

**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA**  
**Tesis Licenciatura en Sociología**

**Daime paz: nuevas religiosidades  
en tiempos de consumo**

**Pía Bazzán**  
Tutora: Geyser Margel

**2015**

# Contenido

Introducción .....	1
Presentación .....	2
Fundamentación de la relevancia empírica y teórica .....	3
Objetivos .....	5
<i>Objetivo general</i> .....	5
<i>Objetivos específicos</i> .....	5
Antecedentes nacionales e internacionales .....	6
Estrategia metodológica .....	10
Tipo de abordaje .....	10
Diseño .....	11
Marco teórico .....	13
¿Desde dónde analizamos las identidades? .....	13
Detrás de las significaciones .....	15
Las prácticas daimistas .....	16
Alteridades de referencia .....	16
El nuevo panorama religioso .....	18
Análisis .....	20
La configuración identitaria daimista .....	20
<i>Integración</i> .....	20
<i>Compromiso</i> .....	22
<i>Acción estratégica</i> .....	25
Comunidades de sentido: la producción de significado .....	26
Moldeando la conducta .....	30
Los otros .....	34
El mercado religioso .....	38
El producto más atractivo y controversial: el Santo Daime .....	41
Conclusiones .....	46
Bibliografía de referencia .....	51



## Resumen

En el marco del proceso actual de expansión de las opciones religiosas en nuestro país analizamos la configuración identitaria del Santo Daime en Uruguay, con especial énfasis en el consumo de representaciones y sentido subjetivo. Una sociedad cada vez más plural da lugar a nuevas doctrinas religiosas y coloca al fiel en el rol de elector, convirtiendo el campo religioso en un mercado con sus ofertantes, sus consumidores y sus productos. La oferta más atractiva que posee el culto daimista es su propio sacramento, la ayahuasca; a la vez uno de los elementos que cuestiona con mayor intensidad la legitimidad del culto por considerarse una "droga". Sin embargo, ¿a qué se debe su atractivo? Es que la misma pluralidad que le da lugar es condición de su existencia, la inmensa marca de estilos de vida y de valores divergentes y hasta opuestos sumergen al sujeto en un caos donde ya no quedan certezas de las que aferrarse, un mundo donde ya no encuentran el sentido. Así es que la ayahuasca y la forma en que la representan (como una santidad líquida) cumplen la función de guía en el día a día siendo una herramienta para la sanación del espíritu que ha enfermado a causa de los sinsentidos de la vida moderna. Por lo que el fundamento de este nuevo mercado religioso es el consumo de sentido subjetivo, es la construcción de refugios simbólicos basados en verdades inalterables donde pararse firme, huyendo de un mundo que tambalea.

Palabras clave: Identidades, mercado religioso, ayahuasca, consumo subjetivo, refugio simbólico.

## Introducción

Entre los uruguayos se ha popularizado la idea de que no somos muy religiosos; tempranamente se estableció la libertad de culto y la separación entre la Iglesia Católica y el Estado. Un esfuerzo hiperintegrador del Estado nación uruguayo con el fin de captar la amplia diversidad cultural de los inmigrantes que ha contribuido a la imagen de un país uniforme, con valores mesocráticos. Esta supuesta falta de diversidad y religiosidad uruguaya fue acompañada por un descenso de la influencia de las Iglesias tradicionales a nivel mundial y algunos teóricos hablan de un proceso de secularización.

Pero en estos momentos nos preguntamos si la imagen que hemos construido de nosotros mismos no invisibiliza un proceso progresivo de aumento de la religiosidad, basado en la cantidad de opciones religiosas y espirituales instaladas recientemente en nuestro país. La fe religiosa ya no está dada de una vez y para siempre sino que representa una opción entre muchas otras. Implica una decisión que coloca al fiel en el lugar de elector y representa el efecto de las lógicas de consumo en el ámbito religioso.

Con el fin de estudiar una de estas opciones que componen el nuevo escenario uruguayo hemos recurrido al culto del Santo Daime, que tiene sus comienzos en nuestro país en los años 90 y presenta características muy particulares. Importado desde el Amazonas se define como un sincretismo que tiene base en varias corrientes religiosas y espirituales. Entre las más importantes aparece el *cristianismo primitivo*, *influencias chamánicas y espiritistas europeas*.

Además, en el culto daimista se lleva a cabo el consumo ritual de la ayahuasca: sustancia psicoactiva que se define por sus propiedades espirituales pero además es considerada una divinidad líquida, una santidad, el Santo Daime. En esta línea nos proponemos estudiar la configuración identitaria daimista y los pilares que la sostienen, reflexionando acerca de lo que implica su construcción en el contexto actual de consumo. Sin olvidarnos de la sustancia que le da sentido al culto, analizaremos el papel que ésta desempeña.

En este estudio veremos a través de qué elementos se compone la identidad daimista y entendiendo su complejidad estudiaremos las principales formas de significarla, las prácticas que la definen y las otredades que se reconocen, a partir de las cuales puede comenzar a entenderse el campo y el contexto específico en el cuál esta construcción de identidad tiene lugar.

## Presentación

En estas primeras instancias se preguntarán qué es el Santo Daime. Bien, es lo que se llama un *sincretismo religioso*, una conjunción de varias corrientes espirituales. Con base en el *cristianismo primitivo*, tiene influencias *africanas*, *chamánicas* y también del *espiritismo europeo*. Surgió en el Amazonas en los años 30 del pasado siglo, bajo la conducción de su fundador el Mestre Raimundo Irineu Serra, seringueiro (trabajador de la industria del caucho en Brasil), quien comienza a tener experiencias con ayahuasca a través de los chamanes. En una de estas experimentaciones, cuenta Raimundo, lo contacta la Virgen María con una misión precisa para él: la creación de un culto que responda a los valores del *cristianismo primitivo* y devuelva al ser esa capacidad espiritual de sanar, el daimismo.

Las instrucciones que recibía el Mestre Irineu tenían que ver con la cosmovisión que debía sustentar la religión y sus prácticas precisas. La disposición de los elementos del ritual, los uniformes, las autoridades, absolutamente todo. Su principal ritual es la concentración, que se realiza los 15 y los 30 de cada mes, también practican rituales cantados en fechas particulares, muchas coinciden con el calendario cristiano, oraciones de domingo y rituales de cura.

La Iglesia es sostenida por sus fieles más comprometidos, *los fardados*. Una vez que el practicante ha concurrido lo suficiente a las ceremonias y se siente preparado para asumir una responsabilidad mayor con el culto, se realiza el ritual de *fardamento*. Los fardados realizan tareas determinadas en el marco del ritual y en las tareas organizacionales necesarias para que la Iglesia siga funcionando como tal. También visten ropas determinadas en el ritual que responden a los criterios recibidos por el Mestre Irineu.

Pero la bebida que ha posibilitado este encuentro con la divinidad también ha de ser comprendida como una divinidad líquida, el Santo Daime, que significa en español "Santo Dame": "Dame Paz", "Dame amor", "Dame salud", "Dame luz", etc. La ayahuasca hace parte de los rituales de este culto y funciona como un sacramento, pero lo más interesante es que la bebida es el Santo.

Este es un brebaje psicotrópico de acción serotoninérgica que se prepara con la decocción de diferentes plantas de origen amazónico como *Banisteriopsis caapi* y la *Psychotria viridis* principalmente, ya que puede variar su preparación. El uso que se le ha dado a lo largo de los años es medicinal y terapéutico por parte de los pueblos habitantes de la cuenca amazónica pertenecientes a Perú, Ecuador, Colombia y Brasil. En el Santo Daime el preparado lleva, yagube que es una liana de la amazona, representa la masculinidad y la rahinia, planta que es asociada con la feminidad.

Actualmente se ha expandido por el mundo, creciendo en su cantidad de creyentes y de países a donde se practica, llegando hasta Japón. En Uruguay se encuentra instalada la doctrina daimista y se practica en la Iglesia Céu de Luz, ubicada en Camino de los Horneros, departamento de Canelones. Claro que los elementos interesantes son muchos pero en este estudio particular nos centraremos en la construcción



identitaria de los practicantes del Santo Daime en Uruguay, prestando especial atención al consumo simbólico y su lugar en la configuración religiosa daimista.

En una sociedad cada vez más consumista queremos obtener elementos para analizar el papel que cumplen las identidades y el desarrollo de la espiritualidad. Identificar de qué manera los individuos construyen su mundo de sentido, con qué elementos y esquemas entienden su realidad. Es un estudio que penetra en la subjetividad para establecer relaciones entre lo que los sujetos entienden como su religiosidad, en qué lógicas se funda su configuración identitaria y de qué forma se insertan estas cuestiones en una sociedad "consumista".

Para complejizar la cuestión se ha recurrido a la incorporación de practicantes de los llamados caminos espirituales. Con el fin de escapar a la visión monolítica de la realidad que planteaban los practicantes del culto del Santo Daime se realizaron entrevistas a practicantes del Camino Rojo y el Camino Guaraní, en los cuales también se realiza un consumo ritual de la ayahuasca. Así como la incorporación de una actual desertora de la doctrina que nos ayuda a captar los conflictos que supone esta construcción identitaria específica.

### **Fundamentación de la relevancia empírica y teórica**

Puede decirse que a nivel general se está produciendo un fenómeno religioso de nueva índole: la expansión de las opciones religiosas; en este marco, el estudio de las alternativas que se proponen en ese mercado aparece como relevante para entender la contemporaneidad. Néstor Da Costa en su "Guía de la diversidad religiosa de Montevideo" (2008) da cuenta de este proceso contabilizando más de cincuenta y cinco instituciones instaladas solo en la capital del país, incluidas aquellas que no pudieron ser contactadas.

Para ilustrar el aporte que supone este abordaje sobre las identidades, la religión y el consumo vamos a realizar un recorrido por los diversos estudios internacionales que han centrado su atención en la doctrina daimista. Encontramos algunos centrados en el consumo de ayahuasca (MacRae, 1998 - Labate, 2001), otros que se enfocan en la historia del culto, cómo surgió, sus raíces culturales (Goulart, 1996, 2002), algunos que tratan sobre la forma ritual (Couto, 2002 - Cemin, 2002), y por último ha sido estudiada según la potencialidad terapéutica del culto y de la bebida (Peláez, 2002).

Pese a la relativa abundancia de antecedentes podemos ver la falta de abordajes conjuntos sobre el Santo Daime, tanto en nuestro país como en otros; aparece con claridad la pertinencia de un estudio que permita ver de qué manera interactúan el consumo, la religiosidad y la configuración identitaria de los creyentes. Este contexto social en el que las *religiones afrobrasileñas* cobran nueva fuerza y se expanden a un ritmo llamativo, acompañado de un aumento del consumismo, hace que se vuelva importante la tarea de producir conocimiento articulado para explicar de qué forma el consumo se relaciona con la nueva construcción de las identidades y la religiosidad.

El consumo como modo de vida es específico de nuestra era, según aseguran autores como Bauman (2007) y Berger y Luckmann (1967), y la indagación acerca de la generación de identidades en este nuevo contexto es una práctica que está en desarrollo y necesita de investigaciones que le aporten un sustento empírico. Varios autores colocan el consumo entre las características más distintivas de la sociedad actual, como Jameson (1996), Berger y Luckmann (1967-1999), Giddens (1990).

A nivel local, en América Latina Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005) han tratado el tema de las mercancías simbólicas, enfocado a la transformación del sentido atribuido a lo sagrado y lo profano, y en la profundidad de las identidades que ello puede generar. Por su parte, Cristian Parker Gumucio (2005), realiza un estudio acerca del pluralismo religioso donde inserta el consumo, sin embargo se enfoca en la vida sana y en armonía con el medio ambiente.

En Uruguay, se habla de un campo ayahuasquero que surge en los años 90. Los estudiosos del tema son Ismael Apud, Juan Scuro, Víctor Sánchez y Christian Frenopoulo. Los primeros tres realizan en conjunto un artículo denominado "Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en Uruguay" (2013). Y luego se dedican por separado a tratar el tema del Santo Daime desde el consumo de ayahuasca.

También Juan E. Fernández (2000) nos introduce en el campo de los psicoactivos. En el capítulo "Ayahuasca: la liana de los sueños", habla sobre la bebida y las diferentes formas que adquiere desde la preparación hasta la significación de su consumo. "Enteogénesis" (1997) a cargo de Rafael Bayce, Gabriel Eira y Juan Enrique Fernández trata el tema de la relación de los individuos con los enteógenos; sustancias de origen vegetal que producen efectos psicotrópicos que generan un estado modificado de consciencia.

De forma más general algunas investigaciones sociológicas nos avisan sobre la necesidad de estudios sobre las nuevas alternativas religiosas. El estudio de Verónica Filardo "Religiones alternativas en Uruguay" (2005) y el de Da Costa "Guía de la diversidad religiosa de Montevideo" (2008) se centran en el estudio de las Iglesias pentecostales, umbandas, quimbandas, etc. No así del Santo Daime, pero nos hablan de una fuerte influencia brasileña en la formación del campo religioso uruguayo.

Así los diferentes enfoques que han considerado a la doctrina del Daime no han recorrido el camino que aquí tomamos, desde el punto de vista de las identidades y del consumo. Creemos necesario indagar qué papel cumple en nuestro país en concreto, ya que la mayor parte de los estudios hablan sobre el Santo Daime en Brasil. El mismo Néstor Da Costa advierte sobre la falta de estudios sobre las *religiones afrobrasileñas* y la importancia de éstos para conocer mejor el panorama religioso actual (2008).

## **Objetivos**

### ***Objetivo general***

Estudiar los elementos constitutivos de la configuración identitaria daimista, con un énfasis final en el vínculo entre ésta y las lógicas de consumo actuales.

### ***Objetivos específicos***

- Analizar las dimensiones implicadas en la construcción identitaria de los practicantes del Santo Daime.
- Descubrir las principales significaciones que son compartidas por el grupo, la forma en que entienden el mundo.
  - Identificar las prácticas y conductas que definen y subyacen a la identidad daimista.
  - Definir las alteridades de referencia y establecer qué papel juegan los diferentes cultos analizados en la red de relaciones que supone la existencia de un campo religioso.
- Analizar de qué manera el consumo está presente en el campo religioso en general, y más específicamente su papel en la configuración identitaria de los practicantes del culto del Santo Daime.



## Antecedentes nacionales e internacionales

En esta primera parte de antecedentes nacionales comenzaremos con los aportes realizados desde la sociología; enfocados primero en el tema de las alternativas religiosas, siguiendo por aquellos que trabajan sobre el Santo Daime en su relación con el uso de enteógenos y la conformación de un nuevo escenario ayahuasquero en Uruguay, terminando con un estudio específico sobre los orígenes daimistas realizado por Christian Frenopuolo.

El estudio sociológico de la religión en el Uruguay ha sido desarrollado principalmente por Néstor Da Costa. En su estudio sobre “Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo” (2002), identifica las creencias y prácticas religiosas que existen en la actualidad en la capital del país, lo que nos atañe a efectos de visualizar el campo en el que se encuentra inserta la doctrina daimista y ver las transformaciones que se han dado a lo largo del tiempo en las creencias y socializaciones religiosas.

En esta tesis nos advierte sobre la expansión de las opciones de definición religiosa en la actualidad y a los cambios que puede sufrir un individuo en las identificaciones de este tipo a lo largo de su vida. Se plantea la existencia de un mercado mucho más amplio que en tiempos anteriores, así como el carácter legítimo del cambio de opción religiosa. Si bien no trata el culto de Santo Daime dado que excede sus barreras espaciales, como hemos dicho hace referencia a la influencia de las *religiones afrobrasileñas y brasileñas* en la capital del país.

Néstor Da Costa participa como coordinador en otro estudio acerca de las opciones religiosas presentes en la capital uruguaya, hacemos referencia a la “Guía de la diversidad religiosa de Montevideo”. En este libro se presenta un itinerario exhaustivo sobre las diferentes ofertas religiosas que existen.

En este mismo eje se encuentra el libro realizado por estudiantes de la Licenciatura en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, en el marco del curso de Metodología de la Investigación Cualitativa, y titulado “Religiones alternativas en Uruguay” (2005), coordinado por Verónica Filardo. En este trabajo se podrán encontrar diversos estudios sobre las alternativas religiosas, y así ver la importancia que posee este fenómeno en nuestro país.

En una lógica de embudo, vamos hacia los trabajos que tratan sobre el Santo Daime. De un modo más general existen estudios que lo mencionan marginalmente, embarcados en la tarea de establecer las relaciones entre la sociedad y los enteógenos tratan a los daimistas en su vínculo con la ayahuasca.

Un ejemplo de ello es el libro “Los fármacos malditos. El holograma de las drogas y otros ensayos” (2000), por Juan E. Fernández, que nos introduce en el campo de los psicoactivos. En el capítulo “Ayahuasca: la liana de los sueños” habla sobre la bebida y las diferentes formas que adquiere desde la preparación a la significación de su consumo.

Así introduce al Santo Daime y la versión sacramental de la liana, hace un breve recorrido por la historia del culto y la forma concreta en que se utiliza. Afirmando que su uso es dirigido hacia la orientación en la vida y es consumida con un objetivo preciso, desde una perspectiva del trabajo sobre el espíritu. Siendo esencial en la construcción identitaria la experiencia visionaria que supone la toma de la bebida, dado que dota de materialidad los mitos culturales.

Esta asociación que produce la ayahuasca entre el mundo interior del sujeto y los contenidos culturales también es estudiada en el libro "Enteogénesis" (1997) a cargo de Rafael Bayce, Gabriel Eira y el mismo Juan Enrique Fernández, quienes recalcan la idea de que la bebida hace de las metáforas culturales una realidad concreta.

