

EL SANTO DAIME

INFLUENCIAS Y ADAPTACIONES EN SU PROCESO DE EXPANSIÓN EN MÉXICO*

The Santo Daimé

Influences and adaptations in its process of expansion in Mexico

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ**

RESUMEN

En relación con las espiritualidades globales, con la expansión de rituales de tipo *new age* y, en particular, con la expansión e internacionalización de ceremonias cuyo propósito es la “expansión de la conciencia” a través del uso de sustancias psicoactivas, en este texto se discute el contexto histórico y sociocultural que posibilita y al mismo tiempo inhibe en México la expansión del Santo Daime, una religión ayahuasquera de origen brasileño. El trabajo parte de la pregunta sobre lo que hace posible la importación de un modelo religioso y, de manera recíproca, sobre los elementos del campo religioso mexicano (enteogénico, en este caso) que se incorporan y suman para ir asimilando y construyendo una versión nacionalizada. La información permite abrir una discusión sobre los procesos de institucionalización y los desafíos que deben superar los usuarios o miembros de estos grupos para dar continuidad a sus prácticas en un contexto marcado por la política prohibicionista contra las drogas en la esfera internacional.

PALABRAS CLAVE: SANTO DAIME, AYAHUASCA, NUEVA ERA, ESPIRITUALIDAD, MÉXICO.

* Una primera versión de este texto fue presentada en la V Reunión Ecuatorial de Antropología (REA) y la CIV Reunión de Antropólogos do Norte y Nordeste (ABANNE), celebrada en Macció, Alagoas, del 19 al 22 de julio de 2015. Agradezco los comentarios de Sandra Goulart, Beatriz Labate y los demás participantes de la mesa “Drogas políticas públicas, salud y consumidores”; de igual manera, a los lectores anónimos que me proporcionaron excelentes comentarios para ampliar la discusión.

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

ABSTRACT

With regard to global spiritualities, with the expansion of *new age* rituals and, in particular, with the expansion and internationalization of ceremonies whose purpose is the “expansion of consciousness” through the use of psychoactive substances, this text discusses the historical and socio-cultural context that makes possible and at the same time inhibits in Mexico the expansion of Santo Daime, an ayahuasca religion of Brazilian origin. The work is based on the question of what makes it possible to import a religious model and, reciprocally, on the elements of the Mexican religious field (enteogenic, in this case) that are incorporated and added to assimilate and construct a nationalized version. The information allows to open a discussion on the institutionalization processes and the challenges that must be overcome by the users or members of these groups in order to give continuity to their practices in a context marked by the prohibitionist policy against drugs in the international sphere.

KEYWORDS: SANTO DAIME, AYAHUASCA, NEW AGE, SPIRITUALITY, MEXICO.

Recepción: 15 de agosto de 2017.

Dictamen 1: 5 de julio de 2018.

Dictamen 2: 14 de agosto de 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/rcls9202019943>

INTRODUCCIÓN

En otro texto (Guzmán y Labate, 2018) nos hemos dado a la tarea de caracterizar el escenario de lo que hemos denominado campo enteogénico emergente en el México contemporáneo. En este campo, reconocemos la confluencia en términos geográficos de conocimientos y prácticas que gravitan en torno a los usos ceremoniales, rituales de plantas o sustancias naturales consideradas como sagradas y con propiedades psicoactivas, es decir, que tienen la facultad de alterar la percepción de la conciencia. Partimos de un registro etnohistórico y etnográfico que coloca a México en un lugar privilegiado dado su rico patrimonio biocultural relacionado con el uso de plantas sagradas, plantas maestro o enteógenos (Shultes y Hoffman, 1982; Glockner, 2010; Fagetti, 2010; Fagetti, 2012; García y Eastmond, 2012; Ruck, et al., 1979; Ott, 1996; Aedo, 2011; González, 2012; Báez, 2012). La emergencia de este campo tiene algunas semejanzas con lo que sucede en otros países que poseen un legado cultural vinculado a tradiciones chamánicas como Perú, Brasil y Colombia (Belaúnde, 2009; Labate y Cavnar, 2014; Caicedo-Fernández, 2015; Scuro, 2018). E incluso, afirmamos, forma parte de un proceso de alcance global relacionado con los movimientos Nueva Era y las expresiones de una nueva religiosidad que se manifiesta como reencantamiento del mundo en contraste con la tecnoburocratización y los excesos de la racionalidad instrumental en países que previamente no se habían caracterizado por la presencia de tradiciones chamánicas (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, 2013; Scuro, 2016; Labate y Jungaberle, 2011).

No obstante, consideramos que en el territorio mexicano se dan condiciones excepcionales para que los intercambios y las confluencias entre tradiciones rituales (chamánicas) que incluyen el uso de enteógenos deriven en formas más o menos institucionalizadas que prosperan a pesar de la política prohibicionista internacional asumida por el gobierno mexicano, de sus insuficiencias y contradicciones.

En este artículo propongo un análisis sobre la expansión del Santo Daime en México. El Santo Daime es una religión neoayahuasquera originada en la década de 1930 del siglo XX en la región amazónica de Brasil. En la actualidad, se encuentra reconocida y aceptada legalmente en este país, y su llegada a México forma parte de la diáspora y proceso de internacionalización que ocurre a finales del siglo XX y la primera década del siglo XXI (Labate y Jungaberle, 2011). Por lo tanto, se trata de un fenómeno reciente y en pleno desarrollo. El presente texto profundiza en el primer acercamiento y la primera noticia contextualizada sobre la aparición

en México de esta tradición religiosa que emplea la bebida ayahuasca¹ (Guzmán, 2012). En esta oportunidad me interesa explorar los vasos comunicantes entre ciertos aspectos de la religiosidad popular mexicana y el Santo Daime. El objetivo es tratar de entender la adopción de una tradición religiosa enteogénica bajo el relato localizado de una serie de discursos religiosos o, mejor dicho, referidos a la espiritualidad que se desplazan en una dimensión globalizada, es decir, de acercamientos y contactos con tradiciones religiosas, enteogénicas algunas de estas, de otras partes del mundo.

En la idea de la difusión, la imitación y el contagio pienso en toda una serie de dispositivos culturales, políticos y hasta económicos bajo los cuales se hace posible o no la implantación o expansión de una doctrina religiosa. Las expresiones del Santo Daime en México permiten poner al descubierto ciertas concepciones particulares que pueden ser vistas en un primer momento como extrañas o ajenas, pero con mayor detenimiento demuestran paralelismos o correspondencias con elementos y prácticas comunes a la religiosidad popular mexicana. Como daimista y antropólogo, es decir, inmerso en el universo ayahuasquero, por lo tanto, un observador participante a lo largo de 17 años, contemplo el fenómeno (el Santo Daime en México) de una forma pragmática: ¿qué le puede proporcionar este culto de origen amazónico al campo religioso mexicano?, y de manera inversa, ¿qué elementos del campo religioso mexicano son capaces de ir moldeando el cuerpo doctrinario y las prácticas del Santo Daime en México?

A partir de estas preguntas doy por sentado un enfoque centrado en las adaptaciones, las innovaciones y las mezclas. No es el punto de la ortodoxia o de la desviación a la norma lo que me interesa subrayar a manera de denuncia, sino los entrelazamientos o las fisuras que se declaran y muestran en los espacios concretos de la práctica ritual. Como anuncié en el resumen, la versión del Santo

¹ La ayahuasca es una bebida de origen amazónico preparada a partir del cocimiento de dos plantas, un bejuco o liana (*Banisteriopsis caapi*), llamada jagube en Brasil, y las hojas de un arbusto (*Psychotria viridis*) nombrado *rainha* en este mismo país —*chacrana* en lengua quechua—. La ayahuasca es empleada en la cuenca amazónica por más de un centenar de grupos indígenas en Brasil, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Venezuela, en donde recibe diferentes nombres: yage, kapi, kamarapi, nixi pae, etcétera. En la mezcla interviene siempre el bejuco, y las hojas que se le agregan pueden variar en cada región y grupo indígena. El principio activo que provoca las visiones o los estados modificados de conciencia es la dimetiltriptamina (DMT). En años recientes, la ayahuasca se ha internacionalizado, lo cual implica no solo la existencia de viajeros de distintas partes del mundo que visitan las diferentes localidades en el continente americano en donde se distribuye como parte de rituales indígenas, bajo vertientes neoayahuasqueras, incluidas las religiones brasileñas como Santo Daime y la Unión del Vegetal; también se registran en varias partes del mundo rituales guiados por chamanes y grupos consolidados que ya cultivan las especies vegetales para la preparación de la bebida como, por ejemplo, Belice, Hawái y Australia (Labate y Araújo, 2002; Caicedo, 2015; Viegas, 2012).

