

La construcción del sujeto en el culto del Santo Daime: de cuerpo a aparelho.

Víctor Hugo Lavazza.

Cita:

Víctor Hugo Lavazza (2008). *La construcción del sujeto en el culto del Santo Daime: de cuerpo a aparelho*. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/227>

Mesa: ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

Coordinadoras: Dra. Silvia Citro; Lic. Yanina Mennelli

La construcción del sujeto en el culto del Santo Daime: de cuerpo a *aparelho*.

Autor: Lic. Víctor Hugo Lavazza¹

Introducción

La religión del *Santo Daime* son segmentos de grupos que tienen como núcleo de toda su actividad un enteógeno² denominado por las tribus aborígenes de la amazonia centro-occidental de diversas maneras, p.e. ayahuasca por los quichuas, *miri* por los campas, *natem* por los ashuar, *caapi* por los cashinauá, los tukanos le dicen *yagé*; existen otras designaciones según la etnia que corresponda. Se trata de una infusión elaborada en base a una liana (*banisteriopsis caapi*), y las hojas de un arbusto (*psychotria viridis*) que se hierven conjuntamente con agua. En el contexto religioso se la denomina '*Daime*' porque en sus cantos de llamada o himnos cantados durante los rituales aparecen en repetidas veces la fórmula '*Daime*' (*dai-me amor, dai-me força*, etc...) que proviene del verbo '*dar*' formulado como un pedido a la divinidad. Como doctrina, la formación del culto, fue iniciado por Raimundo Irineu Serra³ que hizo confluir distintas corrientes esotérico-religiosas⁴: aborígenes, de los rosacruces y en

¹ Lic. en Ciencias Antropológicas FFyL-UBA; Magíster en Antropología Social IDES/IDAES/UNSAM; doctorando por la Facultad de Filosofía y Letras-UBA.

² Se trata de un término empleado por R. Gordon Wasson (1983: 8) y establece la siguiente descripción '*Enteógeno, neol.: "Dios dentro de nosotros", sustancias vegetales que cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina; en el pasado solían ser denominados 'alucinógenos', 'psiquedélicos', 'psicomiméticos', etc. términos que pueden ser objetados seriamente...*' (1983: 8). Vergara Oliva señala que quien en principio propuso el término '*enteógeno*' fue el especialista en Grecia Carl A. P. Ruck que lo utilizó "...para designar a aquellas sustancias vegetales que, cuando se ingieren, provocan una experiencia divina..." (1996: 39).

³ Es también quien le dio el nombre a la bebida mencionada: '*Santo Daime*' dado el carácter sagrado de los himnos a los que hacemos referencia.

⁴ 'Estoy tomando el término '*esotérico*' al modo en que F. Boas (1993) lo hace cuando dice que se trata de "...el significado simbólico de ritos complejos y los puntos de vista filosóficos sobre la naturaleza que los mismos revelan..." (ibid. 41). También dota a la '*doctrina esotérica*' de dos características, el dominio del '*conocimiento oculto*' y de aspectos que no están sistematizados por la '*doctrina central*' (ibid).

menor medida del espiritismo kardecista e influencias de lo afro⁵ aunque estas dos últimas doctrinas tuvieron mayor importancia en un desarrollo posterior. Todas estas disciplinas se hallan bajo la impronta del cristianismo que es la guía central del culto.

Las acciones del denominado *Mestre Irineu* desembocaron en una práctica extendida en sus comienzos, en Río Branco, estado de Acre en el Brasil diseminándose luego por todo el país e incluso allende sus fronteras. En manos de uno de sus seguidores, Sebastián Mota de Melo, este movimiento toma un carácter milenarista por lo que se retiraron a la selva a construir la '*Nova Jerusalem*' en un poblado que fue denominado como *Céu do Mapiá*. Existen también otras líneas: la de *Alto Santo* que son los continuadores directos del *Mestre Irineu*, cuyo líder es su viuda Peregrina Gomes Serra y otra la de Luiz Mendes que es el sucesor de Teteô, Francisco Fernández Filho, antiguo seguidor de *Mestre Irineu*, como lo fue el mencionado Sebastián Mota⁶ posteriormente llamado como *Padrinho Sebastião* por sus fieles: la línea liderada por esta persona es la que analizaremos aquí, la sigla que utilizan es CEFLURIS –*Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra*. Es preciso mencionar que al fallecimiento de *Padrinho Sebastião* el liderazgo del culto en esta vertiente quedó a cargo de uno de sus hijos Padrino Alfredo Gregorio de Melo⁷.

Inicio la descripción de un objeto etnográfico en particular porque estoy siguiendo la directiva teórica de Marcel Mauss (1979 (a): 337) y es que 'partiendo de lo concreto se llegue a lo abstracto'. Por eso es que comienzo por lo que va a ser la problemática de este trabajo. Esto no se aleja de lo que fue mi práctica concreta de investigación, ya que cuando realicé mi trabajo de campo entre quienes participaban del culto, casi de inmediato comencé a escuchar el vocablo *aparelho* que en portugués significa 'aparato' o 'maquinaria' o mejor aún 'instrumento'. Pero, en un primer momento, no entendía a qué se referían puesto que no se remitían a su significación textual provista por la traducción. Esto se sumaba a que, como comencé mi investigación en una filial del

⁵ El mismo Raimundo Irineu Serra era de descendientes esclavos negros, era una persona de gran porte y algunas fuentes indican que a pesar de que el catolicismo popular era la religión practicada por su familia pero sugiere la influencia de las creencias de ascendencia afro (Jairo da Silva Carioca s/f).

⁶ Hay otros centros que utilizan Santo Daime con los mismos rituales y la misma estructura básica en su organización pero no tienen la importancia de los nombrados. Otros grupos que usan el enteógeno pero son realizaciones independientes, es decir que no siguen la doctrina legada por Raimundo Irineu Serra son básicamente: la *Barquinha*, y, la *União do Vegetal* que también tienen una gran importancia en el contexto del consumo de ayahuasca de manera organizada y ritual, por ejemplo poseen varios centros en distintas ciudades en todo Brasil (Labate, 2001; Goulart, 2005). Algunos grupos independientes desgajados de iglesias del Santo Daime del Mestre Irineu también utilizan y realizan los mismos rituales pero tienen una constitución diferente y, además, lo utilizan algunos grupos que practican la Umbanda.