La ampliación del espectro religioso trae consigo la conformación de un campo ayahuasquero en el que está directamente implicado el Santo Daime. La identificación de prácticas religiosas y espirituales con la toma de la bebida data de los años 90'. Este tema ha preocupado a tres uruguayos en particular: Ismael Apud, Juan Scuro y Víctor Sánchez. En conjunto realizan un artículo denominado "Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en Uruguay" (2013). Por separado también tratan el tema, particularmente Ismael Apud ha publicado varios estudios sobre la temática, pero por cuestiones de pertinencia y espacio comentaremos solo uno de ellos.

Preocupado por la nueva inserción de la ayahuasca en el panorama nacional escribe "Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico" (2013). Aquí expone sobre la Iglesia Céu de Luz del Santo Daime en Uruguay y nos brinda datos precisos: sesenta personas activas sin contar las esporádicas son las que asisten a los rituales, que implican una amplia red de traslado de la ayahuasca. Y enmarca las opciones religiosas como el Camino Rojo y el Santo Daime dentro de las ideas del New Age y su reacción contra la modernidad y los males que apenas nuestras sociedades occidentales.

Juan Scuro en su trabajo "Etnografiando, escribiendo e imaginando" (2012) se cuestiona la teoría de la secularización a la que acusa de invisibilizar la pluralidad religiosa que existe actualmente. Y escribe sobre la iniciativa personal de Ernesto Singer (comandante espiritual del Santo Daime) de ir a Brasil en búsqueda de nuevas experiencias y cómo ello acabó en la introducción del psicoactivo al Uruguay. Y por último, completando el mapeo de autores nacionales interesados en la temática, presentamos a Christian Frenopoulo y su artículo "Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las Iglesias" (Revista Trama, 2011: 43).

Frenopoulo trabaja el cambio de significación de la bebida desde una perspectiva terapéutica hacia el paradigma de la introspección. En el presente es utilizada como una herramienta para el conocimiento sobre uno mismo, para comprender el mundo interior. Es una llave que le permite al sujeto acceder al campo de la "exploración psíquica" con el fin de reconstruirse moralmente (2011: 49).

Plantea que la desarticulación de la industria del caucho influyó directamente en este viraje conceptual. Los obreros desempleados de este sector se trasladaban a los márgenes de la ciudad en busca de un nuevo sentido para sus vidas, y conformaron toda un área geográfica propicia para la formación de las Iglesias que

llenarán este vacío. El fundamento que hace de estas doctrinas un atractivo para los obreros desempleados es que colocan al sujeto al frente de su propia regeneración moral, de la responsabilidad de procurarse salud y bienestar (2011; 53).

A través de esta reseña hemos entendido las diferentes formas en que los autores nacionales han estudiado al Santo Daime y vemos la falta de un estudio conjunto. Por lo que aquí proponemos el análisis de la configuración identitaria de un grupo religioso y la relación de este con la existencia de un mercado de consumo religioso, con la complejidad que supone el papel de la ayahuasca.

Como hemos mencionado actualmente la doctrina del Santo Daime es practicada en varias partes del mundo, pero donde ha sido examinada con mayor detenimiento es en su país de origen, Brasil. Citaremos entonces el libro escrito por el profesor de antropología Edward John Baptista das Neves MacRae titulado "Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de ayahuasca en el culto de Santo Daime" (1998).

Se detiene en los orígenes de la religión y en las características de sus devotos. Macrae afirma que se ha producido una imagen negativa de estos en los medios de comunicación, estigmatizándolos por el uso de la sustancia. Plantea que los estudios sobre los devotos coinciden en su calidad de ciudadanos comunes. Lo que los distingue es su fervor religioso y la rigidez de su adhesión a los patrones éticos fundamentales de nuestra cultura (Macrae, 1998; 16).

El uso de la bebida es de principal interés para el autor y una de las conclusiones fundamentales tiene que ver con su potencial integrador. Dado que la ayahuasca es utilizada en los rituales y éstos son en sí mismos concebidos para compartir determinadas experiencias con los demás, esta sustancia psicoactiva funciona como un elemento integrador en las prácticas referidas, un estado que es compartido por todos.

El culto de Santo Daime ha sido tratado en relación casi exclusiva con el consumo de la ayahuasca. También en el libro "O uso ritual da ayahuasca" (Labate-Araújo, 2002) que con respecto a la sustancia nos dice que la llaman "Daime" y es considerada una bebida sagrada a quien sus devotos realizan pedidos de salud y salvación en las celebraciones de baile y canto provenientes del *catolicismo popular brasileiro*.

La ayahuasca es consumida de forma colectiva en los rituales que poseen el gran potencial de generar y sustentar lazos sociales durables. En los pueblos indígenas (de donde se toman componentes importantes para el surgimiento del culto de Santo Daime) el consumo de la sustancia constituía un elemento central en el cual se basa la identidad del grupo. La infusión del "Daime" no resulta interesante nada más que en su aspecto religioso, sino también en tanto que organiza la vida cotidiana del grupo de usuarios de la sustancia.

Si continuamos revisando los estudios más relevantes acerca del culto de Santo Daime volvemos a encontrarnos con Beatriz Labate, organizadora del trabajo descrito anteriormente. En su libro "Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo" (Labate, 2001) describe cómo se desarrollan los rituales en el culto de Santo Daime.

Los rituales consisten en "la entonación colectiva de "himnos", considerados revelaciones del Astral. Los "trabajos espirituales" realizados por los daimistas son de "concentración" (con períodos de meditación

y silencio) o de “bailado” (ejecución de una coreografía simple), pudiendo producirse un verdadero éxtasis colectivo” (Labate, 2001: 4).

Por supuesto, varios trabajos más en Brasil y otros países tienen como objeto el análisis del Santo Daime: casi todos tratan sobre el uso ritual de la ayahuasca, y no queremos parecer redundantes. Lo que queda claro es que el pilar de las investigaciones sobre el Santo Daime es su sacramento, pasando en general por alto las identidades que están en juego más allá de la bebida en cuestión y el contexto que supone su consumo.



## **Estrategia metodológica**

### **Tipo de abordaje**

La línea que seguimos en este estudio, dados los objetivos y el problema de investigación, se inscribe en la tradición cualitativa. Nuestro objetivo es indagar acerca de la construcción identitaria de los integrantes del culto del Santo Daime en Uruguay, con especial énfasis en el papel que desarrolla el consumo religioso en esta configuración.

Para ello es imprescindible reparar en las significaciones atribuidas a dichas dimensiones por parte de los practicantes de la doctrina, penetrar en la subjetividad de los individuos, conocer sus convicciones, sus prácticas, su historia, su presente y por sobre todo las interpretaciones que de ellos realizan.

Para este propósito utilizamos dos técnicas. Por un lado realizamos dos observaciones participantes, lo que nos permitió vivir y experimentar lo que los practicantes experimentan y viven. Los observamos en su entorno natural (los rituales), mezclándonos entre los creyentes, de manera de interferir lo menos posible en el curso de los hechos.

Creemos que a la hora analizar comportamientos y prácticas la observación participante se presenta como una herramienta idónea ya que parte de la premisa de que el investigador debe realizar las mismas acciones que su sujeto de estudio, lo que es necesario para aprehender en toda su singularidad el fenómeno que analizamos.

Como segunda técnica tomamos las entrevistas en profundidad. Lo que nos proponemos es la identificación de significaciones, prácticas, interpretaciones y representaciones que tienen que ver con la vida de los sujetos y creemos que este tipo de entrevistas brinda un espacio propicio para indagar en la subjetividad y profundizar en ella.

Sin límites de tiempo y de repregunta las posibilidades son infinitas. Además esta herramienta tiene como pilar la conversación, que ha dado a los etnometodólogos una prolífica fuente de metáforas para comprender el entramado del orden social y del razonamiento práctico (Schwartz y Jacobs, 2007; 277).

El proceso descriptivo que hace a la comprensión de los significados va acompañado de un proceso reflexivo por parte del investigador que cierra el proceso de interpretación y aprehensión del objeto de estudio. Sin embargo, cuando se procede a la realización del trabajo de campo uno se encuentra con sujetos que también son reflexivos, que interpretan la realidad que los rodea y pueden comunicarlo con coherencia.

Esta capacidad argumentativa es indispensable para poder captar lo que el sujeto tiene para decir acerca de su propio contexto. Según Schwartz y Jacobs "es factible considerar a los seres humanos como expertos competentes en cualquier y toda situación actual. Uno solo piensa en lo que hacen, no como un intento fallido de algo más, sino como un ejemplo exitoso de cualquiera que sea el resultado" (2007: 288).



## Diseño

Se puso en práctica un diseño flexible, que permitió el ajuste de las pautas de entrevistas con el avance de la información, así como la incorporación de nuevos discursos. En una primera instancia se apuntó a entrevistar solo integrantes del Santo Daime, pero tras llevar a cabo los primeros ocho encuentros se halló una nítida saturación teórica. Ya las entrevistas no aportaban conceptos nuevos en relación a los objetivos: más allá de desviaciones sutiles, era una repetición más o menos uniforme de los contenidos doctrinales del culto.

Este discurso monolítico emergió después de llevar a cabo casi la mitad de las entrevistas a *fardados*. Digo esto ya que en un principio se hizo inevitable caer en el encanto del relato. Todo parecía perfectamente dispuesto y organizado, no existían fisuras y la construcción identitaria no presentaba conflictos. En apariencia todo transcurría en armonía pero el deber del sociólogo es ir más allá de la superficie.

La configuración identitaria no estriba meramente en la autodefinition, sino que se construye en el juego que se establece con las alteridades y las piezas que integran los diferentes campos en los que una identidad se define.

Por esta razón se decidió incorporar practicantes de otros caminos espirituales con un "aire de familia" con el Santo Daime, principalmente por el consumo de ayahuasca, como lo son el Camino Rojo y el Camino Guaraní. También se le realizó entrevista a una persona que recién ingresaba al Santo Daime para poder captar lo que es percibido sin años de adoctrinamiento. Además, con el objetivo de hallar los puntos de conflicto en el proceso de construcción identitaria daimista también integramos una ex-practicante del culto.

Cabe anotar que cuando se procedió a la búsqueda de ex-integrantes, el contacto se realizó a través de los practicantes actuales, y al establecer la comunicación utilice la palabra "desertor", lo que ocasionó un gran revuelo y resistencia, e impidió seguir contactando ex-integrantes. Los practicantes leyeron mi acción, la palabra empleada, como una forma de boicotear el culto y no como un intento de complejizar el estudio sobre identidad. Desde una concepción de la misma como mera integración y autodefinition, sintieron que mi propósito era generar discordia, o mostrar a la sociedad una visión negativa de la doctrina.

En total se han realizado doce entrevistas, ocho a practicantes *fardados* del Santo Daime, cuatro de ellos menores de 29 años y cuatro mayores, ambos grupos compuestos por dos hombres y dos mujeres. Y una serie de entrevistas complementarias, a la persona recién incorporada a las ceremonias del Santo Daime, a la ex-practicante, a una mujer integrante del Camino Rojo y por último a una ex integrante de dicho camino pero que actualmente integra el Camino Guaraní.

También se han realizado dos observaciones participantes, una de ellas fue la asistencia a la "oración de domingo" en donde no se consume ayahuasca, y la otra fue un ritual de "concentración", que se realiza todos los 15 y 30 de cada mes y se consume el psicoactivo. Fueron confeccionadas cuatro pautas de entrevistas, una para los *fardados* del Santo Daime, una para el recién llegado, una para la desertora y una

para las integrantes de los otros dos caminos espirituales. mientras se realizó una pauta de observación para ambas instancias (la oración de domingo y la concentración).

## Marco teórico

### ¿Desde dónde analizamos las identidades?

A lo largo de la historia, los grandes pilares que han sostenido nuestra disciplina se han detenido en la teoría sobre las identidades. Enmarcadas en una concepción precisa de lo que es la sociedad, así como del papel del sujeto y de la acción social en ella, recurren a conceptos como la integración, el compromiso con ciertos valores y a la visión de la identidad como un recurso estratégico.

Pero creemos junto con Francois Dubet (1989) que cada una de ellas es un enfoque parcial en una compleja articulación de elementos que supone la construcción identitaria de un grupo. Implica un trabajo por parte del actor en la organización de estos factores y cada una de las formas en las que se ha mirado la identidad funcionan como niveles o dimensiones de ésta y conviven con diferentes grados de intensidad en el actor.

Por un lado está la perspectiva de la integración; pilares fundamentales de ella son Emile Durkheim y el funcionalismo parsoniano. Estos autores se inscriben en la teoría del orden social, la sociedad es concebida en base a un sistema de status y rol por medio del cual los individuos internalizan las normas y valores con los que deben conducirse en el medio social. Desde este punto de vista la socialización se vuelve indispensable, siendo el proceso por el cual el sujeto se adapta al entorno. La integración y cohesión social aparecen entonces como una consecuencia de ello.

Y por el otro lado, encontramos algunas teorías que basan sus argumentos en la acción estratégica. Para éstos el individuo ya no es aquel sumiso interiorizado de pautas sociales preestablecidas, sino que aparece como un actor, como un hacedor de estas normas. Pero no cualquier actor, sino quien utiliza su identidad como un recurso mediante el cual puede obtener algún beneficio para sí mismo. Las identidades y la acción social son una herramienta a la que el sujeto recurre para llevar adelante sus intereses, sus deseos y sus fines. Sin embargo, estos autores tratan a las identidades desde una perspectiva instrumental, como medio para un fin, y a veces esta aseveración parece muy tajante.

Aquí tomaremos algunas nociones de esta perspectiva para describir la configuración identitaria pero la real implicancia de la idea de acción estratégica es en la relación que establece con el consumo, tema que se tratará en el análisis de la información y las conclusiones.

Para presentar la tercer arista que implica las configuraciones identitarias nos apoyamos en los aportes de Dubet y Bizberg, para quienes las normas y los intereses no son los únicos principios organizadores de la sociedad y la acción social, nos cuestionamos acerca de qué otras aristas existen. En este sentido, Dubet nos llama la atención sobre una tercera fuente de identidad, el compromiso.

En este caso el actor es definido e impulsado por sus convicciones, sus principios y fidelidades. Sobran los ejemplos en los que se actúa por el convencimiento de la virtud de determinado valor. La religión, tema

que nos compete directamente, es uno de estos casos. En ella se construye un estado de situación del mundo tal y como está, generalmente una visión crítica. De ese diagnóstico se derivan las disposiciones morales y las prácticas concretas que han de ser respetadas por lo fieles con el fin de transformar esa realidad. Como muy bien señala el autor si trasladamos este planteo a la tipología weberiana nos encontraríamos con que responde a la "acción racional con respecto a valores" (Dubet, 1989; 531).

Por lo tanto, tendríamos tres formas en las que podemos entender las identidades: desde una perspectiva de integración social, desde una que la concibe como recurso estratégico, y aquella en la que es vivida como convicción y fidelidad a unos valores determinados. Sin embargo, en vez de entenderlas como posibilidades únicas en sí mismas, dado que se presentan como únicas posibles por las posturas teóricas que las fundamentan, aceptaremos cada una de ellas y trataremos de darle el alcance real que poseen.

Debemos tomarlas a todas, y en este contexto revalorar y redefinir el lugar del sujeto. Comprendemos la sociedad como una construcción, un producto de la actividad del ser humano. Un sujeto que se produce a sí mismo y a su entorno, que es definido por un proyecto en particular, una forma de comprender y de actuar en el mundo (Berger y Luckmann en Bizberg, 1989; 511).

Entendiendo a las identidades como no dadas, ni unidimensionales y compartiendo con Dubet y con Bizberg que las visiones integrativas y estratégicas no son suficientes, planteamos que éstas pueden ser tomadas como diversos niveles de acción, que una misma configuración identitaria puede comprender los tres niveles de acción (cohesión, estrategia y compromiso), en diversos grados de coherencia.

Aquí es donde tiene lugar el sujeto; en la articulación de los significados que entraña la construcción de identidad. Como plantea Weber (2005) el individuo jerarquiza entre varios niveles de significado. He aquí el trabajo de la sociología, desentrañar los complejos de significación que fundamentan la acción social. En este sentido la identidad social emana de un actor que organiza de una determinada forma su experiencia social, la comprende mediante determinadas categorías y este proceso no se da de una vez y para siempre sino que está en constante elaboración y reafirmación.

Dentro de esta perspectiva consideramos las identidades no como condición sino como acción. Tomando a las primeras como fundamento de la segunda, en una lógica weberiana de identificación de motivaciones, intentando comprender el sentido de la acción. Lo que supone la existencia de un mundo subjetivo, pero a la vez un mundo objetivo y social. El individuo no construye su identidad en soledad. Sino que la acción del yo sobre sí mismo supone la acción en el mundo, que es guiada por los significados a los que el fiel responde.



## **Detrás de las significaciones**

Es interesante la perspectiva que maneja Giménez (1997) acerca de las entidades relacionales, como prefiere llamar a las identidades. Es necesario que estos sujetos compartan un sentido de pertenencia. Pero una de las cuestiones fundamentales que hace a estas entidades relacionales es la existencia de un conjunto de símbolos y representaciones sociales, que hacen posible una orientación común a la acción (Giménez, 1997; 11).

Max Weber afirma que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” y considera que la cultura es “esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (citado por: Geertz, 1988; 20). Por estas razones compartimos con Geertz que la tarea que nos espera se asemeja a la del crítico literario; más que develar verdades y explicaciones totales lo que se realiza es una interpretación del discurso ajeno con el objetivo de llegar a comprender los sentidos que el actor le da a su acción.

