. En virtud de ello, el mal aplica desde el inicio de los tiempos como motor histórico, como deontología cósmica, pues todos, humanos y no humanos, son susceptibles no solo de ser poseídos por el mal, sino de difundirlo como parte de una cierta condición ontológica y, al mismo tiempo, así como de un perspectiva absolutamente situacional, es decir, animada por el contexto, por el aquí y ahora. No hay manera definitiva para evitar o mitigar la exposición al mal, aunque los individuos recurren a talismanes, protecciones, rezos y conjuros. El practicante debe aprender a identificar las situaciones y las entidades que provocan, que despiertan el mal. El mal viene de raíz, desde sus reminiscencias familiares, biográficas: los maltratos padecidos en la infancia, las violencias que atestiguamos y de las cuales somos co-partícipes y los engaños que alcanzamos a descubrir y que vienen de largas fechas desde los abuelos. Por eso la praxis daimista consiste en continuas, recurrentes y diversas formas de extirpación del mal: exorcismos, canalizaciones de seres de luz, cierres y clausuras de heridas o por donde el mal entra, sale o se manifiesta y aberturas para canalizar los espíritus de luz.

El mal o la maldad, es decir, la capacidad de que un individuo o agente haga mal a otro u otros- debe comprenderse, entonces, bajo una lógica dialéctica y sobre todo relacional. La idea de un mal absoluto o de forma inversa, de un bien absoluto es una aporía en el pensamiento mágico de los daimistas y por eso se habla de la justicia divina, de las leyes del astral¹⁰ que gobiernan tras el *mundo de la ilusión*. Un mundo que para ellos es sinónimo de una compenetración inconsciente con el mundo de la materia, desligado del agradecimiento, de la oración y de la caridad. En este sentido, el Padrino Paulo Roberto enfatizó: “la orientación básica del Trabajo de Iluminación es la caridad que se debe practicar con todos los seres necesitados de luz, de amor”.

La expulsión ritual en el Trabajo de Iluminación puede concebirse como una especie de exorcismo preventivo, o un exorcismo bajo un modelo de chamanismo colectivo que tiene por finalidad la expulsión de elementos negativos en el desarrollo de la persona con la ayuda potencial de una bebida con propiedades psicoactivas cuyos efectos están pautados en última instancia por el propio contexto ritual (la disposición de los objetos, la ordenación del espacio, etcétera) y los elementos doctrinarios y discursivos de cura presentes en los cantos (himnos). Daniele Dehouve ha propuesto el concepto de “ambivalencia generalizada” en su artículo “Ritos de expulsión entre tlapanecos”. Este concepto nos parece pertinente para comprender los dos movimientos en la unidad del ritual llamado Trabajo de Iluminación: la expulsión de los espíritus bajos asumida como una liberación y la práctica caritativa para lograr la iluminación de los mismos. La expulsión, en realidad un tipo de exorcismo, no implica un deshacerse para siempre del mal sino un reconocimiento de la vulnerabilidad que acecha a los propios cuerpos-mentes, proclives, en todo momento a ser interceptados y anidados por los demonios que a su vez claman ser redimidos, iluminados.

Parafraseando a E. Viveiros de Castro, la inconstancia del alma moderna refleja el acto original que nos deposita en la vida, en el universo social de las posesiones materiales que se traducen en afirmaciones egocéntricas o en desfaldos identitarios, en depresiones agudas y la falta de un sentido de unidad, de pertenencia. El Trabajo de Iluminación en tanto tecnología de socialización sugiere que la violencia es endémica de la modernidad y como los salvajes, requerimos de una

10 El astral es una noción recurrente en el habla cotidiana de los daimistas y en los cantos. Las personas afirman: “hoy ando de buen astral”, y con ello dan a entender que están bien. Pero el astral es también un espacio cosmológico que denota elevación, pues se refiere a los astros que gobiernan el mundo terrestre. Desde luego es un espacio del imaginario.

constante y meticulosa vigilancia cotidiana –trabajo de diplomacia y negociación- para poner límites a nuestros demonios familiares (entidades sacionaturales al final de cuentas).

En el Trabajo de Iluminación encontramos entidades-energías de curación, de sanación, de iluminación opuestas a la enfermedad, las obsesiones y las entidades, espíritus bajos u oscuros. Las dos figuras prominentes investidas para luchar contra las tinieblas son Jesús Cristo y San Miguel. El primero no combate propiamente. Las alusiones a su respecto ensalzan las virtudes (bondad, caridad, amor a sí mismo y al prójimo) como las herramientas de la iluminación. Aquí el horizonte misional se asimila como adoctrinamiento de los espíritus sufridores. San Miguel, por su parte, emblematiza la figura del guerrero que protege y procura la justicia. Sugerimos que es necesario escarbar más en la representación de este ícono, sacra, emblema, símbolo, etcétera, que se construye a partir de los himnos, en los discursos de carácter doctrinario y en las conversaciones entre los adeptos para entender su dimensión energética (mentalística).¹¹ San Miguel con su espada somete las tentaciones, los demonios y hace justicia para liberar a los sufridores.