⁷ Para la descripción histórica y general de las características del Santo Daime he utilizado y puede consultarse V. Fróes (1986), F. LaRoque Couto (1989) y E. MacRae (1992; 2000).

culto que existía en un campo de las afueras de Buenos Aires, también el asunto se complicaba puesto que la lengua utilizada era el español intercalado con algunas ‘categorías clave’ en portugués como es la que mencioné: *aparelho*.

La traducción del término ‘*aparelho*’, como lo dije más arriba, al castellano es propiamente aparato y *aparelhar* es estar preparado para alguna cosa, mas aquí se utiliza de un modo diferente. Se usa para designar al cuerpo humano, pero no como una individualidad, algo que posea un ‘yo’ o una identidad sino que es como un objeto, tal como indicaría la traducción. Esto es, que el cuerpo es una especie de recipiente-máquina que debe ser mantenido en condiciones para poder hacer lo que debe hacer y esto es lo dictado por el culto. Por eso el sentido que aquí se le da es el de un instrumento, pero para que ese instrumento sea tal, es decir un *aparelho*, tiene que reunir varias condiciones.

Cuerpo y *aparelho*⁸

Un cuerpo no es un *aparelho*, como *aparelho*, tiene que prepararse, formarse. Esto viene de lo que se entiende que los individuos traen hacia sí, o llevan consigo seres espirituales que toman el cuerpo o se incorporan en él sin que se perciba. Para lograr este percibir de estas energías que se incorporan en el cuerpo, lo que se denomina *aparelhar*, el cuerpo debe curtirse y saber manejarse en el entorno, en este caso, en la selva, de este modo se va transformando en *aparelho*. Hasta aquí la preparación del *aparelho* es tomar conciencia de lo que está sucediendo con él. Si se desconocen los límites en que éste se encuentra condicionado por el medio natural, no puede ser un *aparelho* formado, ni tampoco puede haber seguridad que pueda tener algún dominio de las energías que éste expande hacia sus congéneres. Entonces el primer trabajo de los individuos que llegan a la doctrina es procurar preparar el *aparelho* para expandir lo que la doctrina dice a través de los himnos, y para conseguir esto -puesto que la espiritualidad se encuentra en relación con la naturaleza, que es donde se manifiesta la Divinidad- es condición indispensable tomarse el trabajo de exponer el cuerpo a todo tipo de inclemencias producidas por el contacto con la floresta, para tomar conciencia de las fuerzas y debilidades con que la persona cuenta. A partir de aquí puede decirse

⁸ Synnot (1991) ha llamado la atención sobre la formación de los sentidos en la experiencia occidental, como se verá en lo que resta del trabajo la mencionada experiencia debe ser penosamente trabajada con con gran voluntad de los neófitos para alcanzar la meta espiritual de la doctrina daimista.

que empieza a conocerse como tal persona que pertenece a la doctrina y a pensarse como *aparelho*, es decir que pueda desligarse de la individualidad para que en el momento de los rituales pueda manifestarse la luz divina a través de él y ninguna otra cosa más. En el transcurso de este estudio, que va transformando un cuerpo en *aparelho*, se va dando un proceso de conocimiento de qué es lo que se *aparelha*, entonces así la persona que consigue este estado espiritual de conocimiento de las energías presentes en él, en cierto sentido, puede controlarlas y hacer que se manifiesten como un acto de voluntad y no en cualquier momento.

De modo que no cualquier *aparelho* puede lograr esto sino aquellos que han conseguido ver la distinción entre las cosas del cuerpo que es donde el *aparelho* actúa como unidad entre éste y la carne. Pero por ser *aparelho* la parte biológica del individuo no deja de ser un cuerpo. Es distinto, por ejemplo, decir que el *aparelho* está *trabalhando* en el sentido de que está en una *performance* ritual⁹ conectándose con los *seres*, que decir *el corpo caiu no chão* es decir en el momento de la caída al suelo durante la mencionada *performance*, cuando se está en una *miração* (palabra que se utiliza para designar el estado de éxtasis místico provocado por la infusión) ‘fuerte’ que lleva a la persona a tomar esa posición se habla de cuerpo y no de *aparelho*. Este último sólo es eso si está en posición de *trabalho* o denota firmeza en su andar por la floresta.

¿Cómo se logran estas condiciones respecto del sujeto en su cuerpo cuando no se es oriundo de la selva? e incluso estando acostumbrado a ella ¿Cómo se logra el contacto con lo numinoso en referencia a la doctrina daimista?

En este sentido de inmediato que un potencial neófito ingresa a la práctica del culto del Santo Daime es para realizar los rituales. En el caso al que hacemos referencia era así, es decir cuando realicé mi trabajo de campo en Buenos Aires. Aquí hay una diferencia pues en varias Iglesias del estado amazónico de Acre las personas pueden realizar periodos de observación sin participar en absoluto. En el centro del culto que estamos analizando en *Céu do Mapiá* esto no es así pues se supone que los neófitos ya llegan con cierta experimentación en lo que hace a la realización de los rituales por haberlos

⁹ Aquí utilizo una concepción operativa del término ‘*performance*’, como una acción realizada con un objetivo en un contexto religioso pero como una aplicación directa al caso etnográfico tal como es utilizado por Citro (2002 -b-: 123) en el contexto de los análisis corporales, ‘tanto de la imagen corporal como la *kinesis*, abarcando así desde las propiedades físicas y posturas de los cuerpos, los diversos tratamientos y vestimentas aplicados a los mismos hasta la gestualidad, proxémica, movimientos expresivos y géneros dancísticos.’

aprendido en sus iglesias de origen, que en la mayoría de los casos se encuentran en las ciudades¹⁰.

En estas iglesias que denomino periféricas que dependen institucionalmente de *Céu do Mapiá* (CEFLURIS) las personas que se acercan a ellas lo hacen directamente para realizar los rituales. A partir que el neófito comienza a efectuar el ritual es, también, de manera potencial un ‘hermano de la doctrina’ y como tal es tratado en condiciones igualitarias. Esta aclaración es importante porque quienes participan en el culto que estoy describiendo se considera que todos los ‘hermanos’ son iguales, no existen jerarquías al estilo ‘clasista’ por ejemplo.