En este estudio la forma de percibir las significaciones es a través de los discursos producidos por los sujetos de estudio, por lo que el lenguaje se vuelve de primer orden. Berger y Luckmann (2001) nos hablan de la trascendencia de los sistemas de signos y significados del lenguaje, que se elevan por encima del aquí y ahora, cristalizándose en esquemas interpretativos. “La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas” (Berger y Luckmann, 2001; 53).

El lenguaje tiene la capacidad de transformarse en “depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que pueden preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras” (Berger y Luckmann, 2001; 56). El concepto de categorías sociocognitivas nos resulta útil para pensar el modo en que los sujetos organizan su experiencia, los criterios de diferenciación que utilizan y las significaciones implicadas en su construcción. Son aquellos cajones en los que se archiva la experiencia social. En este concepto se conjugan las concepciones morales, las ideas de orden general, el plano de la vida diaria y determinada orientación a la práctica.

Uno de los pilares fundamentales de este estudio es la articulación entre las creencias y la práctica concreta, qué conflictos acarrea, la forma precisa en la que se vinculan. Desentrañar cuáles son las significaciones que impulsan al individuo a realizar determinadas acciones. Qué sentimientos, qué valores, qué creencias alientan o desalientan disposiciones a la acción. Qué clima ético despiertan qué representaciones sociales. Cómo evalúan su entorno y qué límites establecen con los demás. Nos esforzaremos por reconstruir el esquema explicativo que poseen los integrantes del Santo Daime y que guía su accionar en el mundo.



## **Las prácticas daimistas**

Los acercamientos a la identidad desde las prácticas son numerosos pero aquí nos basaremos en un conjunto de propuestas centradas en las prácticas cotidianas de los participantes, que abarcan desde la sociología de la acción de A. Touraine hasta el acercamiento centrado en la reflexividad de A. Giddens, pasando por M. de Certeau y su defensa del estudio específico de las prácticas.

Entendemos al individuo como un ser activo, que mediante sus actos construye su realidad social, actos que responden a unos móviles, tienen un sentido y una intención determinada que se funda en la forma en que los seres humanos ven la realidad y sus correspondientes estilos de vida. En la línea de Touraine (Pizarro, 1979), responden a valores en la acción.

En el momento del ritual se elaboran un conjunto de premisas que se incorporan y modifican la acción en numerosos terrenos, en particular en cuanto a las relaciones con los demás pero también en el ámbito laboral, o respecto a la naturaleza. Es un proceso pautado por la reflexividad de los actores en el contexto de la modernidad tardía, de identidades construidas en base a decisiones de cómo ser, en contextos condicionados (Giddens, 1994; Bauman, 2007).

Yendo un poco más allá, incluso trascendiendo el discurso sobre el hacer, M. de Certeau (1996) propone la centralidad de las prácticas, que el individuo en sus formas de hacer reafirma o redefine los contenidos doctrinales que motivan sus acciones: sería en el propio actuar donde residiría la identidad.

A su vez, este sistema de significados es válido para un campo preciso, tienen sentido solo en este ámbito. Porque más allá de las nociones generales que pueden compartir los individuos que conviven en una misma sociedad, existen ámbitos específicos de significación, tipos específicos de cosmovisiones y evaluaciones morales y es allí en donde las identidades pueden diferenciarse unas de las otras. Esta distinción de los demás se refleja en el proceso de reconocimiento de las alteridades, por el cual se establecen límites con los demás, similitudes y diferencias entre los mundos de significación que los definen.

## **Alteridades de referencia**

Las identidades no se construyen en soledad sino que se forman en un contexto preciso, condiciones sociales, grupos religiosos, clima político, etc. Como hemos mencionado con anterioridad nos interesa la visión de Giménez acerca de las construcciones identitarias, entendiéndolas como entidades relacionales. Así, en relación, los fieles del Santo Daime reconocen en el amplio espectro social a otros a los cuales se refieren para definir los contenidos de su propia identidad.

El terreno de las alteridades es amplio, tanto en las posibles otredades que pueden definir las construcciones identitarias específicas como en los enfoques con los que puede analizarse el tema. En este caso reparamos en dos formas de definición del otro.

En una primera parte hablaremos de la perspectiva por la cual el otro es generalizado, que se materializa en la crítica daimista a conceptos y valores que asocian con el estilo de vida del ciudadano tipo. Y en una segunda parte veremos cómo es construida la alteridad religiosa, qué relaciones se configuran con aquellos que comparten un mismo campo y detentan un mismo poder.

La primera de estas formas de definición del otro está relacionada con lo que hemos visto en el marco teórico, todos los grupos religiosos poseen ideas de orden general sobre el mundo. Un diagnóstico sobre la actualidad que es mirada desde una perspectiva religiosa dual donde existe el bien y el mal, el cielo y el infierno, el ángel y el demonio.

La cosmovisión es construida a partir de un conjunto de oposiciones básicas como estas, conformando un esquema interpretativo de la realidad basado en categorías dicotómicas predefinidas, donde colocan tipos de personas que asocian con ciertos valores y comportamientos.

Algunos deseables y otros desechables. Por lo que hay determinados estilos de vida que funcionan como alteridades, con los que se establecen fronteras, acercamientos y lejanías que dan sentido a los contenidos de la identidad daimista.

Para la formación de esta cosmovisión es necesario que existan un conjunto de símbolos y representaciones sociales, que hacen posible una orientación común a la acción (Giménez, 1997; 11). En el modo en que entienden las alteridades existe por lo tanto una relación entre contenidos teóricos y prácticas que le dan sentido.

Y encontramos en el concepto de *ascetismo* de Max Weber un resumen de estos dos componentes, por un lado un conjunto de representaciones y valores que configuran una postura ideológica crítica ante el presente, y por el otro un activismo mundano que mediante la práctica hace justicia a su crítica, consumando una renuncia al mundo. El *ascético* es aquel que está en el mundo y mediante sus prácticas renuncia a él (Weber, 2005; 73). Lo característico del *ascetismo* es que es estructurador del estilo de vida de quienes lo practican (Max Weber, 2005; 76).

La cosmovisión no solo sirve a los daimistas de criterio para definir las alteridades a nivel general, los conflictos con los valores comunes, sino también y específicamente para la construcción del *alter religioso*, para marcar los límites en su propio campo de competencia.

Es en el terreno de los estilos de vida, compuesto por valores de orden general y prácticas que los afirman que según Bourdieu (citado por: Da Costa, 2005) las instituciones religiosas detentan su poder.

Define el campo religioso como un ámbito de pugnas por manipular de forma simbólica la vida privada y por la imposición de una cosmovisión, por ello los agentes pretenden influir en la forma en la cual se comprende el mundo y así transformar las prácticas que hacen a las construcción de la realidad social (citado por: Da Costa, 2002: 9).

Este campo está formado por las diferentes religiones que se encuentran actualmente en Uruguay, un terreno común en el que conviven y establecen vínculos. Los valores y las conductas de las demás opciones

religiosas son referidos para definir y afirmar la identidad de la propia doctrina. Así, en los discursos aparecen otros significativos, que pueden ser percibidos de diversas formas, variando desde el sentimiento de proximidad hasta el de lejanía.

El campo religioso está ampliándose, es un hecho habitual ver las Iglesias pentecostales y evangélicas, los programas religiosos televisados a la media noche, y cada vez más la información acerca las opciones religiosas (que se mantenían en círculos relativamente cerrados) están llegando a nuestros oídos.

Ejemplo de ello son los programas de Monte Carlo Televisión en los que El Santo Daime apareció vinculado a grupos sectarios instalados en el país, y la llegada a manos del lector de los libros publicados por Alejandro Corchs sobre el Camino Rojo.

Lo que nos proponemos entonces es realizar un paneo de las alteridades religiosas que aparecen como significativas en los discursos de los practicantes del culto y analizar qué tipo de relaciones establecen con ellas, qué nociones utilizan para referirse a las demás opciones religiosas y de qué forma se posicionan ante estas para autodefinirse.

### **El nuevo panorama religioso**

En este apartado nos proponemos enlazar los tres ejes que recorren este estudio. Trataremos de cuestionarnos cuál es el papel que tiene la religión en estos nuevos tiempos. En qué lógicas se inscribe y qué relación mantiene con el consumo.

Para este propósito es conveniente colocar sobre la mesa la discusión que subyace al fenómeno religioso y su incidencia real en la actualidad. Una de las teorías que han tenido lugar es la que habla del “proceso de secularización”. La *desclericalización* se asocia con una progresiva pérdida de sentido religioso en las sociedades. La falta de influencia de las instituciones religiosas es planteada como un hecho inevitable en medio de la modernización y la emergencia del individuo racional (Berger y Luckmann; 1997; 25).

Sin embargo, a través de la observación podemos identificar un proceso de aumento en la cantidad de Iglesias que han surgido recientemente por lo menos en América Latina. Las religiones importadas de Brasil han invadido en gran parte los medios de comunicación. Las televisaciones de los rituales de este tipo son un cliché de la madrugada. Además de muchas otras corrientes religiosas que se han implantado de una forma quizás más silenciosa pero no son menos importante teniendo en cuenta su influencia.

Estas razones nos hacen cuestionar las teorías que hablan de un repliegue religioso. Y estamos más cercanos a la postura que plantean Peter Berger y Thomas Luckmann (1997), quienes nos advierten sobre un hecho, la pluralización en las sociedades modernas. Parten de la idea de una crisis de sentido que está dada por la diversificación de los depósitos de sentido.

Teniendo en cuenta la visión weberiana de la búsqueda de los motores de las acciones sociales. El sentido entonces, que motiva la actividad, es una construcción en retrospectiva. Vemos la acción y reconstruimos



la perspectiva que la ha guiado y el fin que persiguió. Fin y perspectiva tienen base en comunidades de sentido que nos dicen cómo se debe actuar, bajo qué principios y valores así como la forma precisa que debe tener la acción para responder a ellos.

El principal problema estaría en la diversificación de estas reservas, un aumento desmedido de las opciones de vida. No existe ya una única interpretación de la realidad, y los depósitos de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad. Ya no son omnicomprendidas y universalmente vinculantes (Berger y Luckmann, 1997: 20). Y el sujeto se encuentra en el lugar de elector, una condición que se le presenta como inevitable. Esto, según los autores, conduce a crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido debido a una desorientación del sujeto.

Más allá de que esta conclusión sea certera o no, es claro que ya el individuo no nace en un único entorno con unas reglas y valores universales. Y aquí entra el fenómeno religioso así como el de las identidades a jugar un papel interesante. Ya ninguno de éstos está dado, sino que suponen un proceso electivo anterior.

Según Berger y Luckmann el fenómeno religioso y las identificaciones actuales están inmersos en estas lógicas de mercado, a continuación veremos cómo entienden este proceso. Para los autores las instituciones religiosas son "proveedoras en un mercado de opciones" (Berger y Luckmann, 1997: 34). La fe a una determinada Iglesia ya no está dada por supuesta, sino que es el resultado de una elección deliberada. Aquellos que profesan la religión de sus padres también están tomando una decisión ya que no deja de ser una de las opciones en un mercado en expansión.

Las instituciones deben mantenerse en este nuevo escenario, y se vuelve imprescindible incorporar las demandas de sus fieles. Ya que este mercado como cualquier otro responde a las lógicas de oferta (Iglesias), demanda (fieles), y producto que ofrecer (creencias, valores, estilos de vida).

Cada vez más vemos instalados los términos de *preferencia religiosa* y *confesión*, extraídas del lenguaje de consumo. Los fieles conforman un grupo de consumidores, que "compran" una determinada fe (Berger y Luckmann, 1997: 35). Lo que supone a su vez un conjunto de instituciones que deben convivir y establecer relaciones, de definiciones y distinciones. Aquí es donde entra en escena el concepto de campo de Pierre Bourdieu (1971).

El campo religioso es un mercado de bienes simbólicos de salvación donde diferentes instituciones y agentes luchan por la obtención del capital religioso en tanto productores y distribuidores de esos bienes en un juego de oferta y demanda. A la luz de estos conceptos trataremos de reconstruir las luchas simbólicas que se establecen al interior del campo religioso en el que se encuentra inserto el Santo Daime. Así como la forma en que se instalan en este mercado de opciones religiosas e identitarias, definiendo demanda, oferta y producto.

## **Análisis**

### **La configuración identitaria daimista**

En el marco teórico hemos desarrollado algunas de las posturas sobre las configuraciones identitarias, en este caso vamos a tomar los aportes de Francois Dubet (1989), quien considera que las identidades son un fenómeno complejo que no ha sido aprehendido en su totalidad en la literatura sobre el tema. Siempre focalizando en algún aspecto de ella no se comprenden las múltiples aristas que la conforman. Según Dubet las identidades pueden entenderse como integración; mediante la internalización de los roles y status gracias a la importancia que se le atribuye al proceso socializador. Pero también pueden entenderse como un recurso estratégico para la acción concreta o representar el compromiso, la convicción de que ciertos valores son los correctos y las conductas deben orientarse a ellos.

Sin embargo, "El actor no está confrontado por tres formas de integración entre las que podría elegir o que le son impuestas sucesivamente: las comparte todas con diversos grados de intensidad" (Dubet, 1989: 534). Razón por la cual preferimos hablar de configuraciones identitarias y no de "la identidad". Lejos de comprenderlas como una entidad separada y compacta son una construcción humana que toma diversos elementos para su definición.

Para comprender la configuración identitaria de los integrantes del Santo Daime analizaremos las diferentes aristas que la componen ya que "la identidad social no está ni dada, ni es unidimensional sino que resulta del trabajo de un actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones" (Dubet, 1989: 535).

### ***Integración***

Primeramente analizaremos los componentes de integración pero antes debemos realizar algunas consideraciones al respecto de las ideas producidas en este campo.

Como hemos dicho en el marco teórico los autores como Durkheim y Parsons que son los grandes exponentes de estas concepciones de la identidad, la definen como internalización de los valores y normas a través del aprendizaje de los roles y estatus.

En este caso específico, los integrantes del Santo Daime ingresan al culto luego de haber transitado por el proceso de socialización primaria y secundaria. Este tipo particular de configuración identitaria es producto de una elección deliberada luego de formada la personalidad, ya que la gran parte de los fieles ingresan al culto como personas adultas. Por lo que aquí hacemos referencia a la integración como el aspecto subjetivo que determina el sentimiento de pertenencia y ligazón con los demás practicantes del culto, sean



estos los propios compañeros de la doctrina en el Uruguay, así como también de los hermanos daimistas de todas partes.

Para ilustrar este punto citaremos algunos de los discursos: *"yo soy parte, formo parte como de una cadena también que formamos entre muchos, muchos hermanos de muchos países que estamos unidos en la espiritualidad ¿no?, es una unión espiritual lo que tenemos"*. *"sucede que uno está en una corriente de hermanos, yo esté en el trabajo espiritual tomando Daime o no esté en el trabajo espiritual tomando Daime estoy formando parte igual de esa red y eso lo siento en mi vida, lo siento y lo percibo en cuanto a que aunque uno no esté yendo al trabajo está ligado de alguna forma, más allá de la mente también, es espiritual"*. *"y bueno, es una ligazón que ya está hecha, en el espíritu ya está hecha"* (Entrevista 3).

Uno de los componentes principales de la pertenencia al Santo Daime que responde al sentimiento de integración con los hermanos es la espiritualidad. Una vez que se ingresa al Santo Daime y se comienza a desarrollar el sentimiento subjetivo de pertenencia se establece un vínculo más allá de la materialidad con el resto de los daimistas. Esta unión que se establece de carácter espiritual es sumamente importante para continuar en el Santo Daime.

También se establecen lazos de familiaridad entre los fieles con quienes comparten gran parte de su vida, lazos de amistad que van formando a medida que transcurre el tiempo en la doctrina. *"es como una gran familia donde cada uno hace su partecita"* (Entrevista 3). *"Mi familia, lo que me da así como la fe, la confianza"* (Entrevista 5).

Los mismos *fardados* son los encargados de llevar adelante la Iglesia, todos deben poner de su parte para que la institución siga funcionando. Unos se encargan de gestionar la bebida, otros de limpiar el espacio de la Iglesia, otros se encargan de hacer arreglos en la infraestructura, otros de recaudar los fondos económicos, etc. Además del hecho de que muchos de ellos realmente viven en comunidad en el mismo terreno donde se encuentra la Iglesia.

En la oración de domingo el relacionamiento que existe entre los fieles es cercana y fraternal. también con las familias de los demás practicantes, los hijos de unos y otros son amigos entre sí y comparten momentos de juego y de rezo, entre ellos y con los mayores, todo se da en un ambiente de alegría y buen trato con el otro.

Uno de los *fardados* asegura que la doctrina le dice al fiel que debe mantenerse en comunión con sus semejantes: *"el fundamento de la doctrina, ayudar a las personas, estar unidos es una, la religión nos dice que tenemos que estar unidos, entonces eso me parece muy importante y nos mantiene unidos también. Ahora vino un muchacho de Brasil y se siente como en casa, sabe que es la misma familia y nosotros cuando vamos para allá nos pasa lo mismo"* (Entrevista 4).

Son varias las formas doctrinales que tienen destinadas a apoyar al otro. Como se sabe existen rituales específicamente de cura, donde todos se disponen a ayudar a quien necesita de sanación, ya sea del cuerpo o del alma. Tampoco debe olvidarse que dentro del diseño del ritual existe una organización destinada al

soporte de aquellas personas que sienten malestares físicos en los rituales. Existe por lo tanto una red de contención que conforman los *fardados* que es fundamental para sentirse protegido en momentos de tal fragilidad.

En la concentración esta fraternidad se materializa en la preocupación del uno por el otro, al terminar la celebración ritual muchos se abrazan y se encargan de preguntarle a los que asisten por primera vez si se han sentido cómodos, cómo han vivido la experiencia y si se encuentran bien.