Daime que ha llegado de forma preponderante a México es la línea de Padrinho Sebastião ICEFLU (Instituto Ecléctico de la Fluyente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), antes CEFLURIS, pero de forma paralela distinguimos a los *pajes*, chamanes o padrinos y madrinas ayahuasqueros no solo de Brasil, sino también de Perú, Colombia y Venezuela, que han trabajado con los propios grupos daimistas mexicanos o con miembros de estos grupos. Al cabo de todo esto entreveo una rica productividad simbólica, discursiva y práctica a partir de la cual se vislumbra un sentido más complejo de dichas adaptaciones. Esta manifestación de la religiosidad contemporánea establece sus linderos en el universo *new age*, pero con sus particularidades asentadas en el consumo de sustancias de origen natural conocidas en el medio como plantas maestras (*teachers plants*), medicinas del alma, enteógenos, psicoactivos, psicodinamizadores o simplemente drogas.²

Es necesario reconocer que este fenómeno de mezcolanza o hibridación es consecuente con la propia naturaleza del Santo Daime, denominado como culto ecléctico. Y que, a pesar de los esfuerzos por fijar la tradición a ciertos cánones y normas, el Santo Daime en Brasil continuamente se encuentra ensayando formas de eclecticismo y readaptaciones. Como bien lo muestra la alianza de las medicinas establecida con una versión del Camino Rojo (Rose, 2010; Rose y Langdon 2012; Guzmán y Labate, 2018) a inicios de la década de 2000 y una alianza todavía más reciente con los Tatas y Nanas purépechas del estado de Michoacán, un encuentro a partir del cual se sugirió, un poco en tono de broma, el apelativo “puredaime” para dar el tinte particular de esta alianza.

En la primera parte de este artículo ofreceré un panorama del campo religioso mexicano. Me apoyaré especialmente en los trabajos de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez sobre religiosidad y el movimiento *new age* en México. En esta parte, trataré de hacer énfasis en la disposición cultural de los jóvenes para asumir la

² El término empleado para designar la ayahuasca —lo mismo vale para el peyote, la iboga, los hongos alucinógenos, etcétera— es de la mayor relevancia por sus implicaciones políticas. Desde la política internacional, se le define como una sustancia psicotrópica, es decir, una droga; psicodélico o alucinógeno son otras etiquetas usadas en el pasado y cada vez más en desuso por las connotaciones negativas, que han sido en buena medida contrarrestadas por aquellos que defienden sus beneficios terapéuticos y su capacidad para abrir la conciencia hacia una experiencia religiosa, de religación con la naturaleza. Ciertos investigadores han propuesto, en este sentido, llamar a estas plantas sagradas enteógenos, término derivado del griego, que significa literalmente ‘dios en mí’ (Ott, 1996). Asimismo, el antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna, popularizó la designación plantas maestro a partir del propio léxico de los chamanes mestizos peruanos (Luna, 1984). Otros investigadores prefieren usar el término psicoactivo o psicodinamizador, procurando evitar juicios apriorísticos sobre los efectos que en todo caso dependerán de varios factores: el estado emocional de la persona, el espacio o ambiente en que se lleva a cabo la experiencia y la potencia o características de la bebida, en el caso de la ayahuasca.

espiritualidad fuera de los ámbitos religiosos convencionales. Asimismo, incluyo una sección para distinguir a los usuarios, la extracción social de estos y entender sus percepciones e inclinaciones respecto a lo que esperan obtener al acudir al Santo Daime. En la segunda parte presentaré una radiografía del Santo Daime en México. Me interesa analizar su breve historia, la conformación de los grupos y los dilemas que afrontan para su consolidación. En la tercera parte hablaré de las mezclas y los contactos entre diversas tradiciones y formatos; relaciones que, a mi juicio, van moldeando y dando una tésitura particular al Santo Daime en México. Hacia la parte final comunicaré mis conclusiones prestando atención a los desafíos que deben afrontar y resolver los grupos en la búsqueda de su desarrollo.

EL PANORAMA RELIGIOSO EN MÉXICO

De acuerdo con los datos contenidos en el *Panorama de las religiones en México 2010* (INEGI, 2011), en este país existen 7 616 asociaciones religiosas registradas, de las cuales 3 223 son católicas y 4 393 pertenecen a otras asociaciones religiosas. Este primer dato puede ser indicativo de la gran diversidad de la oferta religiosa; no obstante, el hecho más contundente es que de una población de 112 millones 336 538 habitantes, 93 millones se autodefinen como católicos. En orden de importancia, destacan otras cinco religiones: 1) protestante/pentecostal/evangélica/cristiana; 2) adventistas del Séptimo Día; 3) Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días; 4) testigos de Jehová, y 5) judaica.

CUADRO I. PRINCIPALES DENOMINACIONES RELIGIOSAS EN MÉXICO

Católica	92 924 489	
Protestante /pentecostal/cristiana/evangélica	8 386 2007	Protestante histórica, anabautista menonita. Bautista. Iglesia del Nazareno. Metodista. Presbiterana.
Pentecostal/cristiana evangélica	7 565 463	Pentecostal. Cristiana evangélica sin sustento actual pentecostal.
Bíblica diferente de evangélica	2 537 896	Adventistas del Séptimo Día. Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días (mormones). Testigos de Jehová.
Origen oriental/judaica	18 185/67 476	
Raíces étnicas/espiritualista/otras religiones.	27 839/35 995/19 636	

Fuente: elaboración propia con base en el *Panorama de las religiones en México 2010* (INEGI, 2011).

Esta tendencia se reproduce con pequeños matices en cada una de las 33 entidades federativas, pero, desde luego, no nos permite capturar los diferentes procesos y cambios que se han venido registrando tanto en el campo mismo del catolicismo como en la propia expansión y emergencia de las otras y nuevas denominaciones religiosas. Este proceso o transición refleja, en un primer momento, una gran flexibilidad entre los practicantes católicos, en donde la adscripción nominal convencional se ancla en el catolicismo, para desde ahí ingresar en diferentes momentos a otros campos de experiencia y práctica religiosas, creando en buena medida zonas de fricción e itinerarios religiosos cuya expresión viene a modular y ofrecernos un panorama mucho más lábil y a la vez complejo.

Este fenómeno ha sido una de las principales preocupaciones teóricas en los estudios contemporáneos sobre modernidad y religión. Por lo que atañe al catolicismo, en nuestros países latinoamericanos no se puede hablar de una secularización masiva o en bloque, ni de una desbandada generalizada de los creyentes hacia otros cultos o profesiones religiosas. Existe, sí, un marcado proceso de pluralización, pero no de privatización de lo religioso, en el que se desdibujan las fidelidades religiosas y se opta por modelos experimentales de exploración y búsqueda de lo religioso, de lo espiritual o del autoconocimiento como extremo de esa búsqueda bajo premisas que los individuos adoptan, pero en el cometido de colectividades, nuevas comunidades o tribus. En este sentido, los reacomodos que se experimentan en la actualidad en el campo religioso mexicano expresan una erosión de los controles institucionales en favor de prácticas y acuerdos mediatizados, en los que los feligreses, creyentes o practicantes disponen de mayores controles y asumen nuevas responsabilidades. De la misma forma, la experiencia religiosa, como una continuidad del catolicismo popular, se vive de manera colectiva, mediante escenificaciones en las que lo importante es el reforzamiento del lazo social.

En México no hay creencia y abandono de la pertenencia, aquí no hay creyentes sin iglesias, tampoco iglesias sin creyentes; de hecho, según los datos arrojados por World Values Survey, México es uno de los países con más altos índices de participación ritual —solo por debajo de Irlanda—; lo que encontramos son “creyentes-practicantes que creen a su manera y que construyen múltiples formas de pertenecer, más cercanas a la heterodoxia que a la ortodoxia eclesial” (De la Torre et al., 2014, p. 349). El creyente que observamos a través de los datos no es un indiferente, ni un creyente sin iglesia, tampoco un creyente “a mi manera” que reivindique la individualidad de la religiosidad; más bien, nos enfrentamos a un creyente “a nuestra manera” (De la Torre, 2014, 349).