Aspectos contextuales y sociales de la práctica

Lo concreto es que quien se iniciaba en el culto en Buenos Aires lo hacía participando de los rituales e insumiendo Santo Daime. En definitiva comenzaba a aprender y a formarse ‘prácticamente’. En cuanto al ritual éste requiere un aprendizaje para ser realizado y también la ingesta de ayahuasca implica todo un proceso de reconocimiento de los efectos que ésta produce en dicho contexto (hablaremos de ambas cosas un poco más adelante). En el plano cultural, al menos en la iglesia de Buenos Aires, el practicante novel comenzaba sus conocimientos en tanto que experimentaba la estructura del ritual, el canto de los himnos, su música y el bailado que se reconoce en general como los lugares en que la doctrina religiosa está contenida.

Mi propia práctica de campo comenzó en Buenos Aires, Argentina por lo que aquello que estoy describiendo se incrementaba en su evidencia ya que el practicante se avenía únicamente, en sus primeros contactos, a aprender lo que sucedía en el ritual. Como los mismos se realizaban en la ‘comunidad’ sita en un ‘campo’ (textual: una extensión de tierra) en las afueras de la ciudad, la actividad comunitaria en esa etapa pasaba casi a un segundo plano pero no por ello dejaba de ser importante. Contrariamente a esto formar parte de la misma comunidad era funcional a la totalidad de la formación del neófito en tanto que era integralmente fundamental de la actividad doctrinal pero que, dado la condición de iglesia periférica del centro del culto, el ‘saber comunitario’ se completaba

¹⁰ A menos que el practicante del culto sea nacido en el mismo *Céu do Mapiá*, en este sentido puedo afirmar que hay un gran porcentaje de personas que han nacido de padres practicantes y que se convierten en neófitos desde su nacimiento. No tengo conocimiento de casos en que los hijos de adeptos al Santo Daime que hayan abandonado la práctica con posterioridad. Me refiero a los centros neurálgicos de la práctica del culto y concretamente a Colonia 5000, Céu do Mapiá o alguna de las otras corrientes mencionadas en la introducción.

sólo si se era miembro y se trabajaba duramente en el centro religioso, es decir en la comunidad selvática.

Ambos condicionamientos pueden responderse teniendo en mente el cómo del culto: qué es lo que se hace para que se forme la ‘hermandad’ que pueda ser calificada como perteneciente al Santo Daime: lo que se hace es aprender la doctrina a través de los rituales y de las enseñanzas contenidas en los himnos. Pero esto, aunque de suma importancia no es lo único o mejor dicho las enseñanzas doctrinales indican que un ‘hermano’ o neófito de la doctrina debe obtener su salvación en la selva y para eso es que debe prepararse: es decir transformarse, al menos de manera parcial, en *aparelho*.

Algunas claves

Ya mencioné que la preparación del neófito es integral, esto es que debe reunir una cantidad de condiciones para considerarse iniciado de la doctrina aunque éste siempre sea considerado como un igual. Una de ellas es la de vivir en comunidad y realizar las tareas pautadas por la misma pero siempre con el objetivo puesto en desempeñar en un estado de este tipo para poder desenvolverse luego con más naturalidad en la selva. La vida comunitaria en la selva tiene problemas que son de otro tipo al de las comunidades periféricas, pero el desmembramiento de los *hábitus*¹¹ urbanos comienzan por las comunidades periféricas. Una de las actividades fundamentales es la realización de los rituales pues esto requiere una serie de destrezas que se van adquiriendo con la cantidad de los mismos que cada neófito haya realizado. Son varios los tipos de ritual que se realizan en el contexto religioso de la doctrina pero aquí sólo vamos a ocuparnos del ritual denominado ‘himnario’ (*hinário* en portugués)¹². Es aquí en donde el neófito se ve en la obligación de realizar una serie de movimientos obligatorios para su realización además de que la duración del mismo, entre ocho y doce horas, hacen que sea componente fundamental para la conformación de la diferencia que aquí ya hemos

¹¹ Me refiero al uso que da P. Bourdieu a este término como efecto contextual de una práctica (1991) aunque también habla del fenómeno de los cuidados dados al cuerpo como *hexis corporal* (1986) cuestión que es ampliamente aplicable al caso en el proceso de transformación, por ejemplo a la alimentación y las sensaciones táctiles producidas por los insectos en el medio selvático entre otros recaudos. Éstas producen gran molestia y pueden derivar en infecciones que el iniciado en los secretos debe controlar, por ejemplo, la acción de rascarse hasta que la piel se curte por la exposición al medio. También es importante el aseo durante varias ocasiones diarias para refrescarse del calor intenso y de las suciedades que se adhieren al permanecer o trabajar en la selva. Para una discusión sobre los usos diversos de la corporalidad y la aplicación etnográfica a un caso ver Citro (2002 -a-)

¹² Otros rituales son la *oração*, la *concentração*, los *trabalhos de cura*, y otros que se realizan con menor frecuencia.

señalado entre cuerpo y *aparelho*. Debemos tener en cuenta que la realización de los rituales debe ser completada, como fue sugerido, por la sumisión del cuerpo a las inclemencias del medio ambiente selvático: difícilmente alguien puede llegar a ser considerado, por los referentes del culto, como un *aparelho da doutrina* sin conocer de manera especial la vida en los bosques amazónicos.

Pero pasemos a la descripción del ritual para comentar en particular cómo los movimientos del cuerpo y el aprendizaje de reconocimiento de la acción de la bebida (me refiero al Santo Daime/ayahuasca) dan una conjunción que hacen a la totalidad de la formación del sujeto.

Lo que sigue a continuación es como el ritual se realiza en *Céu do Mapiá* que es el 'centro' del culto¹³: En primer lugar los neófitos en este centro generalmente están *fardados*, es decir: iniciados. Ello implica el uso de una vestimenta especial que es traje blanco con corbata azul para los hombres y camisa y pollera blanca con una banda y *saia* verdes¹⁴ ambos con los prendedores que caracterizan la condición de iniciados. Se trata de una estrella de seis puntas con una media luna y una paloma en el centro de la alhaja.