Una de las entrevistadas señalaba: *"... y también la contención de los hermanos ¿no?, como que es importante saber que tenés a alguien al lado que lo que esté pasando va a estar ahí ayudante también"* (Entrevista 5).

Muchos integrantes comparten historias de vida similares, están buscando una alternativa a la vida que tenían antes del Santo Daime. Algunos llegaban con problemas de adicción a las drogas, otros de salud física, depresiones. *"O sea primero que estaba rodeada por un montón de personas que ta, con las que me sentía muy identificada, con las cuales había hecho amistad, y sentirse como parte de un grupo de contención, donde todos más o menos estamos yendo a una misma meta, a una misma finalidad me hacía bien. También compartir con personas que habían pasado situaciones como las mías y ver que también iban progresando y ayudarnos unos a los otros, eso estuvo bueno"* (Entrevista 13).

### ***Compromiso***

Giménez (1997) afirma que lo que existe en común y relaciona a los individuos que integran un determinado colectivo es el sentirse parte.

Compartir una serie de símbolos, representaciones sociales y orientaciones a la acción, lo cual hace que el colectivo se transforme en algo más que la unión de sus miembros. Estos significados y valores comunes son vividos con convicción. He aquí la segunda arista de la configuración identitaria daimista, el compromiso.

*"Un actor se define, de manera más o menos clara y consciente por sus convicciones, sus compromisos, su identificación directa con los principios culturales centrales de una sociedad"* (Dubet, 1989: 530). *"La noción sartriana de compromiso define bastante bien las opciones de aquél que da este sentido subjetivo a su acción y que estrictamente, somete su vida en ese sentido"* (Dubet, 1989: 531).

También Bizberg (1989) define como central para el concepto de identidad considerar la acción, subrayando la constitución de sí en un proceso identitario que implica la acción sobre el mundo, y esta acción está directamente relacionada con el componente reflexivo que es necesario para la construcción de la identidad.

Para poder ilustrar esta dimensión se han obtenido vastas reservas informativas que desarrollaré a continuación: *"Entonces por un lado bueno un honor, así de poder estar, de poder recibir esa luz, y también*

*un compromiso porque uno en la medida que va conociendo la verdad también es más responsable de sus actos, ya no puede seguir experimentando por experimentar, poder puede pero uno ya se va dando cuenta que no es como antes, uno puede tomar conciencia de cosas, uno no puede hacerse el bobo y seguir haciendo cosas que nos dañan o que dañan al otro o que van en contra de lo que nosotros vinimos a hacer, o en contra de Dios mismo, así del bien, lo que es el amor". "En la vida cotidiana el Santo Daime, la religión está presente, de una manera que no es punitiva o con culpa o con peso, pero sí con responsabilidad verdadera" (Entrevista 2).*

En relación con la convicción de unos valores y prácticas determinadas un entrevistado dice: *"Y seguir esas reglas, esa determinada estructura ¿no?, que tiene la doctrina", "Y como también una guía, una guía para la vida, para todo, para comportarse, cómo hacer las cosas" (Entrevista 7). "Me hace sentirme parte justamente esos ideales y esas ideas a seguir como el amor, y la verdad y la justicia", "El Santo Daime es una guía divina en la vida de los hombres, que Dios puso el Daime en la tierra para darle una guía al hombre, que el hombre vaya por el buen camino" (Entrevista 8).*

Si bien a nivel general el compromiso es un aspecto importante en los discursos sobre la pertenencia al daimismo, es en la identidad específica del *fardado* que este elemento cobra fuerza. En la mayor parte de las entrevistas, la respuesta a la cuestión del significado personal del ser *fardado* es el compromiso y la responsabilidad. Cuando se ahonda más sobre esta primera respuesta se encuentran diferentes formas de entender y vivir el compromiso de la *farda*.

Una primera cuestión es el mantenimiento, ya sea limpiando y abriendo las ventanas cuando no se realizan los rituales, o procurando que el Daime nunca falte, lo que implica establecer una compleja red burocrática, cobrando el monto necesario para la ingesta y los contactos para su importación desde Brasil. Además, en estos momentos existe una lucha por la legalización de la bebida que implica diversas tareas administrativas. Los *fardados* entonces adquieren el compromiso de que la Iglesia exista y se mantenga como tal.

En segundo lugar se encuentra la función específica que se desarrolla en el ritual. Hay quienes ofician de fiscales, uno está ubicado al lado de la puerta y se ocupa de que aquellos que tienen reacciones físicas (como diarrea o vómitos) se encuentren bien y de hacerlos volver al ritual cuando lo crean necesario. Otros, entre ellos el *comandante*, se encargan de la dispensa del Santo Daime, sirven pequeñas dosis en una fila diferenciada por género, hombres por un lado y mujeres por otro.

Alrededor de siete (cantidad variable) se ubican en la mesa central en los rituales de concentración, algunos tocan instrumentos. También orientan a los nuevos participantes en los aspectos protocolares del ritual, indicando el himno que debe entonarse o la expresión corporal correcta.

Estos aspectos conforman una primera dimensión del compromiso que asume el *fardado*, en la cual está implicado cierto sentido de la responsabilidad por el cual *"uno cuando elige este camino como escuela tiene sus derechos y sus obligaciones como en otras instituciones ¿no?" (Entrevista 3).*



Por otro lado, el ritual de *fardamento* representa la asunción del compromiso doctrinal. Es el momento en el cual uno le comunica al universo que decidió participar efectivamente del camino del Santo Daime. *"Desde el momento que tú te fardas, desde el momento en que tú te pones la estrella aquello se da de verdad, aquello todo te diría que todo el universo sabe que tú estás formando parte de algo que va a trabajar el espíritu tuyo y el de los demás"* (Entrevista 4).

Una de las entrevistadas realiza una comparación entre los rituales que pueden encontrarse en el Iglesia Católica y los que forman parte del Santo Daime, de esta forma *"los católicos toman la comunión, es como que pasas a formar parte en serio de la doctrina digamos seguir bien los pasos, y si te fardas es para eso, para seguir y formar parte"* (Entrevista 7).

Cuando uno decide que quiere formar parte de esa *comunidad espiritual* el signo visible de ello es el propio uniforme, la *farda*. *"Reconocerte que sos parte de esa congregación"* (Entrevista 1). El que estén todos iguales entre los *fardados* los hace ver en plano de horizontalidad, son todos iguales ante Dios.

El uniformizar representa el compromiso de los daimistas con el protagonismo que debe cobrar el espíritu en este tipo de ceremonias, en la cuales el cuerpo como materia es secundario. Por lo que se inhibe su adorno con ropas que puedan representar lo profano, todo allí debe estar pensado y planificado específicamente para el culto de lo sagrado. Así *"el uniforme tiene que ver un poco con eso mismo, con uniformizar porque el trabajo espiritual no es desde el ego la vestimenta tiene que ver un poco con la personalidad y con ese ego y lo espiritual no es de ese lado"* (Entrevista 2).

Como afirma Durkheim *"Nada de lo que concierne directa o indirectamente a la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa. Si bien se ve obligado a adornarse (el indígena) para desempeñar su papel ritual, esos adornos deben fabricarse especialmente para la ocasión, y son un traje especial, una vestidura de fiesta"* (1993: 471).

Muchos señalan que el ritual de *fardamento* representa el compromiso de profundizar el estudio espiritual emprendido desde que la persona se inició en el camino. Muchos definen al Santo Daime mediante la analogía con la escuela o la universidad, en la cual se avanza en conocimientos, se estudia y se va ahondando en los contenidos. *"Cuando uno se farda ese estudio se profundiza más también, el fardado tiene acceso a unos conocimientos mayores, puede como hacer un posgrado, en algún lugar la parte de apertura a este conocimiento interior que se amplía"* (Entrevista 1).

En última instancia el compromiso se ve reflejado en la concepción que tiene el *fardado* sobre sí mismo, como un ejemplo a seguir. La forma de actuar de los daimistas debe ser de acuerdo con los contenidos doctrinales del Santo Daime. Decidieron pertenecer al culto y por lo tanto predicar unos valores determinados enmarcados en una forma específica de interpretar el mundo que los rodea. Y actuar en consecuencia *"es un compromiso que uno asume con la doctrina en cuanto a cuidarla, a tener una conducta acorde también"* (Entrevista 2).



Los practicantes del culto del Santo Daime basan su identidad y su accionar en la fe, el actor como alude Sartre da sentido subjetivo a su accionar y somete su vida en ese sentido (en Dubet, 1898: 531). Los fieles basan su forma de actuar en un sistema de creencias, que se convierten en convicciones por las que se lucha, por las que se trabaja para que sigan manteniendo su intensidad en los seres que las hacen posible.

“El individuo se compromete así, de manera extensa en la nueva realidad. Se da a la música, a la revolución, a la fe, no solo parcialmente sino con todo lo que constituye subjetivamente la totalidad de la vida” (Berger y Luckmann en Dubet 1898: 531). De esta manera el Santo Daime constituye una causa a la cual se le dedica tiempo, y abarca todos los aspectos de la vida como puede ser el trabajo, la salud, el estudio, etc. La familia es un buen ejemplo de ello, muchos de los *fardados* que se entrevistaron asisten al Santo Daime con sus familias, sea con sus hijos, esposas, padres.

### *Acción estratégica*

En este estudio en particular la mayor parte de los entrevistados afirman que esta forma de actuar les reditúa sus beneficios en dos aspectos. El primero está fundado en el objetivo de lograr un mejor estar en el mundo, para lo cual el Santo Daime brinda mayor bienestar y confort de espíritu, tranquilidad consigo mismos, confianza y voluntad. Representa la posibilidad de aumentar la calidad de la vida cotidiana y alcanzar la felicidad.

Y en segundo lugar, representa la posibilidad de salvación, de ir con Dios al momento de la muerte, que claramente es visualizado como un beneficio para los fieles. Uno de ellos afirmaba: *“que el hombre vaya por el buen camino con el Daime, y hasta los himnos dicen que el hombre tiene que procurar que el Daime nunca falte, el Daime te enseña muchas cosas que sirven para justamente para buscar la salvación, para buscar después de la vida ir con Dios”* (Entrevista 8).

Fundamentado en la búsqueda espiritual los practicantes realizan una elección entre el abanico de posibilidades religiosas que existen. Lo que implica una decisión y sus respectivos argumentos. En una lógica de mercado, donde los ofertantes exponen sus productos y los fieles consumidores estiman el rédito que pueden representar. Para los practicantes del culto del Santo Daime, entonces, los beneficios se aplican a la vida cotidiana y la vida después de la muerte.

Bizberg y Dubet ahondan sobre este tercer componente de las configuraciones identitarias, de acción estratégica. Pero lo analizan desde una perspectiva meramente instrumental, del interés privado descarnado utilizando el poder de las identidades, aplicado a la capacidad estratégica que puede tener un movimiento social. En el terreno de la empírea esta afirmación se relativiza y funciona mejor en el esquema de consumo, en el cual aparecen como razones que fundamentan la elección. En las conclusiones ahondaremos en la relación entre lo que puede llamar “identidades de acción estratégica” y el consumo religioso.

## **Comunidades de sentido: la producción de significado**

A lo largo de las entrevistas y los estímulos que se aplicaron a los fieles fueron apareciendo ciertas categorizaciones que éstos utilizaban para describir diversas cuestiones, desde el consumismo hasta la ritualidad.

Estas nociones que aparecen por doquier en los discursos producidos se corresponden con una determinada forma de entender el mundo que los circunda y la forma en que le dan sentido subjetivo a éste. Las categorizaciones responden a una lógica dicotómica de interpretación de la realidad.

Estas son: superficie/esencialidad, ser/deber ser, uno/lo otro, lo verdadero/lo falso y por último oscuridad/luz. Sin embargo, antes de sumergirnos en lo que cada una de éstas significa, debemos realizar algunas consideraciones al respecto de cómo es que se explica tal ordenamiento de la experiencia.

Para este propósito es fundamental retomar los aportes de Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su obra "La construcción social de la realidad" (2001). Donde afirman que "La expresividad humana es capaz de objetivarse, o sea, se manifiesta en productos de la actividad humana que están al alcance tanto de sus productores, como de los otros hombres, por ser elementos de un mundo común. Dichas objetivaciones sirven como índices más o menos duraderos de los procesos subjetivos de quienes los producen, lo que permite que su disponibilidad se extienda más allá de la situación "cara a cara" en la que pueden aprehenderse directamente" (2001; 52).

La objetivación de las expresiones del lenguaje es uno de los elementos más importantes para comprender el porqué del uso de estas categorías a la hora de explicar determinados fenómenos de la realidad, dado que están arraigados en la subjetividad de los fieles. El hecho de que todos los entrevistados utilizaran esta forma de interpretación se debe al hecho puntual de que este universo de significado es compartido por todos ellos, es propio de este grupo de personas ya que son parte de un mundo común. Pertenecen a la misma comunidad de sentido.

Cuestión importante es la trascendencia de los sistemas de signos y significados del lenguaje, que se elevan por encima del aquí y ahora, de la relación cara a cara. Sin embargo "La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas" (Berger y Luckmann, 2001; 53). Si bien el lenguaje tiene origen en la situación cara a cara tiene la capacidad de escindirse de ésta, y la vida diaria se hace posible gracias a los significados que comparto con los demás.

Es decir que la vida cotidiana puede desarrollarse en la medida en que el individuo comparta un mismo mundo de significaciones con sus semejantes, un lenguaje común a través del cual comprenda y aprehenda lo que presencia.

Todo ello es posible gracias a la capacidad del lenguaje de transformarse en "depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que pueden preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras" (Berger y Luckmann, 2001; 56).

Este poder de objetivación hace posible la comunicación entre los individuos, en la que existe una base común de significados que permite el entendimiento de unos con otros, hace que se acuda a estas categorías sin que necesariamente exista un proceso reflexivo por detrás (Berger y Luckmann, 2001; 56).

Mediante el lenguaje se “tipifican experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes” (Berger y Luckmann, 2001; 57). Lo cual explicaría la gran facilidad con la que se recurre a ellas y la popularidad de las mismas, sin definir claramente a qué se hace referencia.

Existe por lo tanto un proceso de retroalimentación entre los sistemas de significado y el desarrollo de la vida cotidiana, como afirman Berger y Luckmann “El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de este mundo”. “El lenguaje es capaz no solo de construir símbolos sumamente abstraídos de la experiencia cotidiana, sino también de recuperar estos símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales en la vida cotidiana”. (2001; 58).

Podemos ver entonces la gran conexión que existe entre el ordenamiento categórico de la experiencia y la propia forma de actuar del individuo, estas clasificaciones se hacen carne en la práctica y ello le confiere más que nunca el carácter de real, así como también de objetivo. Entonces, estas construcciones de significado generan “esquemas clasificadores para identificar los objetos según su género”, así se configura “una abundante colección de significados que me son accesibles permanentemente para ordenar mi experiencia social”, y personal (Berger y Luckmann, 2001; 60).

Esta experiencia no es infinita, sería empíricamente imposible aprehender cada uno de los elementos de la realidad, por lo tanto a través de los campos semánticos se produce una selección de aquello que se retiene y aquello que se desecha (Berger y Luckmann, 2001; 60). Esta selección de elementos relevantes es lo que da sentido a las identidades específicas. Así, nos dicen los autores, el propio cúmulo de conocimiento “ya ofrece hechas a medida las estructuras básicas de relevancias que conciernen a la vida cotidiana” (Berger y Luckmann, 2001; 64). De esta manera en tanto me defino como practicante de la doctrina del Santo Daime hay actividades que debo desarrollar y otras que no, principios que debo respetar y otros desdeñar.

Teniendo en cuenta entonces bajo qué fundamentos se sostiene la construcción categórica daimista comenzaré a desarrollar cada una de las dicotomías que se han expuesto al principio del capítulo.

El ordenamiento tiene base en ciertos criterios que iremos determinando, a nivel general dividen las experiencias, las significaciones y los valores en dos grandes grupos de características antagónicas. La primera de estas categorizaciones es “superficie/esencialidad”. El primero de los términos responde a los elementos de la experiencia social o personal que se consideran volátiles, superfluos, accesorios, faltos de profundidad e importancia para la vida. Y por oposición lo esencial es definido como sustantivo y pleno de sentido.



*“La sensación que uno tiene cuando tiene esa percepción, que es una vuelta al estado original, es como sacarse las pavadas, sacarse las vicisitudes del mundo, es como volver a lo esencial. Ta Entonces cuando vas a lo esencial todo lo que es cáscara vuela, todo lo que es problemática cotidiana se va al carajo, bueno quedas desnudo” (Entrevista 9).*

Con ansias de indagar aún más en estas cuestiones se le repreguntó a que se refería con estas clasificaciones, para lo cual contestó: *“bueno sobre todo lo que se rescata es el amor, y este... bueno, ese tipo de sentimientos hacia el otro, como este... como en comunión. Bueno eh... ta hay otras cosas, bueno ta el amor, bueno la firmeza que uno tiene que tener” (Entrevista 9).* Por lo tanto estas serían las cuestiones que están asociadas con lo esencial, relacionado también con un estado original que responde a los principios del *cristianismo primitivo*.

En segundo lugar, utilizan las categorías del ser/deber ser. La primera referida a todo lo que es, lo que efectivamente se hace y existe, y la segunda a aquello deseable, perfecto, y funciona como un modelo ideal con el cual se contrasta el ser propiamente dicho.

Esta dimensión aparece con mayor claridad cuando se trata el tema de la puesta en práctica de los contenidos doctrinales, en donde los fieles afirman que pueden alcanzarse diferentes niveles de evolución, con personas que se acercan más a la perfecta articulación valor-práctica y otras que se considera que están más lejos.