Aquí encontramos una exacerbación en el plano estético que toma cuenta de la calle, como siempre, pero añadiendo nuevos materiales y haciendo patente la mezcla de elementos de distinta tradición. Y, justo como escenificación, el cuerpo se transforma en plegaria, en ícono testifical de la experiencia; la idea del cuerpo-templo semeja la práctica de los retablos, cuadros pictográficos que aún se elaboran y dejan en los santuarios, en él, la huella, la marca, la constancia de las penas, de las tribulaciones y de los pecados, pero también de los ruegos y de los milagros concedidos.

Aun cuando en diversos planos de la religiosidad popular es notoria la participación heterogénea de toda la sociedad (las familias), los estudios comparativos en varias ciudades de México dejan claro un mayor distanciamiento de los jóvenes que reencauzan el sentimiento religioso hacia nuevas exploraciones y ámbitos (De la Torre, 2014, p. 347). Esta sería una tendencia que abraza el campo enteogénico en México, que permite dilucidar el arraigamiento de tradiciones religiosas foráneas como la Danza del Sol, original de los indios de las praderas de Norteamérica y que hoy cuenta con más de 17 agrupaciones esparcidas por todo el territorio mexicano. Una danza que originalmente era practicada solo por hombres y hoy admite danzantes de ambos géneros. Así como su expresión análoga, la Danza de la Luna, que viene a ofrecer una versión femenina.³

Hervieu-Léger se refiere a lo religioso como “una dimensión transversal del fenómeno humano que opera, de manera activa o latente, explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias de cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia” (Hervieu-Léger, 2004, cit. en De la Torre, 2014, p. 15). Desde esta perspectiva, la secularización, la individualización y los fenómenos contenidos en la creencia y la profesión de la fe se convierten en recursos diacríticos, contextualizados y relacionales. Es decir, los cambios, transiciones o conversiones apelan a un sentido reflexivo, valorativo de máxima subjetividad; estos cambios se valoran sopesando activamente el ámbito de las relaciones familiares, laborales, ideológicas o políticas. No se trata solo de un cálculo racional tipo costo-beneficio, aunque también lo sea, sino de la evaluación de una serie de factores de tipo emocional y sensible. La dimensión relacional se refiere a la potencialidad vinculante de las experiencias religiosas que vienen a sacudir, conmover y abrir nuevos horizontes en la construcción del mundo de vida, desde el redescubrimiento

³ Me refiero particularmente a la danza liderada por la abuela Tonalmitl, quien argumentó, en un coloquio sobre plantas sagradas y danza, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel Tezonco, en septiembre de 2018, los orígenes prehispánicos de esta danza apoyada en ciertos pictogramas del códice Badiano.

de “la comunidad” o la divinidad que se manifiesta en la naturaleza, una naturaleza que se deja sentir en el propio individuo.

En este sentido, los católicos mexicanos solo forman un bloque en las estadísticas. La creencia y la práctica pueden ser dos cosas muy distintas, como lo muestran los datos de una encuesta realizada en la ciudad de Guadalajara, en donde se categorizó a 44 por ciento de católicos exclusivos, que no mezclan el catolicismo con otros sistemas religiosos, y 50 por ciento de católicos inclusivos, es decir, que admiten intercambios con otros credos y prácticas religiosas (De la Torre, et al., 2014, p. 119).

Desde mi punto de vista, no se trata de un fenómeno nuevo, sino de uno que está siendo potenciado por la globalización y sus fenómenos asociados como la interculturalidad, el turismo, las migraciones y la expansión de las industrias culturales (García Canclini, 2004). Anteriormente, el fenómeno se caracterizaba en términos conceptuales mediante la evocación del sincretismo. Se afirmaba entonces que el catolicismo popular era esencialmente sincrético porque dejaba traslucir elementos (creencias y prácticas) de raigambre prehispánica. El sincretismo, como concepto en los estudios sobre el campo religioso, no ha sido completamente deshabilitado, pero es evidente que ya no es suficiente para explicarnos aquello que Lísias Negroa ha denominado “trayectorias individuales de religiosidades múltiples” (De la Torre et al., 2014, p. 17). Estratégicamente se opta por ser católico mariano, católico espiritualista, católico esotérico, etcétera, pero en todo esto, contrariamente a lo que se piensa, el catolicismo es subordinado en calidad de molde para expresar ontologías, cosmovisiones, mundos de vida que jamás fueron extirpados y que en todo caso vienen a complementarse o revitalizarse en el escenario posmoderno de la Nueva Era (Guzmán y Labate, 2018).

Esto me parece fundamental porque rompe con la idea de una jerarquización en términos de los aparentes dominios o preeminencias religiosas. La búsqueda, la experimentación y los itinerarios religiosos que hoy se ponen a la mesa de los mexicanos suponen una liberación del pensamiento mágico, un redimensionamiento y reapropiación del ritual procedente de las cosmovisiones nativas y una disposición declarada para engendrar oxímoros (la Santa Muerte) o los híbridos más insospechados como el Santo Daime budista o un Santo Daime que se expresa bajo coordenadas que los propios participantes reconocen como más de tipo chamánico.

Desde esta perspectiva, habría que reconsiderar el campo de cultivo que significa la sociedad mexicana en su conjunto para entender la emergencia de un Santo Daime en clave mexicana. Antes que católicos, los mexicanos somos un pueblo extremadamente religioso. Participamos en general de una visión trascendente

de la vida, en el sentido de que creemos que existen fuerzas superiores a nosotros mismos. Esta creencia está acompañada de una búsqueda de planos explicativos, creencias y prácticas capaces de proporcionar seguridad o certidumbre ontológica en medio de amplios y extendidos procesos de riesgo, amenaza y desestructuración social como la migración, los secuestros, la violencia generalizada o la inseguridad laboral. Existe, por ejemplo, un Jesús Malverde, el santo para los narcos (Gudrún, 2014), y los curanderos tenek de la Huasteca le rezan a la Santa Muerte sin mayor empacho, convencidos de su fuerza en procesos curativos (Flores Magón, 2009).

La religión, nos dicen De la Torre et al. (2014, p. 345), está en el corazón de la vida colectiva, y en ella se juega una serie de dimensiones de la cultura; lejos de estar en retirada, se encuentra tan viva como siempre. Esta situación exige atender el re juego intenso entre la permanencia del catolicismo sincrético, mágico tradicional, y sus nuevas expresiones vinculadas a los cambios secularizadores, así como articular las dinámicas en las que las nuevas formas de vivir la religiosidad —caracterizada por las modalidades del *new age*, orientalista, neoesotérico y neoindio— se engarzan con las permanencias del catolicismo popular católico (Galinier y Molinié, 2006).

Cuando analizamos las diferentes expresiones de la religiosidad mexicana, las dicotomías individuo *versus* institución o individuo *versus* colectividad no son lo más relevante, sino la capacidad que se manifiesta en los discursos, prácticas y creencias para construir espacios intermedios donde los discursos de poder de las autoridades o que emanan de las instituciones pueden ser relativizados, pero donde puede encontrarse al mismo tiempo el respaldo de la colectividad (De la Torre et al., 2014, p. 351).

EL SANTO DAIME EN TIERRAS MEXICANAS

Dado que el aspecto central del Santo Daime gira en torno a la bebida sacramental conocida como ayahuasca, quiero comenzar este apartado examinando las condiciones y perspectivas bajo las cuales se ha definido el tema del abasto en México.⁴ Para decirlo económicamente, no puede existir Santo Daime sin ayahuasca; por lo tanto, el tema central en la expansión de este culto en México pasa por el tema del acceso y distribución de la bebida.

⁴ Para referencias sobre el origen y características del culto del Santo Daime, remito al lector a mi síntesis en Guzmán, 2012. La mayoría de las referencias se encuentran publicadas en portugués. Recomiendo el amplio panorama que nos abre Labate y Araujo, 2002; Labate, 2004; Labate y Jungaberle, 2011; Labate et al., 2008, y McRae, 1992.

Desde mi punto de vista, el abasto de ayahuasca es un indicador privilegiado para entender la consolidación de los grupos, así como su expansión y la celebración regular de ceremonias.⁵ Este aspecto está vinculado a los esfuerzos para obtener el registro oficial ante la Secretaría de Gobernación para que la Iglesia del Santo Daime en México pueda funcionar de manera oficial, desarrollando plenamente sus objetivos doctrinarios.