La entrada a la Iglesia se da de una manera relativamente aleatoria, quiere decir que no hay una preparación especial de los fieles para ingresar al templo sino que se realiza por orden de llegada no estando ésta prescripta de manera especial. Previamente al ingreso ha habido un grupo de personas que se encargaron de preparar los detalles necesarios para la 'celebración del rito' como la ubicación de velas, la preparación de la mesa central y otros adornos que siempre se colocan en las ocasiones de festival como guirnaldas, arreglos florales y del aseo del templo. Esta parte de la *performance* es llevada a cabo, generalmente, por mujeres que viven en el centro de la *vila* de *Céu do Mapiá*. Si bien esta tarea es muy importante porque dichos arreglos son parte integrante del rito (son atentamente observados pues cuando alguno de estos detalles tienen defectos o están ausentes, son rigurosamente recriminados a quienes hicieron dichos arreglos y se solucionan rápidamente en el momento de la realización del rito), no merecen una preparación especial en cuanto a las categorías más importantes en la jerarquía del ritual sino que la llevan a cabo personas que son iniciadas como otras que son más antiguas en la práctica del culto. El arreglo del templo ocurre aproximadamente dos horas antes de que comience el ritual para que esté todo acomodado con anterioridad suficiente como para que cuando ingresen los primeros

¹³ En las iglesias periféricas la realización del mismo está sujeto a variaciones según el tipo de iglesia y la cantidad de fieles.

¹⁴ En realidad 'saia' es pollera en portugués pero en el uniforme (*farda*) utilizado por las mujeres es como una pollera de tela suave que se coloca por sobre una blanca que se utiliza de base.

fieles esté todo en su correcto orden y se pueda verificar con exactitud dichos preparativos.

Una vez realizados los detalles que hacen a la forma del ritual, y, en la mayoría de los casos aproximadamente hacia el final de la tarde, comienzan a llegar los primeros fieles que van a participar del rito, éstos son los que inician los rezos: se trata de personas que ya tienen cierto prestigio dentro de la comunidad religiosa, esto no significa que haya principiantes participando en esta primera instancia del rito, más bien lo que quiero decir es que difícilmente se comience con los rezos si no están estas personas a quienes se las considera 'madrinas' o 'padrinos' o que están muy cerca de serlo. De todos modos los rezadores casi siempre son los mismos y que oficializan el comienzo del ritual con la serie de rezos iniciales que lo caracterizan y de los que son celosos custodios. La ubicación de los rezadores se corresponde con las filas de hombres y mujeres puesto que existe esta diferencia cuando se efectiviza la ceremonia, pero con la salvedad de que rezan taxativamente pegados a la mesa y de pie. Cabe señalar que en esta instancia no se realiza ninguna danza puesto que se trata de rezos que son pronunciados, esto es que no se trata de cantos.

Una vez terminados los rezos hay un breve intervalo de diez o quince minutos hasta que los fieles presentes al momento del rezado comienzan a ocupar las filas para realizar el danzado y el cantado. El himnario se inicia, generalmente, con las filas incompletas (es decir sin la totalidad de los fieles que habitan en la comunidad), esto depende de la importancia de la celebración y de la intensidad de las actividades realizadas durante la jornada de trabajo. De todos modos las filas irán completándose a medida que transcurre el himnario pero, salvo excepciones, el ingreso al templo se realizará dentro de la primer hora de comenzado el rito, por eso esta instancia podemos sindicarla como uno de los momentos más intensos del ritual puesto que se hallan presentes prácticamente todos los fieles, cuestión que sólo vuelve a suceder cuando el himnario está culminando. En realidad son breves los momentos en que los lugares dispuestos para danzar y cantar estén totalmente completos y esto se debe a que las personas se retiran a descansar, puesto que los himnarios tienen una duración de, aproximadamente, ocho o diez horas promedio sin computar el intervalo de unas dos o tres horas que se realiza a la mitad del mismo, y por los efectos de la infusión que en ocasiones produce vómitos o porque los principios activos del enteógeno son muy fuertes para algunos neófitos¹⁵. No obstante hay personas que permanecen en las filas durante todo el ritual manteniendo la 'dinámica' del mismo.

¹⁵ En este punto la situación es variable porque no siempre el Santo Daime provoca efectos similares a diferentes personas e incluso a las mismas en distintas ocasiones.

Forma y dinámica del rito.

Una vez terminados los rezos se inicia el cantado de los himnarios, de manera simultánea, el canto, es acompañado por la danza. Para explicar cómo se organiza esta parte del ritual debemos especificar algunas cuestiones respecto de la forma que posee el templo en este centro religioso:

En el centro de la iglesia (que posee una forma hexagonal) hay una mesa, también hexagonal, en las que cada uno de sus laterales se le agrega una punta formando así una estrella de seis puntas, desde el centro de la mesa parte un *esteio* o columna de madera que va desde la base hasta el punto más alto del techo de la iglesia donde hace las veces de sostén, y sobre la misma mesa hay una 'Cruz de Caravaca' con estrellas de seis puntas en cada extremo, un rosario rodeando la cruz, varios candelabros de distintos tamaños, adornos florales y la foto del líder fundador de esta línea del culto (es decir CEFLURIS): *Padrinho Sebastião*.

La organización de la danza es la siguiente: se ordena según los lados del hexágono y por clases de edad, sexo y experiencia: enfrentados e intercalados unos con otros danzan hombres/mujeres, novatos/novatas y mozos/mozas. El bailado tiene tres ritmos y, en algunos himnos, estos ritmos pueden combinarse. Los tres ritmos son: marcha, vals, mazurca, a ello le agrego los ritmos mencionados pero que se combinan entre sí según el himno.

La danza siempre comienza de izquierda a derecha comenzando al compás de los maracás al mismo tiempo que el canto de los himnos, en esa circunstancia el primer hombre de la fila comienza la danza (esta persona suele ser el padrino más importante que encabeza la fila de los hombres en esa ocasión) y después todos lo siguen, a este gesto se lo denomina *puxar o bailado*. Al primer compás ya se inicia el canto de las mozas y así sucede en todos los himnos que completan el himnario.

Todos los fieles, antes de ingresar a las filas de los himnarios, consagran *Santo Daime* y después de esta operación ingresan a la fila. En general son varias las veces que los fieles consagran *Santo Daime* durante la ceremonia pero obligatorias son al inicio de cada sesión, una al comienzo y otra al iniciarse la segunda parte después del intervalo que se hace al promediar el mismo. Es muy común que los fieles consagren entre cuatro y cinco veces *Santo Daime* durante los himnarios pero estas tomas no son obligatorias, sí lo son cuando el padrino que encabeza la fila de los hombres invita a todos los fieles a hacer una nueva ingesta si lo considera necesario¹⁶. El orden de

¹⁶ Según las características comunicacionales de los sacra planteadas por V. Turner (1981) sobre las 'características interestructurales' del ritual esto se halla representado por las 'exhibiciones' (lo que se muestra), las 'acciones' (lo que se hace) y las 'instrucciones' (lo que se dice). Mi planteo es que estas

bailado y los percances que puedan ocurrir debido a la ingesta de la infusión, así como la orientación a los neófitos que no poseen mucha experiencia en este tipo de rituales son cuestiones atentamente observadas por los ‘fiscales’.