Al momento de definir qué es lo específicamente propio del *fardado* esta categorización aparece bien clara, la mayoría comienza haciendo referencia al cuadro ideal de comportamiento de este tipo especial de fiel. Y luego se matiza aclarando que no todos hacen justicia al compromiso adquirido ya que tampoco existe una norma tácita que explique aquello que debe ser realizado una vez que se asume el *fardamento*, sino que existen diferentes niveles de involucramiento. *“Entonces como que ta, todo fardado tiene eso también de colaborar, esto no es una institución que tengo un jefe, un dueño, un director, es eso ¿no?, cada uno tiene que dar lo que pueda de su parte para que funcione y esté bueno... Igual dentro de eso hay una libertad que cada uno siente, no hay nada que esté establecido, una norma, cada fardado puede sentir su compromiso de distinta forma” (Entrevista 3).*

En tercer lugar aparece la clasificación entre lo uno y lo otro, por la que se definen valores, prácticas o características como propias y otras tantas como ajenas y por ello diferenciable de lo propio, la distinción como fundamento de la identidad.

Para ilustrar de qué manera son aplicadas estas categorías tomaremos el discurso de uno de los entrevistados: *“porque muchas veces uno piensa que está siendo verdadero y eso, y está con mucha cosa que se le pegó de otras personas y que no son de esa persona, y con el Daime te va limpiando, lo que no es tuyo te lo va sacando, entonces lo que te permite es conocerte quién sos vos verdaderamente. Uno a veces encuentra algo en el arte, pero el arte está muy contaminado, encontré algo yo en el arte es verdad, pero*



*también me contaminé mucho, entonces el Daime me mostró; bueno el arte sí, pero todo esto no, entonces ahí encontré mi persona” (Entrevista 2).*

En este punto lo importante es ver cómo existen valores o prácticas que son intrínsecas a la persona, en su esencialidad. Es decir que existe una esencia interior en el plano comportamental y de principios, escindible de los que la persona recibe desde fuera, como si lo que un individuo pudiera separarse en dos partes claras. La búsqueda espiritual va en esta dirección, descifrar lo que le pertenece al individuo y descartar aquello que lo contamina desde su entorno.

En cuarto lugar los daimistas se valen de otras dos categorías; lo verdadero y lo falso. *“Y para mi es como una guía en el día a día, este clarea, como dentro del mundo que uno vive acá estamos muy llenos de cosas que no son verdaderas, que tiene que ver con este una ilusión de la vida terrenal de consumo o como que ves que eso está muy acrecentado hoy en el mundo, consumismo, como que la gente nunca queda satisfecha con la vida que lleva y el stress, y el tiempo cada vez parece que apremia más. Y entonces uno mira la naturaleza y nada cambia, entonces es eso, como de ligarse bien con la naturaleza, la sintonía de la naturaleza, porque eso es para siempre, lo demás siempre cambia, se transforma, las modas cambian, la forma de vestir cambia, pero la naturaleza es para siempre, entonces uno encuentra también, como el espíritu de uno, eso no cambia, yo que sé, es verdadero y ta” (Entrevista 3).*

En este fragmento no solo puede verse la asociación de la vida de consumo con la falsedad, además que puede apreciarse el valor superior que se le atribuye a lo duradero como fundamento de lo verdadero y el desdén por lo efímero como pueden considerarse la moda que, por otro lado es un típico representante de la sociedad consumista que es producto de tantas críticas de los daimistas.

Aquí se ve representada la necesidad del fiel de encontrar cimientos, certezas que le permitan seguir una guía comportamental en la pluralidad actual, y la satisfacción de ésta por parte de los contenidos doctrinales del Santo Daime.

Mientras que dentro de “lo verdadero” se incluyen valores como el amor y la paz ésta categoría no se encuentra sola, sino que viene acompañada de su opuesto “lo falso”. Uno de los entrevistados decía: *“y bueno fui a hablar con un amigo, y le dije que ta no sabía qué hacer, que había probado dos caminos, que ni el sistema y siendo un chico bueno y haciendo todo así que encontraba algo falso y cosas que no eran verdaderas y no eran de amor, que parecía que la gente era muy buena pero había mucha cosa, interés, falsedad, ilusión, cosas que son de consumismo que no hacen feliz verdaderamente, y en el otro lado encontré mucha también oscuridad, mucho vicio, mucha cosa que tampoco siento que fuera” (Entrevista 2).*

Por último aparece la clasificación dual entre la luz y la oscuridad, la primera referida a experiencias positivas, esclarecedores y la segunda utilizada principalmente en alusión a momentos de la experiencia personal y social que son significados como negativos en sí mismos, difíciles de transitar, evitables.

“... Pero es un poco de eso ¿no?, de tener fe, sé que siempre voy a iluminarme a ayudar a que otros se iluminen, eso el trabajo ¿no?, de iluminar los pensamientos” (Entrevista 3). “y... bueno luz, en lo que significa la luz ¿no?, la luz del conocimiento, del entendimiento ¿no?, de entender las cosas, entenderme a mí mismo ¿Por qué soy así?, ¿por qué me pasan las cosas?, ¿por qué pasan las cosas en el mundo?” (Entrevista 2). En esta cita podemos apreciar cómo se relaciona la luz con el entendimiento, esto es la luz del conocimiento que proporciona el estudio espiritual. Mientras el hombre que recién ha ingresado a la doctrina también significaba las celebraciones rituales de igual forma, solo que por el opuesto: “Y a parte es que es un lugar, no hay lugar a la oscuridad digamos, para hablar en términos metafóricos, todo lo que está ahí adentro es positivo digo, eso es mi experiencia” (Entrevista 9).

De esta forma los practicantes construyen todo un sistema de significaciones que se objetiva a través del lenguaje, este sistema tipifica y clasifica las experiencias tanto de su propia vida como del mundo en general en categorías dicotómicas que poseen gran asociación entre ellas. Como puede verse la esencia, la verdad, el deber ser, lo uno, lo duradero y la luz se utilizan casi indiscriminadamente para tipificar las mismas experiencias.

Así como lo efímero, lo superficial, lo otro, lo falso y la oscuridad se presentan como sus opuestos. Interesante es ver cómo estos esquemas explicativos que se valen de asociaciones dicotómicas organizan significados comunes y generan en base a ellas orientaciones precisas a la acción y tiñen sus prácticas religiosas a todo nivel, desde la ritualidad al desarrollo de la vida diaria.

### **Moldeando la conducta**

Los practicantes del Santo Daime (así como también del Camino Rojo y el Camino Guarani), definen la vida cotidiana como el lugar donde aplicar y hacer carne los contenidos doctrinales que son aprendidos en el ritual. Ello constituye condición sine qua non para ser considerado fiel. Esta coherencia entre los contenidos doctrinales y la práctica en la vida misma constituye la amalgama perfecta, la aspiración máxima de los practicantes de los diversos caminos.

Esta conjunción se presenta como problemática en la medida que el ámbito mismo de aplicación cambia si comparamos los lugares en donde nacieron estas doctrinas y la actualidad de nuestro país. En la selva o en las comunidades la vida espiritual tiene un lugar central y se hace más fácil la articulación entre la vida religiosa y la vida material.

Sin embargo en el Uruguay los practicantes deben convivir con todo tipo de personas que no pertenecen a su comunidad espiritual, que desarrollan su vida con otros valores. Los fieles son personas “comunes” que poseen sus trabajos, sus familias, sus actividades y deben encarnar en ello los valores que predicán las diversas doctrinas.

En cuanto a los valores o contenidos que los practicantes declaran aplicar y hacer realidad en su vida cotidiana, el cambio más recurrente es en el relacionamiento con los demás, tanto con la familia como con compañeros de trabajo y los otros círculos sociales.

La amistad aparece como un valor a cuidar y proteger, desde un lugar de desinterés, desde el plano afectivo. *"Como que pasa más por eso de estar con amigos, con mi familia unida, de poder sentir que yo que sé, como los valores de estar, de sencillez, como apuntar a eso, a la sinceridad, a poder dar siempre una mano a los demás"* (Entrevista 1). Se busca *"darle más valor a las personas por lo que son, por una conversación o una mano, o una presencia, no porque me tiene que dar algo, sino tener la presencia de la persona, estar, conversar, una escucha"* (Entrevista 1).

Esta forma de actuar para con los demás está presente en la mayor parte de las entrevistas, aparece como un valor fundamental el respeto y siempre estar presente para ayudar. Muchos de los rituales que se realizan en el Santo Daime se dedican especialmente a algún hermano que está pasando por episodios de enfermedad o problema importante en su vida privada.

En este plano se encuentra la compasión, el dar amor, el ayudar al otro porque si el otro sufre uno sufre también y en la medida en que uno pueda disminuir el dolor del prójimo lo hará. *"Mirar a los demás porque si el otro está mal yo voy a pasar mal también, si el otro no se cura las cosas que tiene, si yo no lo ayudo voy a pasar mal ¿no?"* (Entrevista 4).

Uno de los entrevistados se replanteó las relaciones que quería mantener, *"cuando uno mejora en ese plano también ve que hay relaciones que no las vas a mantener porque ya no tienen sentido en la vida"* (Entrevista 3). Otro señala que la participación en el Santo Daime lo ha ayudado a relacionarse de manera armónica con los que lo rodean, le ha permitido superar su timidez. *"a relacionarse con los demás. Yo soy una persona que me ha costado a veces integrarme con las personas y me ha aclarado bastante (...) antes me costaba mismo, sí, hablaba con alguien y me quedaba petrificado."* (Entrevista 6).

El trabajo también aparece como central en la vida de los practicantes. Uno de los entrevistados señala los orígenes de la importancia que el trabajo y el esfuerzo reviste para la doctrina: *"acá estamos lejos, esto viene de Brasil, del Amazonas y allá cada vez que vienen nos muestran que es una doctrina del trabajo, es solamente trabajar, agachar la cabeza y trabajar, no precisas ni hablar, acá lo que hay que hacer es eso, hacer"* (Entrevista 4).

Pero el trabajo tiene dos sentidos, la concepción cotidiana referida al empleo así como también el punto de vista espiritual, como un esfuerzo por el mejoramiento personal. En cuanto a la primera de las significaciones, es referida a las distintas profesiones que poseen los practicantes y se focaliza en la forma en que las desarrollan, bajo qué principios y valores.

Ya que es considerado un valor fundamental debe realizarse con entusiasmo y esfuerzo, de la mejor forma que se pueda, buscando siempre la perfección, darlo todo de uno y ser consciente de ello. En todos aparece el "dar lo mejor de uno", es decir, no importa el oficio que se tenga debe realizarse con ánimo,



dando siempre todo lo que uno tiene para dar, ya que de esa forma está contribuyendo a la humanidad en su totalidad.

*"Despertarse bien parado, bien firme, con ganas de trabajar, de mantener este... eso mismo, el ejemplo mismo porque aquí puede ser muy fácil vida, puede ser muy difícil, pero allá donde están ellos en la selva, de donde viene el Daime allí la vida es dura, allí todos los días temprano porque cuando amanezca ya están trabajando de sol a sol"* (Entrevista 4). Aquí entonces la idea de sacrificio y esfuerzo queda ilustrada de forma clara, pero existen otros principios que rigen la actividad de trabajar.

En el Santo Daime cualquier actividad que uno realice está bien conceptualizada en la medida en que uno la desarrolle con el fin de hacer el bien, *"ninguna profesión está más alejada de Dios que otra"* (Entrevista 2). Se debe trabajar para la humanidad, para la evolución del ser humano *"como yo soy profesor trato de llevar el mensaje de Dios sin ser explícito se lo trato de transmitir a mis alumnos que hagan las cosas lo mejor posible, que trabajen que eso es una cosa del Santo Daime que te enseña que tenés que trabajar porque si vos no das nada, el universo no te devuelve nada, y cuanto más hagas más recibís"* (Entrevista 2).

En la frase anterior aparece la idea de reciprocidad y de red, se trabaja para un fin más abstracto que la persona, para el universo, que en consecuencia va a favorecer al individuo. Lo importante es que no se debe trabajar pensando meramente en el dinero que puede obtenerse, no se debe trabajar para el ego, sino para evolucionar, desde el lugar en donde el ser haya elegido estar, ya sea electricista o trabajador social.

Por otro lado, existen numerosos himnos que refieren a la naturaleza. El propio Santo Daime proviene de ella, la bebida se obtiene mediante la utilización de una liana y una planta. En el Santo Daime la naturaleza aparece constantemente, tanto el Sol como la Luna representan entidades importantes para el culto, la fauna, la flora, son todos elementos que están impresos en los himnos. También en las declaraciones verbales resalta la conexión con la naturaleza como una de las cuestiones más importantes que ha aportado el Santo Daime a la vida de los practicantes.

Además la doctrina proviene de Mapiá, ubicado en medio de la selva Amazónica, rodeado de naturaleza, en donde se trabaja y se vive *"Y ta y habla mucho de la floresta y también eso tiene su razón porque donde nació el Daime la selva"*, *"se le da mucha importancia al Sol, la Luna, las Estrellas, a todos los astros, ta eso también es re importante, es toda la creación divina"* (Entrevista 8). Si bien este elemento aparece constantemente en el culto del Santo Daime, donde posee un lugar central es en el Camino Rojo.

En primer lugar los rituales que ellos desarrollan tienen plena conexión con la naturaleza dado que se utilizan rocas, fuego y agua, entendidos como "abuelos", seres que son y tienen vida, que encarnan en sí mismo la experiencia que mediante el ritual es transmitida a los practicantes.

Por ejemplo, uno de los eventos fundamentales, la "búsqueda de visión", tiene lugar a la sombra de un árbol, alejado de todo, kilómetros de vegetación, ingiriendo solo frutas y agua, en pleno contacto con la naturaleza, despojado de la materialidad en la que se está inserto la mayor parte del año. Por otro lado, no



solo utilizan la ayahuasca como medicina, sino que hacen uso también de otros elementos de la naturaleza, como el peyote, el tabaco (el cual ellos mismos plantan) tiene un papel central, la yerba mate, entre otros.

Pero más allá de esto la cosmovisión que se plantea en el Camino Rojo coloca a la naturaleza en un lugar central, el hombre no es el centro del universo como en el *cristianismo*, sino que se trabaja desde la horizontalidad con todos los elementos naturales.

Lo que está por detrás es la creencia de que todo es vida, las piedras son consideradas ancestros sabios, extractos de historia, de memoria del universo y por ello valorables en sí mismos *"así como lo entendemos hay una creación y un Gran Espíritu creador de todo lo que es, de todo lo que existe, y hay un orden en esa creación donde honramos a la Tierra como madre, al Sol como padre y donde bueno honramos a todos los abuelitos, a la abuela Luna"* (Entrevista 11).

En cuanto a la segunda forma de concebir el trabajo, como trabajo sobre sí, los practicantes de los cultos hacen referencia a la renuncia o abstención a realizar determinadas actividades, lo cual hace parte de este respeto a los contenidos doctrinales en el desarrollo de la vida cotidiana. A pesar de que este punto será tratado con mayor profundidad en el capítulo destinado a las alteridades de referencia, aparece aquí el rechazo al "consumismo" como forma de vida, definiéndolo como una serie de actividades o actitudes que deben evitarse.

La vestimenta es un punto significativo en el que hacen hincapié los fieles, reivindican la simpleza, pretendiendo evitar la centralidad que se le da en estas sociedades a la moda como símbolo de estatus, como un instrumento para resaltar el cuerpo.

Así como el vestuario, la vida de un buen daimista debe guiarse por la espiritualidad, evitando los placeres "banales", superficiales. *"Siento que me ha dado más fuerza y como no afianzarme tanto en lo material, decir qué es lo que yo necesito en la vida como comer bien, comer saludable, tener ropa de abrigo, viviendo cómoda, sin centrarme tanto en las tentaciones ni los lujos", "o yo que sé salir a comer, que si bien lo hago pero no son las cosas que más me llenan en la vida, que si bien es lindo ir al cine o comprarte cosas en el shopping, pero no es como lo que yo siento como la mayor felicidad"* (Entrevista 1).

La simpleza siempre se presenta en los discursos de los entrevistados, alejados del "lujo innecesario", de las "tentaciones" que están por doquier en el estilo de vida que llevan adelante "los demás". Muchos renuncian a la televisión, las salidas a comer, las visitas al shopping, o el énfasis en la vestimenta pero no lo viven como una verdadera abstinencia, sino más bien como un ganancia en el camino hacia una vida plenamente integrada entre el accionar y los contenidos religiosos.

*"No significa que no vayas a bailar o a ver un recital o que te guste yo que sé comer en un restorán chino, yo que sé no te quita eso, porque a veces se confunde eso la gente, no te limita por ese lado, te limita más porque la conciencia te limita más si vos vas a un restaurante chino todas las noches y no te importa nada el de al lado de tu conciencia te va a decir "¡Bo para qué gastas tanta plata todos los días, vamo arriba! ¿Qué estás haciendo por los demás?""* (Entrevista 2).

Este sistema de abstenciones que se hacen necesarios para ser definido como un practicante del Santo Daimé o de los demás caminos espirituales, responde a un componente que ha recorrido las *religiones* a lo largo de la historia: el culto negativo, *el ascetismo*.

## Los otros

En este apartado se tratará el tema de las alteridades de referencia que aparecen en los discursos producidos. Como anticipamos en el marco teórico pondremos la atención en dos formas de significar al otro. De un lado, la definición de la alteridad mediante la oposición a ciertos valores de la sociedad actual, concretando lo que Weber llama una renuncia al mundo de tipo *ascética* (2005). La visión crítica que acompaña los juicios sobre los comportamientos más habituales del ciudadano tipo influye en las propias definiciones daimistas sobre lo real, transformando así sus prácticas. Y por otro, nos detendremos en la construcción del *alter religioso* utilizando el concepto de campo de Pierre Bourdieu (1971).