Los himnos, como expusimos, ofrecen narrativas dialógicas que cobran sentido en la experiencia de expansión o acrecentamiento de la conciencia vehiculada a partir de la ingestión de la bebida ayahuasca. Los diálogos se desplazan del texto a la significación mnemónica que le otorga cada individuo de acuerdo a su biografía; los diálogos se vuelven conversaciones reflexivas con el mismo yo en temporalidades distintas, o con los otros incorporados, es decir, entidades socializadas (padre, madre, hijos, etc) o entidades que simplemente se comunican en virtud de una energética sacionatural.

En el título de este artículo nos referimos a la iluminación como algo que los participantes en el ritual se esfuerzan por lograr. Es un hecho que la ayahuasca no es una cura milagrosa, ni una panacea. Aun cuando la experiencia con esta bebida, y aquí hablamos por extensión y no en particular del Santo Daime, resulte trascendental para el individuo, la curación, que no debe entenderse ajena a la subjetividad, exige cambios profundos en los hábitos (físicos y mentales) cotidianos. Aquí resultaría interesante indagar sobre las atribuciones de sentido último que dan los participantes al proceso de curación, ¿el ritual los inmuniza de los ataques de los demonios? ¿Los compromete subjetivamente en la lucha sin fin contra las fuerzas del mal más allá del propio ritual?

11 En este caso acudimos a la teoría del poder social de R. N. Adams. La relación con entidades (espíritus) sobrenaturales implica el control de formas y flujos de energía. “Estas formas y flujos de energía, por poco importantes o triviales que sean en términos de la energía, se aceptan colectivamente como representaciones de cierto proceso complejo” (Adams, 1983, p.41). El significado descansa en el reconocimiento de la autoridad, que en este caso, se le otorga a San Miguel, al símbolo y su carga energética, para controlar porciones o elementos del medio ambiente. En cierta forma se trata del poder que las personas le otorgan a este símbolo para controlar a los espíritus sufridores. El poder es un fenómeno sociopsicológico, esto es, se ordena a partir de las relaciones intersubjetivas.

Referencias

- Adams, R. N. (1983). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alves Junior, A. (2009). *A Incorporação da Umbanda pelo Santo Daime. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*. Recuperado de www.neip.info.
- Araújo, W. (2002). A Barquinha: espacio simbólico de una cosmología em construcao. En B. Labate e W. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 495-512). Campinas, São Paulo: Mercado das Letras-FAPESP.
- Berger, P. y Luckmann Th. (1998). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortou Eds.
- Couto, F. (2002). Santo Daime: rito da ordem. En B. Labate e W. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 339-366). Campinas, São Paulo: Mercado das Letras-FAPESP.
- Fericgla, J. (1997). *A trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- Goulart, S. (2002). O contexto do surgimento do culto do Santo Daime: formacao da comunidade e calendário ritual. En B. Labate y W. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 313-338). Campinas, São Paulo: Mercado das Letras-FAPESP.
- Labate, B. y Araújo, W. (Orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo: Mercado das Letras-FAPESP
- Macrae, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Ecuador: Abya Ayala.
- Melo, R. (2011). A união do vegetal e o transe mediúnico. *Religião e Sociedade*, 31(2), 130-153.
- Monteiro, C. (2002). O uso ritual da ayahuasca e o reencontró de duas tradicoes. A miracão e a incorporação no culto do Santo Daime. En B. Labate e W. Araújo (Orgs.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 367-398). Campinas, São Paulo: Mercado das Letras-FAPESP.
- Ott, J. (2013). Yajé chamánico: Ni sacramento religioso, ni tampoco remedio contra la dependencia química. En B. Labate y J. C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 433-457). Barcelona: La liebre de Marzo.
- Prandi, R. (2004). O Brasil com axé: candomble e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18(52), 223-238.
- Ruck, C., Bigwood, J., Staples, J., Wasson, G., y Ott, J., (1979). Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs*, 11(1-2), 145-146.
- Sjorslev, I. (2015). Posesión espiritual como tecnología de la socialidad: sujetos y objetos en el candomble brasileño. En Di Giminianni, Piergiorgio, S. González, M. Murray y H. Risor (Coords.), *Tecnología en los márgenes. Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina* (pp. 211-231). México: Bonilla Artigas Editores.