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

Más arriba mencionamos que el padrino que encabeza la fila de los hombres inicia el canto de la primera estrofa de los himnarios bajo el batido del maracá después de esta acción, inmediatamente, la moza que lidera su fila continúa con el canto de los himnos, esta característica es importante porque significa la guía principal del cantado para todos los demás participantes del himnario y esto es así porque las mozas que realizan este cantado inicial poseen una voz muy trabajada y potente, lo que hace que los neófitos puedan oír con claridad cómo es el himno y así poder cantarlo de la misma forma, en el mismo tono y al unísono (como si se tratase de un coro). De agotarse, debido a la faena del canto, las mozas en el transcurso del himnario pueden ir turnándose en este aspecto de la *performance* pero el ‘valor de la moza’ se mide por su capacidad de resistencia a lo largo del himnario. De todos modos si se retira el padrino que en determinado momento encabezaba la fila, cuestión que sucede a menudo, existe un alto grado de probabilidad que la moza lo acompañe y que sea reemplazada por otra, puesto que todas ellas están altamente entrenadas para sostener con su voz el transcurso del himnario.

categorias se adecuan claramente a lo desarrollado aquí: entre las instrucciones incluiríamos a los rezos y los himnos.

Una vez que comienza el himnario éste no se detiene hasta finalizar mediando un intervalo. Durante el intervalo la gente que estuvo en el desarrollo del rito se reúne en las casas cercanas o bien algunas personas permanecen en el templo si lo prefieren, pero es un momento propicio para conversar y establecer lazos de camaradería y fortalecer los ya existentes. En general las reuniones no se efectúan al azar sino que, en general son los clanes familiares los que se reúnen por ello podemos decir que, durante estos intervalos se pueden hallar los descendientes de un linaje reunidos entre sí con sus correspondientes seguidores.

En este punto volvemos a la primera instancia en el inicio del ritual: el ingreso a la iglesia es aleatorio pero se espera que cada padrino llegue con su propio grupo de personas que lo acompaña normalmente en diversas actividades dentro de la comunidad. Estas personas no son únicamente trabajadores sino que se trata, además, de músicos o cantoras y de personas que sostienen el himnario con su presencia, su canto y por el batido de maracás.

Los músicos son personas que tienen muchos años practicando el culto o bien son nacidos en el seno del grupo, puede haber músicos que practican el culto con menos tiempo de experiencia en el conocimiento de los himnos pero como ya poseían habilidad para un instrumento musical se incorporan rápidamente en este aspecto del ritual. El acompañamiento musical comienza en las segundas partes del himnario puesto que en la primera parte se canta a capella con el acompañamiento de los maracás que casi todos¹⁷ los participantes en el himnario utilizan. Aunque hay músicos que tienen autoridad para poder comenzar antes del momento pautado para hacerlo, pero como un acompañamiento muy aislado de la totalidad de los instrumentos por lo que, prácticamente su música es inaudible (en general se comienza con la música instrumental en la segunda parte y de querer hacerlo antes se consulta a los padrinos).

Los lugares son ocupados según el orden de llegada, pero en realidad estos lugares están preestablecidos para cada padrino. A su llegada éstos van desplazando a quienes ocuparon esos mismos lugares desde el comienzo. Durante el himnario los lugares centrales pueden ir variando sólo que siempre son desplazados quienes habían ocupado esos sitios sólo para llenar dichos espacios mientras tanto su '*donno*' no estuviera allí. Más arriba mencionamos que quienes ocupan los primeros lugares de la fila suelen salir de ella en algún momento no determinado del bailado, en este sentido hay una dinámica respecto de los lugares ocupados '*dentro del ritual*' (por ejemplo si se va el padrino que ocupa el espacio correspondiente al primer lugar es altamente probable que se retire con

¹⁷ En esta línea del culto no es absolutamente obligatorio el uso de maracás por ello, en las filas donde se realiza la danza, puede haber personas que no lo usen, pero este instrumento es '*idealmente*' obligatorio para la participación en el himnario en el '*sentido de las instrucciones rituales*'.

él la moza que lo acompaña, así como los músicos que adhieren a él, integrantes de su familia y otros adherentes). En estas ocasiones, el ritual se queda con menos personas participando, al punto de que puede haber otros padrinos que también imiten el comportamiento del líder del culto si es éste el que se retira. A pesar de ello, que el número de personas disminuye en cierto grado siempre queda una cantidad de fieles mínima como para que el himnario continúe. De todos modos, los grupos que se retiran, al cabo de aproximadamente veinte minutos o media hora, regresan y vuelven a ocupar sus espacios en las filas.

También mencionamos que puede haber otro tipo de desplazamientos que tienen otro objetivo ritual, que son las personas que están en apuros por algún motivo, aunque siempre sucede esto en todos los himnarios no se trata de una gran cantidad de personas sino que son casos contados, en estos casos hay lugares especialmente diseñados para albergar a los novatos, o puede ocurrir también con fieles avanzados que se encuentran en apuros por los efectos de la infusión. Allí habrá fiscales que se encarguen de los 'atendimentos'. Esta es la finalidad o el 'telos' puesto que la teleología disciplinaria del culto se refiere a las limpiezas que se deben realizar para mantener el cuerpo en estado adecuado para recibir 'a luz do astral'. Antes de existir estas construcciones, las limpiezas se realizaban directamente en los jardines por lo que la actividad de los fiscales siempre era acompañada por personas de mucha experiencia dentro del culto. Pero desde que se construyeron esos lugares especialmente diseñados para hacerlo los practicantes son dirigidos a ese lugar para hacer sus limpiezas pues de este modo están más concentrados en un sitio específico. Esta ayuda a quien está pasando mal en ese momento se realiza bajo los auspicios de la mayor confraternidad, si alguien está pasando por una situación de apuro en el contexto del ritual siempre hay un fiscal o algún otro neófito disponible para ayudarlo. Aunque en ocasiones las limpiezas se realizan individualmente en general hay dos personas que se ocupan de asistir a quien está realizando una limpieza. Por eso es importante la acción de algunos padrinos en este momento puesto que las personas que se encuentran en esta situación y que trabajan con uno u otro padrino va a recibir una atención especial de éste en esos momentos.