Pasaremos a analizar la primera construcción de la alteridad. Los practicantes del culto del Santo Daimé se posicionan a sí mismos a lo largo de todos los discursos como diferentes de aquellos valores que fundamentan el accionar predominante en la actualidad. Marcan constantemente el límite que existe entre su forma de vida (referirse al capítulo "Modelando la conducta") y la que prevalece según su concepción en las sociedades de estos tiempos.

Esta escisión que marcan constantemente entre "nosotros" y los "otros" tiene por detrás una construcción de la sociedad actual que encarna una visión negativa de los valores que imperan en ella y por consiguiente la forma de actuar de los individuos que la componen.

Podemos interpretar cada una de las tensiones que establecen con la sociedad actual como un caso de la renuncia al mundo que plantea el concepto de *ascetismo* en Weber. Una posición ideológica clara sobre lo que ven de la realidad acompañada de unas prácticas que concretan una *renuncia ascética* al mundo, la abstención de determinadas actividades que van en contra de la voluntad divina y alejan al hombre de la salvación, de Dios. Debe entenderse como un germen de este tipo de comportamiento religioso que, según Durkheim, todas las religiones poseen aunque sea de forma precaria.

Como primera tensión entonces aparece la oposición entre espiritualidad y materialidad. La primera en detrimento de la segunda. "*Como no afirmarme tanto en lo material, decir qué es lo que necesito en la vida como comer bien, comer saludable, tener ropa de abrigo, viviendo cómoda pero no centrarme tanto como en las tentaciones, ni los lujos, no que la vida es eso para ser feliz*", "*o yo que sé salir a comer o, que si bien lo hago pero no son las cosas que más me llenan en la vida, que si bien es lindo ir al cine o comprar cosas en el shopping, pero que no es lo que yo siento como la mayor felicidad*" (Entrevista 1).

Estiman que "*estamos muy llenos de cosas que no son verdaderas, que tienen que ver con este, una ilusión de la vida terrenal de consumo, o como que ves que eso está muy acrecentado hoy en el mundo,*

*consumismo, como que la gente nunca queda satisfecha con la vida que lleva y el stress, y el tiempo cada vez parece que apremia más” (Entrevista 3).*

Esto trae aparejado el rechazo a la moda, a la vestimenta como símbolo de status, como instrumento para resaltar el cuerpo, y es considerada frívola. Este valor aparece representado por la farda, en cuanto explican su porqué de esta manera *“ese uniforme es como que nosotros cada uno en las ropas que nos ponemos o yo qué sé vos ves ahora las chicas que se ponen los pantalones ajustados para que se le note más la cola, que es como la moda, y la moda trasmite valores. Entonces de alguna manera la ropa simboliza un poco que no se vea tanto la parte tan, más material de la persona” (Entrevista 1).*

Este desdén por aquellos valores que ellos interpretan que prevalecen en la actualidad no solo puede verse en cuestiones como salir a comer, comprar ropa o lujos “innecesarios” sino en el estilo de vida en general que es deseable según ellos por los típicos integrantes de estas sociedades de consumo. Así aparecen varios discursos en donde se teoriza acerca de lo que sería la vida de no haber conocido el Santo Daime, *“mi profesión terminé siendo profesor, una tarea social, capas que en cuanto a éxito personal podría haber tenido más, podría haber sido un actor famoso”, “me hubiese hecho muy mal ser famoso, me hubiera dado capaz que dinero y satisfacción entre comillas por la parte profesional, pero me hubiese hecho mal como persona” (Entrevista 2).*

Aseguran que todos tenemos la felicidad como el fin máximo pero la forma en que la buscamos es lo que nos define, porque *“si bien los modelos de la sociedad occidental como que tienden mucho a llenar los espacios de felicidad con las “cosas”, como yo que sé tengo interés en un auto y de poder comprarte cosas que en realidad la esencia es ser feliz” (Entrevista 1).* Es en este sentido que el tanto el Santo Daime como el Camino Rojo y el Camino Guaraní se definen como caminos espirituales, son un camino específico de vida que se centra en el desarrollo y la evolución del espíritu, es uno de los tantos caminos que podemos escoger para transitar hacia nuestro bienestar, hacia nuestra felicidad.

Además de ser significada como materialista o consumista esta sociedad se les presenta como violenta. Uno de los entrevistados más jóvenes señalaba *“decir pa’ las cosas que pasan así, por lo menos para mí es así”, “y las cosas que pasan en la calle ¿no?, está bravo todo, decís pa’ estamos en el fin de los tiempos, yo lo veo así” (Entrevista 6).*

El Santo Daime y los caminos espirituales funcionan como un refugio que los protege de las conductas más nocivas del ser humano *“cuando más violento está el mundo más me quedo en el Camino Guaraní, cuando más enfermos estamos todos más me quedo en el Camino Guaraní, cuanto más la sociedad está desconectada con la naturaleza y está comprándose autos y ropa y anhelando objetos materiales más me quedo en el Camino Guaraní”, “no necesitas comprarte cosas, serenidad en el sentido de la no violencia, vivir una vida con dulzura, con belleza no con violencia y odio. Todo lo contrario de por donde la sociedad está andando, la verdad que si vos me preguntás qué es lo que te hace seguir estando, siento que cada vez*



*estoy más en ese sentido huyendo y rehuendo de todo lo que hay alrededor que no me gusta, que para mí es violento, eh... primitivo” (Entrevista 12).*

Una sociedad que no se guía por los principios divinos y que los mira con extrañeza. *“capaz que piensan que estamos todos locos (risas), y porque si nos pasamos toda la noche cantando y bailando y no entienden nada de lo que estamos haciendo y no cree en Dios pensara que estamos todos locos ¿no? (risas), capaz que si yo estuviera en su lugar pensaría lo mismo, que estaban todos locos” (Entrevista 3).*

Tras definir cierta “normalidad” en los ritos y en la forma de pensar de los no creyentes se definen ante estos como “raros”, diferente de ellos hasta el punto de aludir al término locura para describir su propio comportamiento en las celebraciones. También debe decirse que la mayor parte de los entrevistados hacen alusión a dos tipos de personas que no creen en Dios ni practican ninguna religión, aquellos que se posicionan desde el enjuiciamiento y los que aceptan sin miramientos este tipo de cultos.

*“Dentro de las personas que son ateas hay diferencias también, hay algunos que bueno son totalmente negados con la religión y te pueden llegar a decir que estamos todos locos, de que son todas pavadas, que es para drogarse”. “Pero bueno, el que es ateo y tiene esa cosa te puede llegar a decir que están todos locos, que son unos drogados que se yo, que tiene la excusa de Dios para ir a tomar eso, y eso lo he escuchado. Después hay otros que bueno, si bien no creen en Dios respetan, te dicen si para vos está bien es tu forma” (Entrevista 11).*

Este tipo de planteo es unánime lo que nos dice que se perciben realmente como distintos y colocan la bebida en el centro de la cuestión, como uno de los elementos que más los definen así como también de los más controversiales por ser considerado una droga. Puede interpretarse que no quieren asociar su sacramento con uno de los elementos que es típico del tipo de sociedad que los daimistas critican, ícono del consumo recreativo.

En esta segunda parte nos proponemos analizar la construcción del *alter religioso* de los practicantes del culto del Santo Daime. Si nos remitimos al principio de nuestro estudio y prestamos atención a los objetivos que se han planteado nos encontraremos con la pretensión de poder insertar al Santo Daime en un espectro mayor de relaciones, tratando así de trascender el culto, observarlo con cierta distancia y de esta forma conformar un pequeño mapeo de las alteridades religiosas de referencia.

Con este propósito tomamos la propuesta de Pierre Bourdieu y Loic Wacquant (1992) plasmada en su obra “Una invitación a la sociología reflexiva” y su concepto de campo; que es definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones.

De esta manera el Santo Daime no aparece solo en la escena religiosa, sino que está inmerso en una red de relaciones entre posiciones objetivas, en donde se definen jerarquías entre los diversos actores que están en el juego. Por obvias razones no es posible realizar el mapeo completo de los componentes de este campo, sin embargo para nuestros fines es suficiente con incluir aquellos que han surgido de la misma empírea.



referidos como alteridades concretas por los mismos practicantes y así poder observar las relaciones que existen entre éstos.

Muchas de estas Iglesias no están arraigadas en los individuos desde su primera infancia a través del proceso socializador, sino que se le presentan ante el elector como una de las opciones religiosas posibles dentro de un amplio abanico posible. Lo que hace de este un “un tipo de mercado competitivo en el que se emplean y despliegan varios tipos de capital” (citado por: Da Costa, 2002: 8).

Para Bourdieu el campo religioso es un “espacio de pugna por la manipulación simbólica de la vida privada y por la imposición de una cosmovisión” a sus adeptos, de esta manera tratan de inculcar percepciones del mundo para transformar “las prácticas a través de las palabra, que son en definitiva la base de la construcción de la realidad social” (citado por: Da costa, 2002: 9). Este es el capital que se detenta en el campo religioso. Y se aplica al campo religioso en general pero también al interior de la doctrina.

Esta pretensión de monopolio simbólico de la vida privada de los individuos se traduce en el esquema interpretativo daimista de una manera particular. Toma forma en el principio ético que obliga al fiel a actuar en coherencia con los valores morales que implica la doctrina. Quien se acerque más a la perfecta amalgama de estos dos planos en consecuencia se acerca a Dios.

Lo mismo con las instituciones religiosas, aquellas que demuestren estar guiadas por los valores de Cristo estarán más cerca de la divinidad y serán bien reconocidas por el daimista, volviéndose un criterio de ordenamiento de las relaciones con los integrantes del campo religioso.

*“A su vez es un camino espiritual que no es la religión católica que nunca profese mucho, pero también vi el daño que hace, la inconsciencia que hay en el fondo, y hasta la maldad que hay porque hay poder y todo lo que no es de Dios pero tiene tanta cosa, a veces vemos violaciones de los curas y vos decís porque no tenés familia y dejás la religión o te casás y tenés muchas novias, hace lo que quieras con tu sexualidad pero no es la manera, acá hay algo muy retorcido cuando ves poder y ves cosas en la Iglesia, entonces ta. Acá encontré un camino mucho más sano, más natural, muy ligado a la naturaleza, bastante simple también, sin interés de lucro, ni obligando” (Entrevista 2).*

Por lo tanto existe una acusación al *catolicismo*, sería una religión que no se guía enteramente por lo principios y valores de Dios, lo cual los aleja simbólicamente. Este esfuerzo diferenciador puede apreciarse también en el discurso de un joven daimista de 16 años *“me parece que tiene de diferente así muchas cosas por ejemplo así la forma de hacer los rituales, desde la forma de hacer los rituales hasta los cánticos, algunos ideales incluso que son diferentes tipo del evangelio así como que se puede interpretar la biblia de varias formas ¿no?, y también depende de la persona que lo interprete tanto en su beneficio como hacían antes los curas o si lo hacen para hacer el bien ¿no?, para expandir la palabra de Dios” (Entrevista 8).*

Al interior del culto también existe una lucha por el capital religioso y en la medida que uno consiga acercarse más a la perfección y a la evolución del ser humano acrecienta su poder dentro del culto. Que implica una mayor capacidad de ayuda a los demás pero también de definición del pecador. La persona que

desertó del culto hizo referencia al comportamiento de los compañeros, *"hay muchas personas cerradas en el Santo Daime"* que creen que se las saben todas y te dicen *"vos estás haciendo esto mal y sos pecador y te lo dicen en momentos de sacudón emocional que vos te sentís insegura"* (Entrevista 13).

Existen luchas de poder en torno a quién es considerado un fiel y quién un pecador, es aquí donde se inserta el *fardamento* ya que la estructura del culto los pone a éstos en posición de estar más cerca de Dios, han profundizado su estudio y su trabajo en sí mismos. En esto último está la base del capital que poseen o detentan los *fardados* de parte de aquellos que aún no lo son y es aquí donde puede fundarse su juicio sobre los demás practicantes.

Al establecer los límites de la identidad, la definición de quiénes somos nosotros, quiénes son los otros y qué nos diferencia se producen conflictos. La disidente señalaba que hay *"ciertas cosas que no están buenas, como es mentalidad cerrada que si no estás con Dios estás con el demonio y todas esas cosas yo no las acepto"*. *"Entonces ta fue un problema de conciencia, esa cosa cerrada de si no sos de la Iglesia, si no participas de esto estas afuera, y eso no me gustaba porque yo considero que mis amigos, mi familia, mi hija que no concurren a la Iglesia y no los considero malas personas"* (Entrevista 13).

Al Santo Daime se acercan personas con creencias de todo tipo, buscando respuestas en el plano espiritual, pero no todos provienen de los mismos centros religiosos. Algunos tienen una base católica, otros meramente cristiana, otros han pasado por la umbanda, hay integrantes del mundo de las terapias alternativas y aquellos que se encuentran haciendo un recorrido por los caminos espirituales que se ofrecen en el país. Lo que quiero decir es que en este panorama las negociaciones y la aceptación de las creencias por parte de todos pueden ser conflictivas, pensando en las posibilidades que ofrece una religión *sincrética*.

Por último, y quizás uno de los elementos principales que entra en consideración en la búsqueda de los límites entre un culto y otro es el sacramento. La ayahuasca es un elemento que los diferencia de la mayor parte de los cultos que existen en nuestro país, y que más cuestiona la legitimidad del Santo Daime.

La mujer que ha dejado de asistir a las ceremonias del Santo Daime introduce otras religiones para hacer referencia a este elemento *"ellos te pueden llegar a decir como que es una herejía, porque me ha pasado con los testigos de Jehová de que si de que digan que eso es una cosa que es un engaño, que es cosa del diablo"*. *"Y los de la Iglesia Católica creo que también, no de los católicos porque no he hablado con ninguno que me dé su opinión pero viendo el panorama de cómo es su mentalidad me parece que sí que podrían decir que ta es un, que no es válido. Pero bueno pasa entre católicos y evangelistas, entre evangelistas y testigos de Jehová, entre las religiones es tremendo las luchas que hay"* (Entrevista 13).

## **El mercado religioso**

En este apartado nos vamos a detener en la religiosidad y las identidades en la actualidad, con especial referencia al consumo. Para este propósito volveremos sobre algunas ideas planteadas en el marco teórico.

En los últimos tiempos se ha establecido una discusión en el área sociológica acerca de la importancia del fenómeno religioso en el presente. La *desclericalización* y la pérdida de influencia de las instituciones religiosas se asocian con una progresiva disminución de la religiosidad en pos del moderno ser racional, este planteo se corresponde con la "teoría de la secularización".

Sin embargo, podemos plantear algunos reparos al respecto, ya que por medio de la observación identificamos un claro aumento en la cantidad de Iglesias y caminos espirituales instalados recientemente en nuestro país. Según Néstor Da Costa hace unos 20 años que los investigadores comenzaron a hablar de la pluralización y diversificación religiosa, pero es un hecho que las más de cincuenta y cinco instituciones religiosas instaladas en nuestro país que enumera lo dejan muy claro. Muchas son las fuentes religiosas de las que provienen y la influencia brasileña en ese sentido es amplia, desde Pare de Sufrir al Santo Daime. Entonces la pregunta es, ¿no estaremos frente a una nueva forma de vivir la religiosidad?

En este nuevo escenario mundial, en medio de la globalización, la economía de mercado, la industrialización, la urbanización y el crecimiento poblacional, se hace evidente una nueva característica de estas sociedades: el pluralismo. Atomizados de información, de productos y de estilos, los medios de comunicación juegan un papel fundamental en la difusión de modos de vida divergentes y hasta opuestos. Las opciones están por doquier y el individuo está replegado cada vez más al rol de elector, de consumidor.

El principal problema estaría en la diversificación de estas reservas, un aumento desmedido de las opciones de vida. No existe ya una única interpretación de la realidad, y los depósitos de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad (Berger y Luckmann, 1997; 20). En el contexto actual, de aumento de las opciones religiosas, tanto las identidades como la fe no vienen dadas con el nacimiento de una vez y para siempre, sino que colocan al individuo en la posición de elegir responsablemente a qué fe ha de responder.

Así, retomando las ideas de Berger y Luckmann analizaremos el fenómeno religioso desde una lógica de mercado compuesto por unos ofertantes (instituciones espirituales y religiosas), unos consumidores o demandantes (los fieles) y el producto ofrecido (los contenidos doctrinales como cosmovisiones, estilos de vida, prácticas, etc). En este contexto es que según Bourdieu (1971) las diversas instituciones para mantenerse deben incorporar la demanda de los fieles; debe ser un producto a la medida de su necesidad, atractiva a sus ojos.

En el caso del Santo Daime esto cobra clara relevancia, dado que la bebida es entendida como una *planta profesora*, la cual tiene conciencia. Ella ingresa a nuestro cuerpo y según nuestra trayectoria de vida nos muestra aquello que debemos saber para mejorar la calidad de nuestro cotidiano.

Existen aprendizajes diferenciados según el conocimiento que hemos asimilado en la vida. Algunos deben resolver problemas en su trabajo, otros sus adicciones, otros la muerte de un ser querido y podríamos continuar. Según esta visión las experiencias con el Santo Daime (ayahuasca), deben ser dirigidas, debemos



tener en mente una búsqueda precisa, diferente en cada caso, para que la bebida nos guíe en ese sentido. Todo aquello que buscamos en el Santo Daime encontraremos.