La bebida había llegado a México desde 2005, sin aparentes restricciones por las aduanas, realizando el pago respectivo de impuestos, mediante el servicio de mensajería DHL. Pero en los dos últimos años los controles se han vuelto más rigurosos y los envíos por esta modalidad se han suspendido.⁶

Me parece que es posible identificar tres momentos. El primero es la llegada por la aduana de Monclova, una ciudad en el estado de Coahuila, en el norte de México. Estas importaciones eran coordinadas por el padrino del Cielo de Monterrey,⁷ un grupo que en su momento llegó a ser el más numeroso en México y hoy ha desaparecido.⁸ El líder del grupo conoció la bebida en México a principios de 2000 y, al poco tiempo, realizó un viaje a Cielo de Mapiá, en donde se puso en contacto con

⁵ El Santo Daime tiene un calendario ritual cargado a lo largo de todo el año. Las ceremonias llamadas de Concentración se realizan los días 15 y 30 de todos los meses, además se celebran las fechas del santoral católico: San José, el 19 de marzo; la Semana Santa; San Antonio, San Juan y San Pedro, el 12, 23 y 28 de junio respectivamente; el Día de Muertos, el 1° de noviembre; la virgen de la Concepción, el 7 de diciembre; nacimiento de Jesús Cristo, el 24 de diciembre; Año Nuevo, el 31 de diciembre, y el Día de Reyes, el 5 de enero. También se realizan ceremonias que conmemoran el deceso del Mestre Irineu, fundador del Santo Daime; el aniversario del Padrino Sebastián, el 19 de enero; de la Madrina Rita, el 25 de junio, y del Padrino Alfredo, el 7 de enero, líderes de la línea hoy conocida como ICEFLU. A estas fechas se deben agregar las ceremonias asociadas con la elaboración comunitaria de la bebida y los trabajos especiales. De forma tal, en ciertas temporadas las ceremonias son durante toda la semana.

⁶ Aprecio las recomendaciones de amigos y académicos con quienes compartí en 2015 la primera versión de este texto en el marco de la V Reunión Ecuatorial de Antropología (RAE) y la CIV Reunión de Antropólogos do Norte y Nordeste (ABANNE) respecto a la prudencia para dar a conocer públicamente la siguiente información. Después de participar en el II Congreso Internacional de Ayahuasca, celebrado en octubre de 2016 en la ciudad de Rio Branco, Acre, Brasil, entendí mejor la economía política en torno a esta bebida en el plano internacional. Asumo, entonces, la responsabilidad para tratar el tema de la circulación y comercialización de la bebida no en el plano de la información que alerte a las autoridades, sino de la comprensión del fenómeno en el que se vinculan los factores y contextos nacionales en una perspectiva de internacionalización y legalización del uso de la ayahuasca en contextos ceremoniales.

⁷ Se les denomina cielos o puntos a los espacios en donde se llevan a cabo ceremonias de Santo Daime; es sinónimo de iglesia. Así la casa matriz es conocida como Cielo de Mapiá (Céu de Mapiá), en otros casos el nombre hace referencia a un santo patrón de la iglesia, por ejemplo, Cielo del Patriarca San José.

⁸ Una explicación posible sobre este caso no exige entender la importancia del liderazgo de tipo carismático que ejerce el padrino o madrina, o ambos a la vez, quienes son los responsables, en primer lugar, del abastecimiento o preparación de la bebida, los ensayos de cantos previos a las ceremonias y el cuidado de los aspectos formales del ritual. En el Cielo de Monterrey, el padrino hizo un cambio súbito en su vida, se mudó a otro país y no hubo quien diera continuidad a esta organización y, en consecuencia, el grupo se desintegró.

el Padrino Alfredo y el entonces secretario general del CEFLURIS. Sirviéndose de sus relaciones políticas y apoyándose en un negocio de importación de cosméticos y productos de la amazonia, resultó relativamente fácil importar ayahuasca que era etiquetada como *Banisteriopsis caapi*, uno de los dos ingredientes de la bebida. Esta sustancia aparecía en la declaración aduanal como solvente para pinturas o como fluido vegetal para la elaboración de cosméticos. Como en muchos otros casos, las autoridades no sospechaban o reportaban alguna anomalía y no exigían siquiera toda la tramitología para determinar con exactitud la composición química de dicho fluido. La suspensión de los envíos se produjo a partir del estallamiento de varias hieleras de unicef que contenían la bebida en envases PET. El encargado de la aduana entró en internet para investigar qué es *Banisteriopsis caapi*, y descubrió que se trata de una sustancia con propiedades psicoactivas. Por razones obvias, este canal se clausuró y hubo que buscar otra vía para la importación.

La segunda etapa se refiere a la introducción de ayahuasca con este mismo nombre a través de la aduana del Puerto de Veracruz (2010-2013). Aquí se recurrió al conocimiento y a los contactos de un agente aduanal fardado —así se les nombra a los adeptos del Santo Daime que se han iniciado; la farda es el uniforme de los daimistas—. Este periodo coincidió con una etapa de expansión de la iglesia y el surgimiento de nuevos puntos. Este lapso marcó también la consolidación del Cielo de Guadalupe como el centro daimista más importante de México si tomamos en cuenta el número de asistentes a sus trabajos y el apego más riguroso al calendario oficial (véase la nota 4). Los dirigentes del Cielo de Guadalupe asumieron la coordinación del abasto, y centralizaron en buena medida todo el esquema de las cooperaciones, los vínculos con Brasil, y su centro se convertiría en el principal escenario para la visita de padrinos y madrinas —como se les denomina a los líderes que conducen las ceremonias— principalmente de CEFLURIS, pero también de Estados Unidos.⁹

La tercera fase, en la que nos encontramos ahora, se define a partir de la suspensión de envíos por el sistema de mensajería entre finales de 2013 y principios de

⁹ Para participar en las ceremonias del Santo Daime se debe cubrir una cuota de recuperación (*contribuição*). Los líderes y los miembros con mayor antigüedad insisten en que, en estricto sentido, el Daime (ayahuasca) no tiene precio, y la cooperación que se pide es para cubrir los gastos en la preparación y el mantenimiento de la iglesia. Así, tanto en Brasil, México como en otras partes hay una tarifa que distingue a los asistentes frecuentes y fardados y a los ocasionales. Obviamente, en Brasil las cuotas son más bajas, oscilan entre 15 y 30 dólares; en México varían entre 40 y 65 dólares, pero pueden llegar hasta los 83 dólares cuando se llevan a cabo trabajos especiales, y con lo recaudado se cubren los pasajes de líderes brasileños. Si un daimista asiste a las dos ceremonias de rigor tendrá que desembolsar \$2,400.00, además de los gastos de transporte y, en ocasiones, de alimentación.

2014. De acuerdo con los argumentos que nos fueron comunicados desde Brasil y por los encargados de distribuir la bebida en México, habría dos razones: 1) Un cambio en los procedimientos aduanales en México hizo obligatorio la obtención de permisos por parte de las autoridades sanitarias (COFEPRIS y Secretaría de Salud). 2) Crecientes restricciones para exportar la ayahuasca de Brasil relacionadas con denuncias sobre una exportación descontrolada a todo el mundo.¹⁰ En estas circunstancias, se insta a los grupos para que envíen a sus representantes a participar en los *feitios* (sesiones que pueden llevar hasta 10 días para la preparación de la infusión amazónica) y trasladar personalmente el sacramento que utilizarán en sus ceremonias. Es claro que esta opción implica una serie de restricciones respecto a los volúmenes que pueden ser trasladados y señala el fin de la centralización y del abasto más o menos regular a las diferentes iglesias establecidas en México.