El himnario continúa aunque haya varias personas que estén en la instancia que estamos describiendo. Una vez realizada la limpieza todo vuelve a la situación más o menos normalizada del himnario. La finalización del himnario se da con todas las filas completas puesto que ya han pasado los momentos más apretados referidos a la ingestión del *Santo Daime*. El himnario se cierra con himnos especiales y los rezos correspondientes. Una vez terminado el himnario, los distintos grupos de personas se saludan entre sí. Todo el mundo va a cumplimentar con la Md. Rita y a su hijo Alfredo Gregorio de Melo puesto que son los máximos líderes y en quienes se concentran la

totalidad de las lealtades. Después de esto, generalmente en grupos las personas se dirigen a sus moradas que, sin contar las que se encuentran en el entorno del pueblo algunas están lo suficientemente distantes como para hacer el viaje individualmente aunque suele hacerse en ocasiones porque muchos se quedan en los alrededores del Templo en grupos conversando con sus respectivos *compadres* o *comadres* también se pueden observar grupos de adolescentes que establecen lazos de amistad y niños jugando en los jardines del Templo o en los alrededores de la *vila*.

Punto de llegada: el *aparelho*

La situación del bailado en el ritual que forma parte de la conformación del *aparelho* es fundamental en más de un sentido puesto que allí se disciplina el cuerpo de manera primaria, cuando el neófito comienza a iniciarse en el culto. En general tanto en Buenos Aires como en Colonia 5000¹⁸ donde se ubica la iglesia de CEFLURIS de Río Branco, los potenciales neófitos comenzaban su conocimiento de la doctrina a través de los rituales denominados himnarios. En principio se le permite al ingresante observar un poco pero de inmediato lo colocan en las filas para que aprenda los pasos del bailado, esto como fase inicial. Si bien los pasos no contienen dificultades extremas el neófito debe aprenderlos bien para estar al unísono con la totalidad de practicantes que están realizando el ritual. Son tres modos de bailado según el ritmo de cada himno que se esté cantando; estos ritmos son, como lo hemos indicado, marchas, mazurcas o valeses. En la mayoría de los casos los himnos son marchas por lo que vamos a concentrarnos sobre este tipo de bailado. La marcha consiste en dar tres pasos laterales hacia la izquierda y volver hacia la derecha sobre esos mismos pasos en un ida y vuelta constante hasta que termina el himno. A esto se suma que el neófito debe cantarlos y, una vez consolidados estos aspectos también debe batir el maracá (tres veces hacia abajo y una hacia arriba) con la mano, lo que requiere cierta habilidad de movimiento con dicha extremidad, y el brazo para que el sonido emitido por el maracá esté acompasado con el desplazamiento del bailado, el canto y la música.

¹⁸ Se denomina así a la parcela entregada para la producción agrícola en los alrededores de Río Branco, esta designación se debe a que éstas eran numeradas para su entrega. En un comienzo este lugar era liderado por Sebastián Mota de Melo y cuando la congregación se trasladó a la selva, la iglesia allí constituida continuó siendo un contacto desde donde iba y venía gente de o hacia la localización selvática. El sitio continuó designándose así (Colonia 5000) aunque en la actualidad se encuentra en medio de un suburbio loteado del cual forma parte a pesar de ser un campo de cierta extensión donde viven numerosas familias pertenecientes a dicha iglesia.

Todas estas habilidades requieren de un proceso a través del cual el iniciado va sumando una serie de movimientos y condiciones especiales para aprender a cantar y realizar todo esto en conjunto bajo los efectos del Santo Daime (ayahuasca).

Se supone que los neófitos avanzados dominarán todos estos aspectos del ritual en la medida que el conocimiento de la música de los himnos y la incorporación de los ritmos se vea incrementado con la sucesiva participación en los rituales. Ahora bien, para ser considerados propiamente *aparelhos* se debe tener en cuenta una serie de elementos que son exteriores a la *performance* ritual pero que se relaciona directamente con ella, en la medida que, se dice de manera habitual, estos aspectos a los que se refiere son altamente influyentes en la acción ritual y al contacto con lo Divino. Esto se produce de manera concreta y específica en los rituales pero que también se anuncia como un estado al que el neófito avanzado debe tender a permanecer de una manera constante.

Pero esto no es lo único, aún teniendo importancia, pues dice el himno '*quem só vê o aparelho / é mais difícil de chegar*'¹⁹ indicando con esto que no sólo debemos quedarnos con la visión que nos proporciona la apariencia sino que ésta encierra alguna *atuação*²⁰ que está *aparelhando* alguna enseñanza, a pesar de que una conducta dada pueda parecer exótica. Por ello si es un *aparelho* está sucediendo algo para ser visto y debe ser interpretado. Debemos tener en cuenta que, llegado a cierto punto, en las conversaciones de las personas cuando se refieren a su cuerpo, sólo lo hacen en términos de *aparelho* y muy raramente utilizan *corpo*, aunque aparezca también esta palabra en algunos himnos²¹.

¹⁹ Se trata del himno número 121 del himnario de Alfredo Gregorio: '*Eu sempre dou o meu recado / e trato de me retirar / quem só vê o aparelho / é mais difícil de chegar // Chegando-se neste apuro / desta manifestação / se vê o Espírito Santo / em curta atuação // Eu vou seguindo e vou guiado / Sou Rei da calma e paciência / peço ao Sol com vosso brilho / paz, firmeza e consciência // A esta força Eu me entrego / e peço a Vós agir por mim / que sois a flor que mais brilha / e perfuma este jardim // Neste jardim de flores brancas / é para se apresentar / quem quiser estar comigo / se comonha em seu lugar*'.

Por otro lado hay tres himnos más del mismo himnario que contienen la palabra 'aparelho' y uno 'aparelhando' y otros cinco también de este himnario en donde aparece la palabra 'corpo'.

²⁰ En general cuando se habla de *atuação* se quiere decir con ello que el individuo está incorporando algún ser. Para un caso similar descrito etnográficamente entre nativos de Madagascar ver a Lambek (1998: 114-116). Como también este autor señala los grados y la legitimidad en que las personas pueden *atuarse* depende de la cantidad de tiempo en que lleva practicada la doctrina, la edad el género (ibid. 118), es decir hay condicionamientos para que esto pueda ser considerado como aceptado entre algunas personas en el contexto del culto descrito.

²¹ Hasta aquí hemos venido usando la palabra 'persona' al referirnos a cierto grupo de neófitos, los padrinos o los muy avanzados que cumplen ciertos roles en la comunidad, en este contexto y siguiendo lo que Mauss (1979 -a-) ha dicho sobre el tema, como el trabajo de Dumont (1987) podemos sugerir que la constitución de la individualidad en el círculo del culto tiene que ver con la formación del cuerpo en este sentido.

Saber esto y tenerlo en consideración resulta importante para lo que venimos refiriendo acerca de la aproximación que debíamos tener cuando hablamos de la cosmología del culto o de aquello que sostiene el trabajo espiritual con el Santo Daime. Puesto que lo que se aprende aquí deberíamos entenderlo como una realidad en los términos de la doctrina desde el momento en que el cuerpo ha empezado el proceso de limpieza y cura, en la medida en que el mismo comienza a transformarse en *aparelho*²², es que el trabajo espiritual puede darse por iniciado.

En efecto, los secretos que en el centro espiritual de *Céu do Mapiá* se aprenden son acompañados por la formación de la conciencia de ser *aparelhos*, que se concreta en los individuos que han adelantado en su aprendizaje dichos secretos.

Por eso es importante para los neófitos relacionarse con las familias tradicionales porque son ellos quienes conocen los detalles de la historia del lugar. A todos les interesa que su propia familia sea reconocida como teniendo los secretos del camino espiritual, y todos quieren participar de la constitución de los *aparelhos* de la doctrina de *Juramidam*²³ y participan de esta historia. Todos estuvieron en los primeros pasos de Colonia 5000 y en mayor o menor medida estas familias tomaron parte de aquello. Lo que venimos diciendo hasta ahora forma parte del saber que se transmite: los padrinos son, básicamente, quienes pueden proporcionar este tipo de conocimiento, pero este tipo de saber, entiendo, lo que transmiten es un aspecto del entramado formado por las acciones o modos de actuar y los significados que dan coherencia a estas modalidades. A éste se le suma, si pudiésemos hacer algún tipo de distinción en este sentido, las concepciones más abstractas de los contenidos cosmológicos²⁴ y que sintetizamos como sigue:

El centro del culto en *Céu do Mapiá* es el lugar donde verdaderamente se aprende la experiencia comunitaria ya que en la selva se vive en estado de la verdad real frente al mundo de la ilusión que es todo lugar fuera del mencionado centro, además entienden con esto que estando fuera de la doctrina se está también en el mundo de la ilusión. De aquí se infiere que cuando se empieza con el consumo de *Santo Daime* en la estructura

²² A partir de aquí, por lo menos, en términos de lo que las personas de Céu do Mapiá conciben en qué punto de su espiritualidad están los neófitos que llegan e incluso del punto en que se hallan ellos mismos

²³ Juramidam es un neologismo propio del culto, es equívoco pues tiene varias interpretaciones pero básicamente se utiliza para designar al *Mestre Irineu* entendido como gobernador del reino celestial.

²⁴ La forma en que se estructura esta parte de la etnografía es de orden más conceptual recurriendo a la teoría para de alguna manera ‘traducir’ lo que ellos dicen acerca de la cosmología, el procedimiento es el mencionado en la primera sección siendo que se utilizan también términos nativos por lo que esto es una interpretación tendiente a comprender los valores que se transmiten para ser enseñados puntualmente y expandidos a las iglesias periféricas.

ritual se empezaría a entrever el mundo de la verdad, independientemente de dónde se realice este comienzo. Por otro lado, este lugar se lo comprende como el centro espiritual en donde se abre la posibilidad de conectarse con los seres del Astral, es el punto donde cielo y tierra se juntan para permitir la comunión mística con el reino celestial. Se trata del espacio elegido por la Divinidad para que el pueblo también elegido desarrolle sus vidas en relación a las premisas enseñadas por los himnos, y por aquellas personas que se comunican más directamente con las entidades ctónicas y celestiales: es la *Nova Jerusalem*. Es también el lugar donde se preparan los *aparelhos* para los cambios que se van a producir en el mundo y que permitirá a quienes allí viven continuar con el camino espiritual que dicta la doctrina. Este lugar no se concibe porque sí, a diferencia de otros modos en que se ha pensado la cuestión de la venida de la ciudad de Dios a la Tierra; éste es un lugar donde la gente tiene y tendrá que trabajar duro para mantenerlo y mantenerse a sí mismos, por ello la importancia de preservar el modo de vida a través del cual se logra la subsistencia, puesto que cuando llegue *o tempo do apuro* (el momento clave) es lo único que va a poder sostener la vida espiritual como ellos conciben que debe ser vivida.

Entonces es clave conocer los secretos de la selva, lugar que el Ser Supremo ha dado a los hombres para obtener todo lo necesario para subsistir en el fin de los tiempos, no concebido como la aniquilación total sino como un cambio radical en el estado de las cosas, dado que allí se tiene todo lo imprescindible para no necesitar nada en absoluto del exterior. Por eso dicen que *...ten que manter limpo o aparelho e pra eso temos que trabalhar, comer e cantar hinário*. Como ya hemos sentido con anterioridad en esta sección, el cuerpo humano es entendido como una maquinaria que debe mantenerse equilibrada y afinada para que, al realizar los rituales, se presenten las enseñanzas provistas por los *seres* que sólo se comunican si se hacen las cosas como deben ser.

Comentarios finales

Lo que se describe en el trabajo hasta aquí es lo siguiente: llegada del neófito, breve observación del ritual con ingesta de *Santo Daime*, realización del ritual, aprendizaje de la secuencia danzado-cantado-música e incorporación de premisas doctrinales teniendo en cuenta la exposición del cuerpo al medio selvático. Se trata de la culminación de un proceso de transformación e implica, de manera ideal, que el neófito permanezca en la selva formándose de manera progresiva hasta comprender que el mundo espiritual sólo

puede vivenciarse en la *Nova Jerusalem*, que para el culto se halla en su centro amazónico en Céu do Mapiá.