Son muchos los motivos por los cuales los fieles del culto permanecen allí; en general apuntan al mejoramiento de las relaciones a todo nivel. Pero lo que ello nos habla es de una búsqueda de felicidad cotidiana. En este sentido, la ayahuasca es una de las herramientas principales de transformación de la cotidianidad, y no debemos olvidarnos que es uno de los productos más atractivos y controversiales de estos cultos. Debemos atender al porqué del encanto y controversia de esta bebida, principal objeto de consumo daimista, y en esta dirección va el próximo apartado analítico.

Tal es la penetración de las lógicas actuales de mercado en la religión que para estudiar el fenómeno se utilizan términos que provienen del lenguaje de consumo (Berger y Luckmann, 1997; 35); por ejemplo, en las encuestas de opinión pública en nuestro país, cuando preguntan sobre la fe religiosa recurren a expresiones como "preferencia religiosa". Más precisamente, en el Santo Daime aparece la noción de satisfacción con el producto en varias oportunidades. Un ejemplo de ello: "... me siento satisfecho, o sea veo en mi vida diaria no estando en el templo digamos en la Iglesia mi vida transcurre de una forma maravillosa, este... en el relacionamiento con la gente, a la hora de encarar los problemas, las cuestiones del mundo que suceden, digo uno ve la realidad de otra forma" (Entrevista 9).

Es interesante detenemos en la particularidad de hablar sobre consumo en referencia a una doctrina que se autodefine en oposición a las lógicas consumistas actuales. En general las religiones realizan determinados diagnósticos sobre la sociedad en la que habitan; en el caso del Santo Daime y los caminos espirituales existe una visión negativa de los procesos presentes. Enfatizan la violencia, la desconsideración y el consumismo como valores desdeñables y preponderantes, a los cuales oponen una ideología de la compasión, del disfrute de las pequeñas cosas de la vida, del amor como valor fundamental, del esfuerzo y reivindican cierto grado de austeridad.

Trazando una línea entre lo espiritual y lo material, se definen por la primera. Poseen una visión negativa sobre el consumismo, sobre la creación de necesidades y predicán por una vida más simple, alejada de los lujos innecesarios en conexión con la naturaleza en contraposición con el modelo de urbanización. Frente a este panorama en el que los sujetos están siendo guiados cada vez más por valores como la violencia, la materialidad y los mercados, los daimistas se aferran a sus creencias religiosas y a su propia comunidad de sentido.

Los mismos practicantes tuvieron este cuestionamiento, se sintieron incomodados por la asociación entre el Santo Daime y el consumo. Pero debemos dejar claro que este último se presenta en nueva forma, el consumo de sentido subjetivo, el sustrato y fundamento de nuestras acciones. Y estos son los elementos que se toman de la religión, las grandes premisas que han de guiarnos en este mundo plural.

Esas certezas que escogemos de entre muchas otras para que nuestra vida cotidiana adquiera calidad, claridad y sentido. Este sentido subjetivo, estas certezas en medio de la pluralidad representan el refugio

donde el creyente se aleja de todo lo negativo para establecer una nueva realidad cotidiana. *si vos me preguntas qué es lo que te hace seguir estando, siento que cada vez estoy más en ese sentido huyendo y rehuyendo de todo lo que hay alrededor que no me gusta, que para mí es violento, eh... primitivo* (Entrevista 12).

El mismo Bourdieu define el campo religioso como un ámbito de pugnas por manipular de forma simbólica la vida privada y por la imposición de una cosmovisión, por ello los agentes pretenden influir en la forma en la cual se comprende el mundo y así transformar las prácticas que hacen a la construcción de la realidad social (citado por Da Costa, 2002: 9).

### **El producto más atractivo y controversial: el Santo Daime**

A continuación nos detendremos en este sacramento tan especial consumido por los integrantes del Santo Daime, del Camino Guaraní y el Camino Rojo: la ayahuasca. Este compuesto es uno de los productos más atractivos ofrecidos por este tipo de guías espirituales, es nuestro deber entender de qué forma es significada la bebida, y qué es lo que la hace tan llamativa. A la vez se presenta como un elemento de los más controversiales, principalmente por la asociación de la ayahuasca con la “droga”, entendido como signo decadente de una sociedad de meros consumistas.

Santo Daime es el nombre que se le da en la doctrina, presentándola como una *divinidad líquida*. Pero para salir de esta nebulosa vamos a definir a qué nos referimos cuando hablamos de ayahuasca. Este es un brebaje psicotrópico de acción serotoninérgica que se prepara con la decocción de diferentes plantas de origen amazónico: la Banisteriopsis caapi y la Psychotria viridis principalmente ya que puede variar su preparación. El uso que se le ha dado a lo largo de los años es medicinal y terapéutico, por parte de los pueblos habitantes de la cuenca amazónica pertenecientes a Perú, Ecuador, Colombia y Brasil.

Dada la expansión de su uso, actualmente está presente en muchos países, inclusive el nuestro. Y considerando que el contexto de acción de los practicantes en Uruguay es muy diferente al de los pueblos de la cuenca amazónica a continuación realizamos un análisis de las significaciones y representaciones atribuidas, así como los principales atractivos de este brebaje.

En primer lugar es entendida como un habilitador, una llave, una herramienta. ¿Para qué?, para la conexión con el plano espiritual, el *Astral*. Existe una misma forma de comprender la función que cumple la ayahuasca por parte de los integrantes del Santo Daime y las integrantes de los otros *caminos espirituales* que hemos analizado, siendo ésta entonces la posibilidad de establecer una conexión con ciertos planos que no puede alcanzarse en un estado “normal” de conciencia. *“La persona no está preparada y uno sabe que la bebida ayuda y es muy importante sí ¿por qué?, porque estamos incapacitados, ojalá pudiéramos solamente rezar y entrar en conexión pero no estamos todavía preparados”* (Entrevista 2).

De esta forma la infusión es considerada un vehículo que conduce a la ligazón con el mundo espiritual ya que los seres humanos en su estado natural, sin la ingesta de la bebida, no están preparados para tal cuestión, es necesario el desarrollo de una capacidad específica que permita establecer este lazo. Para poder comprender mejor a que se refieren los practicantes con "conexión" es necesario describir más precisamente con qué planos se establece la misma.

En primer lugar aparece la posibilidad de conexión con la *divinidad*, lo cual queda aún más claro si pensamos que la misma bebida es concebida como tal, un Santo. Una vez que se ingiere el Santo Daime la *divinidad* penetra en uno para que le sea más accesible el plano de espiritualidad, es decir para estar en conexión con el *Astral*, "... es un momento para estar en conexión con lo más íntimo y con Dios también, y con los seres divinos ¿no?" (Entrevista 5). "... y ahí está también guiado por los seres divinos, por Jesús, por la virgen María, por el Mestre" (Entrevista 3), "y es una ligazón con algo divino también" (Entrevista 3). Figuras que funcionan como guía en el trabajo espiritual que posteriormente mejorara la calidad de la vida cotidiana del fiel/consumidor.

Bien, en segundo lugar al Santo Daime también se le atribuye la capacidad de poder enlazar al individuo que lo ingiere con los enseñamientos propios del culto. Esta conexión con los contenidos doctrinales se presenta de forma clara si lo relacionamos con los cánticos que allí se producen, éstos son el papel en donde se plasman las enseñanzas y los valores primordiales del culto, de esta manera el fiel una vez que el Santo Daime ha penetrado en su psiquis puede darle nuevo sentido y valor a éstos.

Además esta posibilidad de ligazón con el *Astral* es una de las bases para la creación de los cantos, en el Santo Daime existe la creencia de que estos himnos son recibidos desde éste plano por los practicantes, no todos sino aquellos individuos que poseen o desarrollan dicha capacidad. La bebida abre paso a este encuentro entre el *ser divino* que envía los enseñamientos y el fiel que los recibe, "... vas aprendiendo como a abrir estados de conciencia y que a veces son estados del cuerpo, hay gente que escucha llamados o mensajes" (Entrevista 1).

Podemos decir entonces que la bebida es significada en tanto posibilidad de ingreso a otro plano, "... en donde se sirve el Santo Daime que es la bebida que nosotros tomamos. Y de alguna manera es como una puerta, una llave que nos abre como una conciencia espiritual, entonces esta llave, esta conciencia te va dando un estudio, cada vez que vas y te conectas con el Daime bueno abris tu corazón a un estudio que el profesor mismo es cada uno" (Entrevista 1).

Y aquí se introduce el tercer elemento que hace a esta capacidad que le otorga el Daime al individuo; la conexión con la propia sabiduría interna, lo que denominan también como esencia. "... entonces en el momento que yo voy a tomar el Santo Daime me voy a conectar más aún de lo que estoy a diario con mi propia sabiduría interior ¿no?, la que nunca perdí, la que siempre tuve aunque me haya olvidado de que la tenía, como que siempre la tuve entonces como que voy a conectarme con eso ¿no?, con mi propia sabiduría, con mi yo superior" (Entrevista 3).



Este planteo responde a la idea de que existe un conocimiento que está en el interior de cada individuo, que puede estar atrofiado o dormido y puede ser activado y desarrollado a través de la toma de la bebida del Santo Daime. Puede ser esclarecedora la cita de la entrevistada número uno que exponía más arriba, en donde cada uno es su propio profesor y es valioso por sí mismo, ya que puede encontrar el conocimiento y entendimiento necesario para el desarrollo de su vida cotidiana. Se le atribuye a la ayahuasca el poder de conocer la esencia de cada uno, eso que es propio de cada ser dejando en el camino aquello que no lo es *"porque muchas veces uno piensa que está siendo verdadero y eso, y está con mucha cosa que se le pegó de otras personas y que no son de esa persona, y con el Daime te va limpiando, lo que no es tuyo te lo va sacando, entonces lo que te permite es conocerte quién sos vos verdaderamente"* (Entrevista 2). La esencia puede estar contaminada y necesitar de sanación, que la propia bebida puede proporcionar *"te posibilita contactarte con la esencia también, cuando esa esencia está como desalineada y vos podés conectarte con eso ta te curas también ¿no?"* (Entrevista 5).

Resumiendo, la ayahuasca es considerada una herramienta útil para establecer la conexión entre el practicante y los seres divinos, los enseñamientos del culto y la propia sabiduría del individuo. Todos estos elementos sirven de guía en la vida práctica de los fieles, aumentando la calidad de la misma.

Lo que se busca es orientación, el trabajo espiritual es el momento en que las visiones acerca de cómo debemos manejarnos en la cotidianeidad aparecen. Así las divinidades nos muestran caminos, los enseñamientos nos hablan de los contenidos doctrinales más importantes y la propia sabiduría nos hace ser sinceros con nosotros mismos, nos permite juzgarnos y saber cuál es el valor al que debemos remitirnos en tal o cual situación. Es donde se producen y construyen las certezas que funcionan como cimientos de un refugio, un lugar donde encontrar la paz y la armonía.

El objetivo principal entonces es la sanación del alma para que todo transcurra con paz en nuestras vidas, lo que nos hace pensar en la utilidad que posee la bebida. Claramente es utilizada como una herramienta de transformación de la vida privada, una guía de principios y prácticas que apuntan al aumento de la felicidad, de la tranquilidad, a la evolución del ser humano Y si en algún caso podría hablarse de una identidad estratégica en busca de resultados precisos.

Lo cierto es que lo que se quiere obtener es una cura espiritual, por lo que asumimos que existe una especie de enfermedad del espíritu que motiva la búsqueda. Hay una línea general que nos habla de un quiebre en la historia de vida del practicante, un tiempo previo en el que estaban presentes la desorientación, en algunos casos las drogas y acompañado de ello el nacimiento de una curiosidad espiritual. Personas que creían que sus vidas estaban vacías en algún plano han emprendido la búsqueda de sentido en estos caminos alternativos que ofrecen una visión y una guía para la acción.

Pero por sobre estas cuestiones que la hacen una bebida atractiva, al igual que en cualquier mercado, el producto debe estar hecho a la medida de la necesidad de cada consumidor. Y el Santo Daime no escapa a

esta lógica, ofreciendo a cada fiel único en su historia de vida las herramientas necesarias para sanar. Para cada enfermedad del espíritu la ayahuasca tiene la respuesta precisa y la forma específica de cura.

El proceso de estudio espiritual nos demuestra esta capacidad de la bebida, la forma en que debe utilizarse es en ritualidad y con un objetivo preciso que trabajar, algo que resolver. El Daime le dice a cada uno lo que necesita saber, como vimos algunos llegan con problemas de adicciones, familiares, personales, etc. Podría decirse que es una atención personalizada la que realiza el Santo Daime.

Los practicantes explican esta capacidad de la bebida significándola como un ser que posee cierta personalidad, cierta conciencia propia e intención. Concibiéndola entonces como un entidad que posee por sí misma conciencia y determinación pasaré a citar algunos los párrafos que ilustran mis palabras: *"es una planta profesora, es una planta que te enseña, es una planta que te lleva hacia la salud, no hacia la enfermedad"* (Entrevista 13), *"preguntar al Santo Daime y a que el Santo Daime pedir también al Santo Daime que nos muestre a cada uno este... lo que necesita uno saber y eso se da"* (Entrevista 3), *"el Daime tiene como una inteligencia propia y sabe qué nos puede mostrar también"* (Entrevista 2).

En una de las observaciones participantes, la Oración de domingo, en la reunión personal que se realiza entre los futuros participantes del ritual y los representantes de la institución se describe la actividad de la Iglesia, como la celebración de bautismos y casamientos. Es en este contexto que uno de los novatos que nos acompañaba pregunta *¿y quién es el sacerdote?* Y el fardado responde: *"el sacerdote es el Santo Daime"*. En esta situación puede verse con claridad la manera en que comprenden la bebida, como una santidad, una bebida con poderes espirituales y capacidades semejantes a las de los seres humanos.

A pesar de que todos resaltan las virtudes y potencialidades de la bebida reparan en el hecho de que no es *"soplar y hacer botella"*, tomar la infusión no lleva directamente al mejoramiento de la vida en general, ni se resuelven los problemas de inmediato, ni se adquiere instantáneamente una nueva conciencia, sino que se requiere acompañarlo de un trabajo sobre sí mismo. *"Pero creo que es también a nivel del ser humano, entonces también es como que bueno hay gente que llega como cargada con todo, y no porque vallas a tomar Daime e ir a la Iglesia te va a llegar la solución, cada uno tiene que poner de sí mismo"* (Entrevista 2), *"... no es que lo tomas y es una pócima mágica tampoco"* (Entrevista 5). A mi parecer este es un esfuerzo por desligar la bebida de la búsqueda de la facilidad, de lo inmediato, resaltando así uno de los valores principales de la doctrina como es el trabajo, que debe necesariamente conllevar un esfuerzo de uno mismo, sin desvalorizar a la persona que ingiere la infusión.

Como lo mencionamos en el apartado analítico anterior, los daimistas construyeron una visión del mundo actual negativa, en el cual prima el consumismo y la violencia. Por lo cual realizan un intento por desvincular el Santo Daime de las prácticas e ideas más banales de esta sociedad, alejándolo de la facilidad, los resultados rápidos y sin esfuerzo, y también de las drogas. Aquí es donde aparece el carácter controversial de la bebida. El énfasis que se coloca en las potencialidades de la bebida como habilitador,

como creador de conciencia, proveedora de conocimientos y entendimientos está relacionado con la intención de desligar la ayahuasca de lo que en el lunfardo se considera una "droga".

Claramente en nuestras sociedades la palabra "droga" es objeto de representaciones negativas y peyorativas, además puede ser considerado uno de los representantes de la sociedad de consumo que los daimistas critican, en donde es utilizado de forma recreativa, sin ningún tipo de fin religioso o espiritual.

Además muchos de los practicantes que hoy asisten al Santo Daime han recurrido a él por problema de adicción a las drogas, y claramente para la doctrina este tipo de vicio es considerado pecado y por lo tanto se esfuerzan en desasociar estas dos cuestiones.

Uno de los discursos más ilustrativos de la postura es el de la ex integrante del Santo Daime que afirma que: *"yo te digo conociendo las drogas te puedo decir que la ayahuasca no la puedo meter en la misma bolsa porque es una cosa totalmente distinta a lo que vendrían a ser otras drogas yo que sé como la cocaína, el alcohol, no sé, drogas mil. La ayahuasca nada que ver, es una planta, primero que no te genera adicción, segundo que no, es una planta profesora"* (Entrevista 13).

También la integrante del Camino Rojo en su discurso trato el tema: *"Y entender de qué se trata es esto de apoyarse en las medicinas en ceremonias, en grupos muy cuidados por el hombre medicina que tiene el conocimiento de cómo se usa. Es además en cantidades controladas, no es que vas y tomas todo lo que se te ocurra"* (Entrevista 11). La diferenciación que realizan entre drogas y el Santo Daime está fundada en el uso y las propiedades intrínsecas de la bebida.

Por un lado hablan de que su consumo es con fines espirituales y no recreativos, en ritualidad. Desde una perspectiva de la evolución del espíritu y el trabajo sobre uno mismo alejan a la ayahuasca de los usos más triviales de los psicoactivos. Y por otro lado, las características mismas de la bebida y sus efectos la diferencian de las "drogas" comunes, al tener propiedades medicinales, terapéuticas y de acción concreta sobre la conciencia no genera siquiera los mismos efectos.





## Conclusiones

Nuestro principal objetivo de trabajo fue estudiar los elementos constitutivos de la configuración identitaria daimista, con un énfasis final en el vínculo entre ésta y las lógicas de consumo actuales. La pretensión es amplia y para que todas estas cuestiones queden saldadas haremos una presentación de los objetivos específicos y sus respectivas reflexiones.