Ante la incertidumbre en el abasto, los grupos más pequeños han tenido que ajustar su calendario a la disponibilidad de la bebida. Los traslados individualizados no son una garantía y representan un riesgo de confiscación y detención. Esta irregularidad ha obligado una mayor frecuencia en los viajes de algunos miembros de cada grupo, quienes de esta forma son, por así decirlo, “mejor doctrinados” o pueden profundizar sus conocimientos en torno a las diferentes modalidades rituales del Santo Daime. Esta situación alude directamente al tema de la sustentabilidad, es decir, la previsión de que los grupos mexicanos lleguen en algún momento a producir su propia ayahuasca con ejemplares vegetales desarrollados en suelo mexicano. Al respecto, en México se han dado los primeros pasos para imitar los casos efectivos de Belice, Hawái y Australia. Para esto se han trasladado desde Brasil brotes de jagube (*spp. Banisteriopsis caapi*), que ya prosperan en un par de plantaciones en los bosques tropicales secos del occidente y en la selva tropical maya. Existen un par de reglas básicas que deben respetarse para cultivar el jagube: el terreno o propiedad debe pertenecer a un daimista o estar registrado a nombre del grupo o comunidad daimista; dicho propietario o el grupo debe firmar una carta en la que se compromete(n) a no hacer un uso fuera de los objetivos del ritual y acepta(n), bajo una especie de cesión de derechos, que las plantas pertenecen a la iglesia del Santo Daime.

¹⁰ Este fue uno de los temas debatidos en el II Congreso Internacional de Ayahuasca, realizado en la ciudad de Río Branco, Acre, Brasil, en octubre de 2016. Se rumoraba, por ejemplo, de la exportación de miles de litros a Japón y el descontrol en general para conocer las dimensiones reales del comercio de la infusión. Algunos asistentes expresaron preocupación y sugirieron detener estas prácticas, pero otras perspectivas asumieron de forma positiva esta práctica, que finalmente representa un vínculo que favorece a ambas partes tanto en términos económicos como espirituales.

Con independencia de las regulaciones fitosanitarias y de la legislación mexicana que en un momento dado pudiera incriminar a los productores de esta especie, el hecho real es que la expansión de las prácticas culturales religiosas se traslada no solo como cuerpos doctrinarios o ideológicos, sino que las prácticas demandan y exigen que los practicantes dispongan de las condiciones materiales básicas para la ejecución del ritual de la debida forma. En este caso, el argumento expresado por un padrino, en un tiempo secretario general del entonces CEFLURIS, resulta impecable: “los grupos daimistas deben asegurar la provisión del sacramento de forma autónoma, sin intermediarios, ni dependencia de leyes aduanales, deben ser autosuficiente en su demanda” (entrevista, 2014).

Bajo esta pragmática, el Santo Daime en México representa una aportación notable a los procesos que exigen el reconocimiento por parte del Estado mexicano de las tradiciones o nuevas modalidades religiosas que hacen uso de sustancias psicoactivas como parte de su liturgia. Esta experiencia, aun cuando en el aspecto jurídico su proceso de regulación se encuentre detenido, es entendida por los usuarios de peyote en México (un caso semejante por tratarse de una planta maestro) como un importante referente y un modelo especialmente en la reivindicación de los derechos de libertad de culto, derechos humanos y las políticas y reglamentos de carácter ambientalista para prever la conservación y el uso sustentable de las especies en cuestión.

Los grupos daimistas en México

Al cabo de 17 años de la llegada del Santo Daime a México se percibe una red más o menos consolidada de grupos. Al frente encontramos al Cielo de Guadalupe, cuyo centro se localizó varios años en la ciudad de Tepoztlán, en el estado de Morelos. Concentra el número más grande de fardados (cerca de 60). Debido al cambio de domicilio de los padrinos, este grupo se escindió básicamente en tres: el grupo de Mérida, en el estado de Yucatán, el cual interactúa con agrupaciones menores en Quintana Roo; el grupo de la Ciudad de México, que concentra a la mayoría de quienes asistían a Tepoztlán, y el Cielo Cabaña del Mar, el cual celebra sus ceremonias en el Estado de México, en el municipio de Villa de Allende, muy cerca de Valle de Bravo. A continuación, el grupo más numeroso es el Cielo de la Virgen María de la Misericordia de Tequisquiapan, en el estado de Querétaro, con cerca de 40 fardados; el Cielo de San Luis Potosí, con 10 fardados; Cielo del Mayab; el Cielo de Puebla, Puebla; Cielo de Guadalajara, Jalisco; el Cielo de Nayarit, Nayarit,

y el Cielo de San Miguel, Guanajuato, estos últimos con un número desconocido de fardados pero que no superan la docena.

En paralelo, existen grupos o semigrupos que consagran la bebida ayahuasca bajo una postura más ecléctica. Aquí encontramos un grupo en Michoacán que se conduce bajo una orientación de tipo chamánica, lo mismo que un punto en Nayarit. Los líderes de estos dos grupos tienen contacto con el Cielo de Guadalajara, por lo que puede esperarse una actitud igualmente flexible. Otros grupos más esporádicos que ameritan denominarse como cuasigrupos se formaban esporádicamente alrededor de un visitante brasileño llamado Irineu (fallecido en 2017), quien, habiendo sido daimista, afirmaba seguir un ritual inspirado en las prácticas rituales de los indios guaraníes.¹¹

Al intentar hacer un cálculo del número efectivo de personas daimistas o que acuden regularmente a los trabajos, tengo en consideración los grupos establecidos de forma permanente y excluyo a los esporádicos. De acuerdo con las cédulas de registro consultadas en los últimos años, este número no supera las 200 personas.

¿Quiénes son estas personas?, ¿cuál es su perfil sociocultural y económico? El Santo Daime en México brinda una oferta religiosa exclusiva a partir de los montos exigidos en calidad de cooperación para el mantenimiento del culto. El costo para el mantenimiento de los locales, la importación de la bebida —su costo de producción, envío e impuesto de aduana— y las cuotas de recuperación que se destinan a CEFLURIS (tres quintos del total recaudado) han hecho que la cooperación oscile entre 500 y 1000 pesos, aproximadamente entre 27 y 55 dólares (véase la nota 8). La celebración de ceremonias de Santo Daime en México dentro de los diferentes grupos difícilmente lleva con rigor el calendario del culto regular, que implica al menos dos ceremonias al mes (véase la nota 6), aunque en ciertos momentos esto sí ha sido posible (cuando hubo un abasto regular y el grupo pasaba por una fase de crecimiento). No obstante, deben añadirse las erogaciones extras motivadas por las visitas de padrinos y sus comitivas, que implican aportaciones mayores para pagar el costo de los pasajes aéreos y los de manutención durante su estancia, así como aportaciones adicionales para apoyar la economía de los visitantes durante su retorno a casa.

Adicionalmente se deben considerar los gastos de traslado a una zona alejada de los centros urbanos. En ese sentido, Tepoztlán se aseguraba una vasta clientela por su

¹¹ Es curioso este dato puesto que no existen registros etnohistóricos ni etnográficos del uso de ayahuasca entre los guaraníes. La referencia es muy actual y se vincula a la adopción entre los guaraníes del estado de Santa Catarina, al sur de Brasil, muy lejos de la región amazónica, propiciada por un médico que conectó a los daimistas, al grupo del Camino Rojo —Fuego Sagrado de Iztachilatán— y a los propios guaraníes (Rose, 2010).

cercanía a la Ciudad de México, pero en otros casos se requiere el uso de transporte (gasolina, casetas) y los gastos de alimentación. Para ello se han creado opciones de hospedaje y transporte colectivo que tienden al reforzamiento de los lazos de amistad, es decir, una red de apoyo y solidaridad para reducir los costos que implica la práctica religiosa del Santo Daime, tal como sucede en Brasil y otras partes del mundo.

Esto plantea una diferencia fundamental entre los adeptos originarios a este culto, nominalmente campesinos, gente de las zonas rurales con escasos recursos y los usuarios de los centros urbanos, personajes principales de la expansión del Santo Daime, quienes gozan de un mayor poder adquisitivo o cuentan con mayores posibilidades para movilizar recursos en función de sus aspiraciones y deseos de descubrimiento o religación espiritual. De tal suerte, quienes participan en las ceremonias de ayahuasca bajo el formato del Santo Daime en México son mayoritariamente jóvenes —de entre 20 y 35 años— y adultos —de entre 35 y 60 años— con un buen poder adquisitivo, de clase media y media alta, en su mayoría con estudios profesionales, empleados del servicio público o de la iniciativa privada y, de manera destacada, personas autónomas que tienen un negocio propio dedicado a la salud (terapias corporales, venta de productos para aromaterapia, productos usados en los distintos rituales no solo del Santo Daime como plumas, rapé, aplicadores de rapé, medallas, inciensos, comida vegetariana) y quienes combinan y ofrecen varios oficios, entre los cuales destaca el comercio informal de plantas como tabaco, marihuana, rapé, bufo alvarius, sapito o la impartición de talleres musicales.

Algunas personas no entran en este esquema de una forma tan clara. La ideología del Santo Daime parece ser inclusiva socialmente, puesto que su origen rural, ligado a personas humildes del campo, no antepone criterios jerárquicos de clase ni distinciones de género, edad o étnicos. Aunque en los centros urbanos he observado que el monto de las cuotas ya supone un criterio de selección, los procesos de institucionalización en cada centro demandan la incorporación de adeptos con bajos recursos que cumplen funciones básicas de organización a cambio de un salario o la cobertura de sus cuotas.

Para ejemplificar, en el grupo de San Luis Potosí tienen las siguientes cuotas 500 pesos para fardados y quienes asisten con frecuencia y 800 pesos para nuevos (25 y 40 dólares, respectivamente). En este caso, los miembros pertenecen a una clase social media-media, quienes han manifestado dificultades para pagar dos ceremonias al mes y que están, como en los demás grupos, involucrados en otros círculos de medicina, que si bien no sesionan de manera regular, sí les implica un desembolso importante de recursos.

La cuestión del abasto ha nucleado a los grupos en cierta forma; pero, como antes lo mencioné, la situación actual que implica que cada grupo deba resolver sus necesidades de abastecimiento puede derivar en una diáspora o fragmentación en caso de que no se encuentre una solución a mediano plazo. Esto ya está sucediendo en buena medida, y a ello ha contribuido la propia fragmentación y heterogeneidad de Santo Daime en Brasil. Los daimistas mexicanos han comenzado a consolidar relaciones con padrinos e iglesias de Santo Daime que pertenecen a diferentes líneas o sectas, y esta consolidación de relaciones se está reproduciendo en buena medida en México. La afiliación de un grupo de Querétaro con una iglesia de Río de Janeiro ha provocado un cierto encapsulamiento, aunque los daimistas de otros puntos circulen sin importar estas fidelidades, que, por otro lado, no pasan inadvertidas y son comentadas, tal como sucede en Brasil. A pesar de los evidentes distanciamientos entre los líderes de los grupos, las personas cruzan estas fronteras sin restricciones.

Temas como el uso de rapé durante ceremonias, la combinación con otras sustancias o el uso apropiado de la farda pueden ser temas menores, pero aluden a las propias controversias que se ventilan entre los grupos de Brasil. Una polémica que testifiqué en internet se refería a las distintas opiniones sobre si se debería comenzar a cantar en español los himnos oficiales. Algunos decían que la vibración se generaba justamente en la cadencia del portugués, mientras otros aducían que era importante que el mensaje se entendiera plenamente y, por esta razón, se debería cantar en español. En general, creo que estas cuestiones son parte del proceso de adaptación y asimilación que exige una verdadera apropiación para comenzar nuevas referencialidades vinculadas a la experiencia propiamente mexicana. Esto ya está sucediendo en Cielo del Guadalupe y Cielo de San Luis, por ejemplo. En estos grupos ya se dispone de pequeños himnarios “recibidos” en español, y estos se cantan en los diferentes puntos.¹²

Las divergencias más importantes tienen que ver, a mi juicio, con la capacidad o, su contrario, la incapacidad del alto clero daimista para renovar constantemente

¹² Una descripción detallada sobre las características del ritual Santo Daime la realicé en Guzmán, 2012. En este espacio quiero enfatizar la importancia de los himnos (cantos). El Santo Daime ha mantenido el uso de los cantos como parte de la tradición ayahuasquera amazónica, pues la música prepara a la mente para el viaje de introspección. Estos consisten en alabanzas a Jesús Cristo, los santos, las vírgenes y los elementos de la naturaleza como el sol, la luna, el agua, las flores, etcétera. Se dice que los himnos son recibidos para distinguir la inspiración provocada al ingerir la bebida de las composiciones en un estado ordinario de conciencia. Se puede decir que el Santo Daime es un ritual en el que se canta. Hay una variedad de himnarios compuestos por 30 y hasta por cerca de 170 cantos, elegidos de acuerdo con el tipo de trabajo. Hay ceremonias que duran cinco o seis horas y otras que transcurren a lo largo de toda la noche hasta el amanecer.

el tejido de los grupos.¹³ Esto se antoja ambiguo y a veces contradictorio, y quisiera ejemplificarlo con un caso en el cual se muestra una clara ruptura entre el orden canónico y, digamos, herético.

Puesto que el campo daimista es abierto (es decir, no hay restricciones por la procedencia ni el estatus socioeconómico, la clase o la preferencia sexual, como antes se mencionó), uno puede formarse y recibir influencia de distintos padrinos-madrinas, y ellos no siempre comulgan con las mismas ideas.¹⁴ Esto da la posibilidad de que los daimistas vayan creando un campo de elecciones de acuerdo con afinidades y criterios personales o mediados por sus relaciones dentro y fuera del Santo Daime. En concreto, dependiendo de las relaciones y contactos que los líderes mexicanos han establecido con sus pares brasileños, a la sazón maestros y guías de mayor rango, en México comienzan a marcarse distinciones y fidelidades, este es el caso de una vertiente mediúcnica, que ya aparece como la especialidad de uno de los centros.

Puesto que la bebida sacramental ya no se abastece a través del ICEFLU, cada punto se ve compelido a forjar sus propias alianzas y conexiones en el vasto universo ayahuasquero, no solo de Brasil, sino también en toda Sudamérica amazónica.

Este proceso permite dos lecturas. La definición de fidelidades político-religiosas podría provocar una atomización de los grupos en caso de que no logre definirse una plataforma de interés común para todos los grupos. Esta plataforma común, como meta institucional, si estuviera plenamente planteada, es, en virtud del reconocimiento oficial del Santo Daime en México, amparada por la libertad de cultos como derecho constitucional.

Hasta un cierto periodo, el carisma y el trabajo de un padrino brasileño fue fundamental para generar un proyecto con un objetivo en este sentido. Prácticamente, todos los grupos en México nacieron bajo su auspicio, y en su calidad de secretario general del antes CEFLURIS —hoy ICEFLU—, se dio a la tarea de crear lazos entre los líderes de los grupos mexicanos, pero, tras su remoción del cargo, se desdibujó el proyecto colectivo hacia la institucionalización de las iglesias mexicanas. En

¹³ En una visita reciente a la iglesia daimista Cielo del Planalto, en la ciudad de Brasilia, Brasil, una de las primeras iglesias del Santo Daime establecidas fuera de la amazonia, pregunté al padrino sobre su percepción en torno a la afluencia de personas —fardados o no— a su iglesia. Dijo que siempre había oscilaciones, que todas las iglesias pasan por momentos críticos que se pueden reflejar en la disminución del número de participantes, pero también reconoció que el surgimiento de grupos ayahuasqueros informales en todo Brasil representan una mayor competencia, pues en estos casos no existen normas rígidas (Fernando La Roque, entrevista, noviembre de 2018).

¹⁴ Por ejemplo, algunos padrinos que se conducen con hábitos vegetarianos insisten en sus mensajes en mantener una dieta adecuada para sanar el cuerpo físico y, de esta forma, propiciar una buena experiencia religiosa (relacionada con el éxtasis en este caso). En ciertos casos, pueden amonestar a quien consume refrescos, consume carne, asociada a la violencia infringida a otros seres, o fuma cigarrillos de marcas comerciales.

esto percibo una débil capacidad centralizadora y organizadora del ICEFLU para asimilar los procesos y desafíos de la internacionalización del Santo Daime en México. Esta incapacidad puede ser un reflejo de las propias crisis que experimenta esta denominación religiosa ayahuasquera en su lugar de origen, debilitada por las denuncias públicas de abusos sexuales cometidos por algunos líderes.

Otra interpretación explicativa de la fragmentación de los grupos de Santo Daime en México debe considerar los procesos socioculturales y los específicamente religiosos en el contexto de la globalización. El Santo Daime surgió apenas en la década de 1930 y en México tiene un tiempo sumamente corto, apenas 17-18 años. En realidad, no podemos anticipar cuáles serán sus horizontes de expansión y las posibilidades reales de su aceptación en la sociedad mexicana, aunque las más recientes aperturas en torno a la regulación del consumo de la marihuana permitan suponer una mayor tolerancia por parte del Estado mexicano hacia estas prácticas. En este sentido, cobra interés el proceso de atomización y quizás de fractura en términos de una dinámica de experimentación, no ajena a los intereses de los usuarios, pero que en el fondo busca afirmarse a partir de una convicción ideológica que atribuye, por encima de las diferencias políticas, un valor supremo a la ayahuasca como agente transformador de la sociedad. En esto gravita una suerte de acción contestataria, marginal y al mismo tiempo contemporánea, *new age*, como vía alternativa para significar el ser en el mundo.

Entrecruzamientos: porosidad de las fronteras. ¿Dónde se moldea el daimista mexicano?

No sé si resulte apropiado hablar de un perfil del daimista mexicano, pues, aunque registramos un público mayoritariamente joven, resulta más interesante pensar en las trayectorias que determinan su llegada y que definen su itinerario religioso. El ritual del Santo Daime ofrece un contexto “seguro” para el consumo de ayahuasca, y esto resulta atractivo para quienes no han tomado y tienen interés y para aquellos que se han iniciado con otras sustancias, pero continúan en una búsqueda o desean decantar o asimilar mejor sus experiencias. En México existen múltiples opciones para el consumo de plantas de origen natural con propiedades psicoactivas. De hecho, existen varios circuitos para consumir hongos, peyote, olioluqui o semilla de la virgen, DMT de *bufo alvarius*, *salvia divinorum*, etcétera, solo por mencionar aquellas plantas o sustancias que se encuentran en el territorio nacional, aparte de la jurema, el jopo y la iboga. Esta última fue empleada originalmente en Gabón

dentro del culto Bwiti. En México existen un par de clínicas para el tratamiento de viciados en heroína.

Estos jóvenes experimentan y combinan su fidelidad y compromiso, que no se expresan en términos de una asimilación a la fe. Incluso los más involucrados rechazan la perspectiva de que se les llegara a forzar o comprometer sin su pleno convencimiento. Así, para muchos, seguir una determinada disciplina religiosa representa una especie de anclaje para expandir la propia diversidad de las experiencias astrológicas, sobre el eterno femenino, las terapéuticas mayas, los trabajos de temazcal o el acompañamiento psiquiátrico y psicológico. De hecho, es importante señalar que, en algunos casos, psicólogos y terapeutas convertidos en usuarios ya han comenzado a iniciar a sus pacientes como una vía complementaria a su tratamiento. Para algunos, el anclaje que ofrece el Santo Daime resulta problemático, pues el formato y el fundamento cristiano que salen a flote es algo de lo que precisamente rehúyen; la idea de la farda (uniforme), de las reuniones para ensayar los cantos y de aportar una cooperación no son atractivas, o no lo son tanto, si la opción puede ser ir al campo y consumir directamente el peyote con un grupo de amigos bien dispuestos a ello. Aunque, por otro lado, hay quienes instalados en la postura del “católico a mi manera” se sienten identificados con todas las referencias cristianas contenidas en el culto. La propuesta disciplinaria del Santo Daime está poniendo a prueba el carácter del mexicano, su tendencia al relajó, a la informalidad y a la improvisación. Justamente es esto lo que puede venir a transformarse en un paradigma para el campo religioso mexicano, pues la disciplina conviene en una postura *selfreligion* que acentúa los compromisos y la interacción grupal, sin comprometer la tendencia de los sujetos a continuar su búsqueda interior.

EL SANTO DAIME, UNA VÍA RELIGIOSA HETERODOXA

Los diferentes análisis históricos y sociológicos sobre el surgimiento y la consolidación de las religiones históricas y masivas como el catolicismo y el islamismo abordan la tensión constante, los conflictos y luchas que devienen en airadas batallas en la defensa del dogma y los principios doctrinarios tenidos como verdad irrevocable y mandato divino. Toda religión surge primigenia en su revelación simple y como deseo irreprochable de contagio, ligación y necesidad de vínculo colectivo. Pero, en la necesidad de establecer un orden, definir jerarquías y organizar el culto de acuerdo con los preceptos canónicos y doctrinarios, lo que se conoce como

institucionalización, todas las religiones se ven envueltas en marañas de intereses, complicidades, corrupciones y manipulación del mensaje o conocimiento revelado.

En la década de 1930, en el estado amazónico de Acre, Brasil, surgió el Santo Daime, al igual que el cristianismo, como una religión marginal, escasamente practicada por trabajadores del caucho sometidos al patrón *seringalista* en una economía de explotación precapitalista.¹⁵ Los imaginarios y las prácticas de que se nutre son esencialmente diversos y plurales según el contexto propiciado por una región de frontera asimilada al colonialismo y sus mecanismos extractivos. Varios elementos de su origen revelan este proceso colonial, con sus adaptaciones y formas de resistencia cotidiana. Un catolicismo popular brasileño que se pone a dialogar con la religiosidad de origen africano y la tradición chamánica sudamericana.

En estas circunstancias, los mensajes de la revelación daimista ofrecen una respuesta a la violencia y dominación ejercidas típicamente en una región de frontera, y se engarzan esperanzadoramente con los preceptos del cristianismo primitivo: lo divino y sagrado en cada uno que deriva en el amor y respeto al prójimo. Todo lo demás puede integrarse en una moral de disciplina y respeto como valores que iban a contracorriente de los procesos sociales del colonialismo y que acaban siendo reapropiados y resignificados por una comunidad global, siempre marginal, en los tiempos posmodernos.

El Santo Daime fue denunciado por pensadores locales de la amazonia brasileña como un movimiento desmovilizador, pues la prédica del respeto y el amor era, a su parecer, contraria a la conciencia requerida para afrontar la injusticia y la explotación sociales del sistema extractivo centrado en el látex natural. El Santo Daime en Brasil se consolidó, y a partir de la década de 1960, gracias a una postura flexible e integradora, logró captar el interés y sumar una clase media ligada al medio cultural, educativo y profesional, lo cual le brindó la oportunidad de afianzar alianzas que desembocarían en acuerdos y permisos federales para el ejercicio libre reconocido por el Estado.

La heterodoxia es un signo particular ensayado sin interrupción por el Santo Daime a lo largo de casi 85 años de existencia, heterodoxia que se nubla por las tensiones lógicas entre quienes defienden el relato fundacional en tanto mito de origen y quienes proponen mezclas de acuerdo con el ritmo acelerado de los procesos culturales globalizados.

¹⁵ Nos referimos al modelo de extracción del hule natural y a su funcionamiento mediante el sistema de aviamiento, semejante al sistema de tienda de raya de las haciendas mexicanas. Esto incluye las modalidades de trabajo forzado, semiesclavitud, que muchos patrones llevaron a cabo contra las poblaciones indígenas en toda la cuenca amazónica.

Con base en esta reflexión, me parece que el Santo Daime en México se encuentra sometido a dos fuerzas antagónicas que, por un lado, demandan el apego a la ortodoxia y, por el otro, son seducidas, por así decirlo, por imágenes, prácticas y discursos afines pero diferentes. Creo que lo segundo tiene preponderancia; los daimistas ortodoxos deberían dejar de preocuparse por las innovaciones y celebrar la heterodoxia en movimiento de una propuesta religiosa anticolonial y posmoderna.

Desde mi perspectiva, el Santo Daime en México debe observarse como parte de los procesos de interculturalidad asociados a los diversos usos de plantas enteogénicas (Guzmán, 2013). Evidentemente hay una retícula muy fina y porosa que permite el tránsito de valores, posturas, percepciones y de individuos, que se constituye como campo de experimentación privilegiado de observación antropológica para entender las resignificaciones y los procesos de construcción identitaria vinculados a lo religioso. Aquí, el carácter político está tensado en el tipo de relaciones locales-globales que generan propiamente alternativas en las prácticas y creencias religiosas, que, aun cuando resultan minoritarias, su expresividad y expansión a través de los diversos medios de comunicación, no solo crean nuevos públicos, sino también desafían, en tanto nuevas prácticas culturales, los valores morales y, con ello, abren nuevos horizontes de expresión estética y política.

CONCLUSIONES

La llegada y presencia del Santo Daime en el territorio mexicano es una revelación en sentido esotérico, pero también político, pues anima las perspectivas de un reconocimiento de la conciencia de los pueblos indígenas de todo el continente, y en particular se anuda a las perspectivas emergentes del nuevo campo enteogénico en México. En este sentido, mantengo una clara diferencia con respecto de los autores que ponderan en primer lugar un tipo de praxis mercantilizada, que se desprende del universo *new age* para la mera recreación de las subjetividades de un sector exclusivamente urbano. No desestimo la importancia de las pugnas inherentes en su apropiación, distribución y expansión, en lo que hace su economía política desde una perspectiva global. Pero no me parece una dilución o una deformación de lo que supondría un chamanismo original (cf. Scuro, 2018); en todo caso, es un interesante movimiento de intercambios y negociaciones adaptados a los contextos particulares de cada país, lo que hace su universo religioso y las coordenadas, que imponen ciertas políticas culturales.

Como hemos apuntado en otro texto (Guzmán y Labate, 2018), todos los usos contemporáneos de las plantas maestro están vinculados a las cosmologías de estos grupos. De estas tradiciones se originan los relatos fehacientes de las otras naturalezas que forman parte de un proyecto alternativo de cultura radicalmente distinto al proyecto del desarrollo y la modernidad. Los contactos e influencias entre las diversas tradiciones enteogénicas enraizadas en estas cosmologías irrumpieron en el escenario continental y se expandieron definitivamente hacia todo el mundo con motivo de la conmemoración de los 500 años de la llegada de los europeos al continente. Incluso en las impugnaciones vertidas contra el Santo Daime por ser un modelo ayahuasquero sustentado en el catolicismo traído por los colonizadores entreveo sutiles matices en favor de un ecumenismo en el que las plantas ocupan el centro referencial de intercambio y comunicación.

Este fue el mensaje básico que mis interlocutores indígenas me dieron al pasar por varios rituales ayahuasqueros sin disponer de la referencia de la cruz:

Para nosotros la ayahuasca, como ustedes le dicen, ha sido nuestra aliada para mantener la memoria de nuestro pueblo, lo que ella nos transmite es continuar siempre para arriba, adelante y alegría. Y si ustedes ahora hacen uso de ella con sus formas, la planta sola les mostrará su camino (Benke, indio de la tribu ashaninka, conversación personal, Río Branco, 2016).

En el presente artículo he ampliado la noticia sobre la expansión del Santo Daime en México, para dar paso a una comprensión socio-antropológica que posibilite el reconocimiento de su presencia como un proceso que se agrega y hace más complejo el universo de lo religioso en tanto construcción motivada por valoraciones personales, intersubjetivas, pero, sobre todo, animada por la constitución de nuevos referentes colectivos.

La expansión de las religiones, rituales y cultos que tienen en el centro el uso de sustancias con propiedades psicoactivas remite al reencuentro de lo sagrado en un contexto de búsqueda de referentes significativos fuera de los ámbitos instituidos por las religiones masivas históricas. En este sentido, hablamos de la búsqueda en la que se empeña un sujeto moderno que se asume pleno en su capacidad subjetivadora, que se religa a la colectividad a partir de una conciencia superindividualizada. Paradójicamente, aquello que afirma el lazo social transita por la recuperación de narrativas mediante las cuáles los individuos reconocen, o así lo interpretan, la fragmentación de su persona, la crisis de identidad, las imposturas sociales a las que se vieron sometidos antes de participar en este tipo de rituales.

El Santo Daime es una doctrina, una religión y una propuesta cultural que se amolda al campo religioso mexicano, caracterizado por el sincretismo o eclecticismo, que lo facultan para incorporar nuevos elementos y, en esa medida, transformarse y evolucionar. Durante los siglos coloniales y en los tiempos modernos, las plantas sagradas, enteógenos, se han mantenido, bajo la penumbra de los atavismos ideológicos, vigentes, discretas y restringidas, pero vigentes. El Santo Daime, con su cauda política legal, representa un insumo básico, una influencia sumamente valiosa para lograr influir en los procesos de legalización o regulación de otras prácticas religiosas que demandan el reconocimiento y aceptación de la sociedad y el Estado mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- AEDO, Á. (2011). *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al Kieri de los huicholes*. Distrito Federal, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BÁEZ, L. (2012). El uso ritual de la *Santa Rosa* entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan. *Cuicuilco*, 19(53): 155-174. Recuperado de <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3945/3825>
- BELAUNDE, E. (2009). *Kené, arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.
- CAICEDO-FERNÁNDEZ, A. (2015). *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- DE LA TORRE, R.; Gutiérrez Zúñiga, C., y Juárez Huet, N. (coords.) (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. Distrito Federal, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.
- DE LA TORRE, R.; Gutiérrez Zúñiga, C.; Patiño López, M. E.; Silva Medina, Y.; Suárez Suárez, H. J., y Zalpa Ramírez, G. (2014). *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes, Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Jalisco.
- FAGETTI, A. (2012). Cuando “habla” la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña. *Cuicuilco*, 19(53): 229-253. Recuperado de <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3948/3828>

- FAGETTI, A. (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. Distrito Federal, México: Plaza y Valdés Editores, Benemérita Universidad de Puebla.
- FLORES MAGÓN, D. (2009). *Curanderos teenek. Diversidad terapéutica en localidades de Huhuetlán* (Tesis de Maestría). El Colegio de San Luis. San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.
- GALINIER, J., y Molinié, A. (2006). *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París, Francia: Odile Jacob.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- GARCÍA, A., y Eastmond, A. (2012). Rituales de x-táabentun (Turbina corymbosa) y de los mayas yucatecos. *Cuicuilco*, 19(53): 257-282. Recuperado de <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3949/3829>
- GLOCKNER, J. (2010). Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos. En A. Fagetti (coord.). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 441-465). Puebla de Zaragoza, Puebla, México: Benemérita Universidad de Puebla, Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ, L. (2012). *Hueytlacatzintli*. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero. *Cuicuilco*, 19(53): 301-324. Recuperado de <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3951/3831>
- GUDRÚN, K. (2014). *Bandoleros santificados: las devociones a Pacho Villa y Jesús Malverde*. San Luis Potosí, San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte.
- GUZMÁN, M. (2012). El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Revista de El Colegio de San Luis*, 5(enero-junio): 56-89. Recuperado de <http://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/544/44>
- GUZMÁN, M. (2013). Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. *Alter. Enfoques Críticos*, 8(julio-diciembre): 11-33. Recuperado de <https://static1.squarespace.com/static/552c00efe4b0cdec4ea42d9f/t/55786677e4b00fe50a28ce16/1433953911971/ALTER8+-+03.pdf>
- GUZMÁN, M., y Labate, B. (2018). Notas sobre ayahuasca e do peyote no México: un campo enteogénico emergente. En: C. Steil, R. de la Torre y R. Toniol (orgs.). *Entre trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 113-139). Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. Aguascalientes, Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. Recuperado de http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf
- LABATE, B. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo, Brasil: Mercado das Letras.
- LABATE, B. C., y Cavnar, C. (eds.) (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- LABATE, B., y Araújo, W. (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo, Brasil: Mercado das Letras.
- LABATE, B., y Jungaberle, E. (eds.) (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich, Suiza: LIT Verlag.
- LABATE, B.; Rose, I., y Santos, R. (2008). *Ayahuasca religions. A comprehensive bibliography and critical essays*. Santa Cruz, California, Estados Unidos: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.
- LUNA, L. E. (1984). The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, 11(2): 135-156. DOI: [http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741\(84\)90036-9](http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741(84)90036-9)
- MCRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual de la ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- OTT, J. (1996). *Pharmacotheon: Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona, España: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- ROSE, I. de (2010). *Tata endyrekoe – Fogo sagrado: Encontros entre os guarani, a ayahuasca e o caminho vermelho* (Tesis de Doctorado). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Brasil.
- ROSE, I. de, y Langdon, J. (2012) Neo-shamanic dialogues. Encounters between guaran y ayahuasca. *Nova Religion. The Journal of Alternative and Emergent Religion*, 15(4): 36-59.
- RUCK, C.; Bigwood, J.; Staples, D.; Wasson, R., y Ott, J. (1979). Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs*, 11(1-2): 145-146. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/02791072.1979.10472098>
- SCHULTES, R., y Hofmann, A. (1982). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- SCURO, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde Uruguay* (Tesis de Doctorado). Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil.

- SCURO, J. (2018). Plantas sagradas en Brasil: entre neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades. En C. Steil, R. de la Torre y R. Toniol (orgs.). *Entre trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 83-111). Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- VALDÉS, G. (2017). *Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación* (Tesis de Doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente. Guadalajara, Jalisco, México.
- VIEGAS, D. (2012). *Ayahuasca: medicina del alma*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.