Entiendo que lo que he descrito hasta aquí conforma lo M. Merleau-Ponty denomina ‘arco intencional’²⁵ en su sentido proyectivo de lo que debe ser un individuo para ser considerado como dentro de la doctrina en el ámbito espiritual. También se encuentra en concordancia con lo mencionado por T. Csordas (1999) referido a que el cuerpo es la plataforma subjetiva e intersubjetiva de la base de la experiencia que se personifica o materializa en una multiplicidad de sentidos culturales que, en el caso examinado está dado por lo que M. Mauss (1979 -b-) denomina las ‘técnicas corporales’ que implican el aprendizaje del insumo de Santo Daime, el aprendizaje de los rituales y la internalización de los presupuestos doctrinales en la medida en se va transformando en *aparelho*. Esto implica un proceso en el que está en juego una suerte de dispositivo que abarca la totalidad de los elementos que se han expuesto a lo largo del trabajo para la conversión del individuo en sujeto de la doctrina.

La palabra ‘proceso’ y ‘transformación’ son para este caso complementarias en tanto que puedo afirmar que se requiere del transcurso del tiempo para que ocurra el paso de un estado de personalidad a otro. Ahora bien, ¿implica esto el abandono del modo de conducirse anterior a la incorporación del neófito a la doctrina?²⁶ Según mi propia experiencia estimo que no, la persona que se ha establecido en la selva y ha tomado para sí los preceptos de la doctrina no deja todo de lado sus condicionamientos culturales anteriores sólo que tiene una nueva proyección del entorno que lo ubica en el estado de ‘sujeto doctrinario’. En ese sentido quienes se han educado de pequeños en el seno del culto y han vivido desde siempre en la selva es un *aparelho* completo, cosa que quienes se han formado desde una socialización diferente no logran jamás conseguir del todo.

Por ello podemos hablar que, quien se transforma convirtiéndose a la doctrina del Santo Daime, personifica en su cuerpo cualidades que son propias del culto, como la práctica total de la *performance* ritual que hemos descrito en el trabajo. En la medida que este

²⁵ Al respecto Merleau-Ponty señala: “Por debajo de la inteligencia como por debajo de la percepción descubrimos en un vector móvil en todos los sentidos como un proyector y por el que podemos orientarnos a cualquier parte, en nosotros o fuera de nosotros y tener un comportamiento frente a este objeto. Pero la comparación con el proyector no es buena por sobrentender unos objetos dados sobre los que este proyecta su luz, mientras que la función central de la que hablamos antes de hacernos ver o conocer unos objetos, los hace existir de manera más secreta para nosotros. Digamos pues, más bien, tomado prestado este término a otros trabajos de la vida de la conciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un ‘arco intencional’ que proyecta alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación moral o, mejor lo que hace que estemos situados bajo todas estas relaciones.” (1984: 153)

²⁶ Lo que M. Jackson denomina *disruption in the habitus* (1983: 334).

va asumiendo compromisos que cada vez lo llevan a comportarse como una persona que es nativa de la selva aunque en éstas los aspectos del *embodiement*, en el sentido que M. Jackson (1996) da al término, son más inclusivos. Tal vez como comenta M. Leenhardt en 'Do Kamo' (1997, orig. 1947) para los melanesios, y de lo que hago una transposición al caso: nosotros somos quienes le introducimos categorías que entendemos como corporales, mientras que para los practicantes del culto su cuerpo es, en definitiva, un *aparelho* a la vez espiritual y material.

Bibliografía específica.

Existe, en la actualidad, una creciente bibliografía sobre el culto del Santo Daime pero en este informe me he basado en algunos textos básicos y en mi propio trabajo de campo.

DA SILVA CARIOCA, J. s/f: Depoimento. www.mestreirineu.org

FRÓES, V. 1986: Santo Daime. Cultura Amazónica. Historia do Povo Juramidam. Manaus. Suframa.

GOULART, S. 2005: Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazónica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. Em Beatriz C. Labate; Sandra Goulart (orgs.) O uso ritual das plantas de poder. Mercado das Letras. Campinas.

LABATE, B. C. 2001: Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo. www.neip.info

LA ROQUE COUTO, F. 1989: Santos e Xamãs. Tese de Mestrado (mimeo). Brasília Universidade de Brasília.

LAVAZZA, V. H. 2007: Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos del Santo Daime en Argentina. Tesis de Maestría IDES/IDAES/UNSAM. Buenos Aires.

MACRAE, E. 1992: Guiado pela lú: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo. Editorial brasiliense.

-----2000: El Santo Daime en la espiritualidad brasileña. Abya Yala. Quito.

Bibliografía general

BOURDIEU, P 1991: El sentido práctico. Taurus. Madrid

-----1986: Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. Materiales de sociología crítica. La Piqueta. Madrid.

CITRO, S 2002 (a): De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana de los Toba. En Acta Americana, vol. 10 no. 1.

-----2002 (b): Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas Toba. En Religião e sociedade 22 (1): 123-141. Río de Janeiro.

CSORDAS, T. 1999: Embodiment and cultural Phenomenology. Gail Weiss and Hini Fern Haber (eds), Perspectives on Embodiment. Routledge. New York.

DUMONT, L. 1987: Ensayos sobre el individualismo. Alianza. Madrid.

ELÍAS, N. 1993: El proceso de la civilización. F.C.E. México.

JACKSON, M. 1996: Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. M. Jackson (ed). Things as they are. New directions in Phenomenological Anthropology. Indiana University Press. Bloomington and Indianápolis.

-----1983: Knowledge of the Body. Man 18: 327-345.

FOUCAULT, M, 1986: Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. SXXI. México.

LAMBEK, M. 1998: Body and mind in mind, body and mind in body : some anthropological interventions in a long conversation. Michael Lambek and Andrew Strathern (eds.) Bodies and persons comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge University Press. Cambridge.

LEENHARDT, M 1997 (1947) Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio. Paidós. Barcelona.

MAUSS, M. 1979: Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo' (a). Marcel Mauss Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.

-----1979: Técnicas y movimientos corporales (b). Marcel Mauss Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.

MERLEAU-PONTY, M, 1984 (1948): Fenomenología de la percepción. Planeta-Agostini. Barcelona.

SYNNOTT, A. 1991: Puzzling over senses: From Plato to Marx. D Howes (ed.) The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses. University of Toronto Press. Toronto.

TURNER, V. W. 1980: La selva de los símbolos. SXXI. Madrid.

VERGARA OLIVA, C. 1996: La conciencia enteogénica. ALTERIDADES 6 (12) 39-47.

WASSON, R. G. 1983: El hongo maravilloso de Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica. F.C.E. México.