En primer lugar nos planteamos establecer las dimensiones, en base a los conceptos de Dubet (1989), que construyen la identidad del daimista. Un factor de integración que se traduce en el sentimiento de pertenencia que han desarrollado los fieles, fundado en la percepción de una ligazón de tipo espiritual con toda la comunidad del Daime.

El compromiso, como una identidad que tiene sentido en la convicción con ciertos valores y formas de actuar en consecuencia, y la acción estratégica como una hipótesis interpretativa por la cual los practicantes del Santo Daime fundamentan su identidad en la concreción de ciertos fines personales, como el aumento de la calidad de la vida diaria, y más espiritualmente obtener la *salvación*.

Su utilidad es clara según declaran los practicantes y podríamos estar hablando de una acción instrumental, como medio para un fin. Se espera recibir algo a cambio: " ... *trato de transmitirle a mis alumnos que hagan las cosas lo mejor posible, que trabajen que eso es una cosa del Santo Daime que te enseña que tenés que trabajar porque si vos no das nada, el universo no te devuelve nada, y cuanto más hagas más recibís*" (Entrevista 2).

Nos propusimos también identificar las principales significaciones que comparten los hermanos daimistas, las ideas que dan sentido a la doctrina. A lo que respondimos que tenían una forma dicotómica de entender el mundo, clasificando los comportamientos propios y ajenos según criterios morales sustentados en una cosmovisión particular.

A través de esos conceptos establecen su realidad y la forma de actuar en ella. Según Bourdieu las religiones detentan el poder de manipulación simbólica de la vida privada y luchan por la imposición de una cosmovisión, lo que implica las prácticas y conductas pero también las significaciones en que se fundamenta la acción de los fieles, los móviles. Por lo que nos adentramos en el terreno de los comportamientos cotidianos que declaran los fieles, dignos de todo buen daimista.

Entendiendo las configuraciones identitarias como composiciones complejas de elementos variados que se interrelacionan de forma particular para cada cosmovisión religiosa hemos establecido sus dimensiones, significaciones y prácticas que la sustentan, pero las configuraciones identitarias no se construyen en soledad, aisladas de las demás configuraciones y del contexto social general.

Así, el proceso de definición de lo propio va de la mano con el ambiente religioso en el que se encuentra el Santo Daime y con el medio social que lo comprende. En el primero de los casos recurrimos al concepto de campo de Pierre Bourdieu y tratamos de entender la forma en que construyen el alter religioso. Para el

segundo nos valemos de las lógicas de mercado que impregnan el campo religioso en general y al Santo Daime en particular.

Muchas de las nociones de conductas morales están basadas en la relación que los practicantes del culto establecen con "los otros". a partir de las evaluaciones morales que realizamos vemos y significamos lo que nos rodea. Y en el juego de la distinción con las otredades se definen las identidades propias. El mundo de las alteridades puede ser infinito pero existen algunas más significativas que otras. Los daimistas se distinguen de las personas que siguen los patrones de consumo y violencia de las sociedades actuales.

En su visión sobre el contexto social contemporáneo aparecen críticas negativas a los valores de la materialidad, la vida tradicional y los logros que plantea (casas, autos, buenos salarios). También el consumismo, que propicia una atomización de productos y creación de necesidades banales, habla de una crisis de valores y dejan claro que en estos principios los daimistas ya no encuentran un sentido de vida.

El Santo Daime, enmarcado en un campo religioso complejo. Se distingue de sus semejantes, las diversas opciones religiosas que se le presentan al fiel. Solo en Montevideo son más de cincuenta y cinco las instituciones religiosas que existen según el relevamiento realizado por Néstor Da Costa (2008). Por lo que Bourdieu define el campo religioso como "un tipo de mercado competitivo en el que se emplean y despliegan varios tipos de capital" y se lucha por la manipulación de las conductas privadas.

El capital que está en juego puede definirse como la disposición a articular con la máxima coherencia posible los principios doctrinales con la acción en la vida diaria. El razonamiento es el siguiente: cuanto una religión se acerque más a los mandatos divinos más venerada será. No solo sirve como un capital religioso para ordenar los elementos del exterior sino que es un criterio diferenciador para ordenar al interior de la doctrina. En esta misma lógica, cuanto más es la presencia de la guía divina en la vida del fiel más poder adquiere dentro del culto, más valorado es él y sus palabras, más cerca de Dios está.

Así, existe una amplia red de significados que se dirimen en un campo religioso cada vez más amplio y diverso. En los últimos años se ha hablado de un proceso de secularización basado en la *desclericalización* y la pérdida de influencia de las Iglesias tradicionales, pero lo cierto es que esta teoría ha solapado un proceso de aumento de las opciones religiosas en nuestro país, que presentan diversos formatos, ya que nos encontramos en una sociedad plural.

Son Berger y Luckmann (1997) los que hablan de la diversificación de las reservas de sentido y la pérdida de lo dado por supuesto. Excedidos de información, de opciones de vida, de patrones comportamiento alternativos, las posibilidades son infinitas y el individuo se ve obligado cada vez más a ejercer el rol de elector.

Lo que antes era una fe religiosa que se marcaba desde el nacimiento hasta la muerte hoy se presenta como una alternativa entre muchas otras. Las lógicas de mercado permean la construcción de identidades religiosas, es interesante como el lenguaje de marketing gana terreno en el campo religioso, cada vez más se utilizan las nociones de "preferencia religiosa".

Todas estas opciones, estas preferencias religiosas conforman un mercado, con unos ofertantes (instituciones espirituales y religiosas), consumidores o demandantes (fieles) y el producto ofrecido (estilos de vida, modos de comprender el mundo). En este nuevo mercado lo que se produce es un tipo específico de consumo, el de sentido subjetivo.

Este proceso de crecimiento de las opciones religiosas es un reflejo de la diversificación de las reservas de sentido que se le presentan al individuo. Pero a nivel general se ve plasmado en los miles de estilos de vida y las miles de conductas a las que dan lugar, en un medio social cada vez más violento, consumista e insatisfecho se refugian en las certezas religiosas para dar sentido “verdadero” a sus vidas, los fieles encuentran en la religión una guía para el día a día, significados y prácticas que los fundamentan.

En un mundo que cambia rápidamente, con una difundida cultura materialista y miles de opciones los daimistas se aferran a sus certezas religiosas que le brindan un suelo firme donde pisar, un refugio simbólico ante la caótica realidad. Ante lo efímero de las modas y el estrés diario proponen la verdad inalterable de la naturaleza y la tranquilidad de espíritu. Una cita muy ilustrativa “... *la verdad que si vos me preguntás qué es lo que te hace seguir estando, siento que cada vez estoy más en ese sentido huyendo y rehuyendo de todo lo que hay alrededor que no me gusta, que para mí es violento, eh... primitivo*” (Entrevista 12).

Este consumo de sentido subjetivo conlleva la construcción de un refugio, un lugar donde encontrar verdades inalterables que orientan en la diversidad actual, un lugar donde encontrar semejantes, y pedirle al Santo “Daime paz”. En conexión con la imagen que encabeza este trabajo, el Santo Daime es proporcionado por la Pacha Mama y a ella se recurre para construir la armonía daimista, naturaleza constituida por seres espirituales que poseen enseñanzas que se convierten en un refugio de paz.

Y en este sentido es que la ayahuasca tiene un papel protagónico, ya que es la principal encargada de mostrarle al daimista los “caminos” que ha de tomar en su vida cotidiana, esas certezas sobre las que se posan sus conductas privadas. En estos caminos a la espiritualidad la figura que brinda la paz es la misma ayahuasca consumida en ritualidad “*Mismo yendo a los trabajos de los 15 y los 30 ya cuando volvés al otro día al trabajo te da como una paz así*” (Entrevista 1).

Lo que convierte al Santo Daime en el producto más atractivo del culto, le brinda las herramientas de transformación necesarias para los procesos de estudio espiritual que lo conducirán a sus objetivos y la paz necesaria para poder vivir una vida bella y con tranquilidad. Mientras en las lógicas de felicidad material de la sociedad occidental se produce un consumo de “cosas”, en el camino de la espiritualidad la felicidad se alcanza mediante un consumo de sentido subjetivo.

Como toda lógica de mercado, dice Bourdieu (1971), exige la competencia y la necesidad de ofrecer un producto atractivo, a la medida de la necesidad. Y esto es particularmente cierto en el Santo Daime, donde existe la creencia de que la ayahuasca es una planta profesora que tiene para cada individuo la enseñanza que lo hará sanar, una *sanación personalizada*. Expresiones de los practicantes como “me siento satisfecho”.



la idea de beneficio, y el mismo comandante al momento de la toma de ayahuasca humoriza sobre el tema y dice "abrimos el despacho", como un almacén que abre sus puertas al consumo.

Pero, ¿cuál es el atractivo de la ayahuasca, el fundamento de su consumo? Es que el Santo Daime representa el aumento de la calidad de la vida diaria y de modo más general la *salvación del espíritu*. Y nos preguntamos qué relación existe entre esta forma de consumo y las identidades entendidas como un recurso para llevar adelante intereses particulares. Lo cierto es que la pertenencia al Santo Daime en general y el uso de ayahuasca en particular reditúan un beneficio para el fiel, siendo una herramienta que contribuye a mejorar la vida cotidiana y ofrece la posibilidad de *salvación*, asegurándose así la felicidad en esta vida y en la que viene después de la muerte.

Si bien cumple la misma función que cualquier otra religión, el medio para hacerlo "la ayahuasca" es uno de los elementos que los distingue fuertemente de los demás grupos religiosos y posee un gran potencial integrador. El que todos compartan la bebida en un ambiente de ritualidad, donde la toma persigue el mismo fin, entendiéndola como una herramienta sagrada para la sanación espiritual, hace de la ayahuasca un fuerte componente identitario. Pensemos además que es a partir de la bebida que surge y se erige el culto daimista, es su insignia y su razón de ser. Pero además, la toma de la bebida también supone un consumo de representaciones. Pensemos en el nombre que se le da, Santo Daime, no es solo una sustancia sino una *deidad líquida*. Que además posee consciencia, una capacidad que le permite identificar las respuestas necesarias para cada tipo particular de fiel, es una "planta profesora" aseguran.

Además de ser un atractivo, la bebida puede ser muy controversial hacia afuera y esta sabiduría de la planta de la que hablábamos sirve de argumento a algunos fieles para desligar la ayahuasca de lo que comúnmente llamamos "drogas". En este caso creo que vale la distinción, fundada en los usos y fines del consumo de uno y otro. El consumo de drogas está generalmente asociado al uso recreativo y a la adicción, pero en el Santo Daime el propósito de la toma de ayahuasca es espiritual, partir del autoconocimiento para lograr la evolución del espíritu. También la forma de consumo callejero de sustancias es diferente a la forma ritual que adopta en el daimismo.

Cada vez más las lógicas de consumo contemporáneas alcanzan lugares impensados, permean los ambientes más diversos, abarcando materia y espíritu. Como sabemos a los integrantes del Santo Daime no les resulta simpática esta asociación. Recordemos que en el diagnóstico daimista sobre la sociedad actual el consumo es significado de forma negativa, conduce a la frivolidad y el vaciamiento del espíritu. Sin embargo, aquí se plantean nuevas aristas desde donde analizar el fenómeno: el consumo de sentido subjetivo de la mano con el consumo de representaciones.

Este estudio nos habla de la penetración de las lógicas de consumo pero también nos acerca a los efectos que produce la diversidad cultural. En nuestro país la idea de una sociedad con poca influencia religiosa, de clase media, del país de las cercanías queda desmontada en cuanto se descubre la riqueza de las diversas opciones de vida que están presentes a nuestro alrededor.

Pluralidad que habla sobre una búsqueda de sentido subjetivo y de refugio simbólico que se basa justamente en la desorientación que generan tantas alternativas y valores diferentes. Estamos frente a nuevas maneras de vivir la religiosidad, que supone una transformación de las prácticas religiosas, los ideales que las fundamentan y los estilos de vida que proponen. Este estudio nos ayuda a conocer nuestro campo religioso pero más que otra cosa aquello que lo fundamenta y lo hace tan diverso.

## Bibliografía de referencia

- Apud, Ismael (2013) *Ceremonias de ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico*. Disponible en:  
[http://www.academia.edu/3727001/Ceremonias\\_de\\_Ayahuasca.\\_Entre\\_un\\_centro\\_hol%C3%ADstico\\_uruguayo\\_y\\_el\\_curanderismo\\_amaz%C3%B3nico\\_peruano](http://www.academia.edu/3727001/Ceremonias_de_Ayahuasca._Entre_un_centro_hol%C3%ADstico_uruguayo_y_el_curanderismo_amaz%C3%B3nico_peruano).
- Apud, Ismael y Scuro, Juan y Sánchez, Victor (2013) *Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en Uruguay*. Disponible en:  
[http://www.academia.edu/4927884/Las\\_tradiciones\\_de\\_Ayahuasca\\_su\\_eco\\_medi%C3%A1tico\\_y\\_social\\_en\\_el\\_Uruguay](http://www.academia.edu/4927884/Las_tradiciones_de_Ayahuasca_su_eco_medi%C3%A1tico_y_social_en_el_Uruguay).
- Bayce, Rafael y Eira, Gabriel y Fernández, Juan E. (1997) *Enteógenos. Las búsquedas de los estados alterados de consciencia*. Montevideo: Edición Multiplicidades.
- Bauman, Zygmunt (2005) *Identidad*. Madrid: Losada.
- Bauman, Zygmunt (2007) *Vida de consumo*. Buenos Aires: FCE.
- Batthyány, Karina y Cabrera, Mariana (coord.) (2011) *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Apuntes para un curso inicial*. Montevideo: Universidad de la República.
- Berger, Peter (1969) *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis*. Disponible en:  
<http://courseware.url.edu.gt/default.aspx>.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1999) *Modernidad, pluralismo y crisis*. México: Paidós.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Bizberg, Ilán (1989) *Individuo, identidad y sujeto*. Estudios sociológicos, vol VII, núm. 21.



- Bourdieu, Pierre (1971) *Génesis y estructura del campo religioso*. Paris: Centro de Estudios sociológicos.
- Bourdieu, Pierre (1982) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Bourdieu, Pierre (1996) *La disolución de lo religioso en Cosas dichas*. Buenos Aires: CINAP.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic (1992) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cogley, Jhon (1969) *La religión en una época secular*. Caracas: Monte A vila
- Da Costa, Néstor y Kerber, Guillermo y Miercs, Pablo (1996) *Creencias y Religiones. La religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*. Montevideo: Trilce.
- Da Costa, Néstor y Delecroix, Vincent y Dianteill, Erwan (orgs.) (2007) *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías conceptos y métodos en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH.
- Da Costa, Néstor (2002) *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de la República.
- Da Costa, Néstor, et al. (2008) *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*. Montevideo: Taurus/CLAEH.
- Das Neves MacRae, Edgard J. B. (1998) *Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- De La Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga Cristina (2005) *Mercado y religión contemporánea*. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901801>.
- De Certeau, Michel (1996) *La invención de lo cotidiano*. Disponible en: <http://www.minipimer.tv/txt/30sept/De%20Certeau.%20Michel%20La%20Invencion%20de%20Lo%20Cotidiano.%201%20Artes%20de%20Hacer.pdf>

- Dubet, Francois (1989) De la sociología de la identidad a la sociología del *sujeto*. Estudios sociológicos, setiembre-diciembre, VII (21), pp 519-545.
- Durkheim, Emile (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, Juan (2002) *Ayahuasca: la liana de los sueños*. Montevideo: Editorial Nordon.
- Filardo, Verónica (coord.) (2005) *Religiones alternativas en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República. Facultad de Ciencias Sociales.
- Frenopoulo, Christian (2011) *Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias*. Montevideo: Revista Trama.
- García Canclini, Néstor (1999) *La Globalización imaginada*. México D.F: Paidós.
- Giménez, Gilberto (1996) *Identidades religiosas y sociales en México*. México D.F: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Geertz, Clifford (1988) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1997) *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Giddens, Anthony (1990) *Consecuencias de la modernidad*. Barcelona: Alianza.
- Giddens, Anthony (1994) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Guigou, Nicolás (2010) *Comunicación, antropología y memoria. Los estilos de creencia en la alta modernidad*. Montevideo: LICCOM. CSIC. UDELAR. NORDAN.
- Hervieu-Leger, Daniele (1987) *¿Vers un nouveau christianisme?* París: Ed. Du Cerf.
- Hegel, George (1981) *El concepto de religión*. Madrid: FCE.

- Jameson, Frederic (1996) *Teoría de la postmodernidad*. Barcelona: Trotta.
- Labate, Beatriz (2001) *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo*. Disponible en: <http://uniaoestrelaguias.com.br/textos/Tespan.pdf>.
- Labate, Beatriz y Araújo, Wladimir (orgs.) (2002) *O uso Ritual da Ayahuasca*. Sao Paulo: Fapesp.
- Levy- Strauss, Claude (1988) *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- Parker Gumucio, Cristián (2005) *¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente*. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30804102>.
- Pizarro, Narciso (1979) "La Sociología de la Acción de Alain Touraine". En Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, ISSN 0210-5233, Nº 5.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry (2007) *Sociología Cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México: Editorial Trillas.
- Scuro, Juan (2012) *Etnografiando, escribiendo e imaginando*. Disponible en: [http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/shs/Anuario\\_Antropologia\\_2012/08\\_Scuro.pdf](http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/shs/Anuario_Antropologia_2012/08_Scuro.pdf).
- Touraine, Alain (1984) *El regreso del actor*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Vasilachis, Irene (coord.) (2006) *Estrategia de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, Max (2005) *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo.