



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

DICTADOS DEL ASTRAL

De la oralidad del icaro precolombino ayahuasquero
a la escritura femenina del himno del Santo Daime.

Tesis para optar al grado de magíster en Estudios Culturales y de Género

Jaime Lepé Delgado

Profesora Guía
Margarita Iglesias Saldaña

Santiago de Chile 2017

“DICTADOS DEL ASTRAL”

**De la oralidad del icaro ayahuasquero precolombino
a la escritura femenina del himno daimista**

Resumen

El Icaro es una melodía de tradición oral sin data, cantada o silbada por el “chamán” amazónico en sus rituales de sanación psico-física. Paralelamente el Santo Daime, una realigión sincrética, comparte con los pueblos originarios el territorio y el bebedizo de variados nombres en la vastedad de la cuenca, reconocido como Ayahuasca, decocción tradicional usada como sacramento para fines rituales y de culto; fundamento cultural a la vez que conocimiento farmacopeo, usada desde milenios por los vegetalistas, con fines medicinales y sus tecnologías del trance.

El Santo Daime inicia su desarrollo en los años 30 en un contexto rural, en el estado de Acre, Amazonía brasileña fronteriza a Perú y Bolivia. Su epicentro social, cultural y espiritual gravita en torno a la tradición del ayahuasca, bebida enteógena de composición psicoactiva, que soslaya las fronteras geopolíticas de los países que comparten esta manifestación cultural viva, estimada conservadoramente, en un lapso de 3.000 a 5.000 años de uso continuo; durante el cual este saber chamánico se ha desplazado, tanto en comunidades indígenas como mestizas, promulgando identidad y pertenencia.

En el Santo Daime se canaliza y prescribe conocimiento por intermedio de himnos de transmisión oral y escrita; directrices, fundamentos religiosos y códigos éticos que cimientan su doctrina, cánticos que asumen características sanadoras similares al Icaro indígena. Estas textualidades sonoras, punto axial de la liturgia daimista y del ritual del psiconauta indígena, son captadas por los adeptos más avezados durante el trance de la bebida sacramental, también en sueños y estados ordinarios de conciencia; representan un patrimonio intangible, lingüístico y espiritual de gran valor para el estudio de las manifestaciones culturales que emanan de este misterioso saber herbolario y espiritual amazónico

Palabras clave

Ayahuasca, chamanismo, icaro, oralidad, género, amazonas, teología feminista.

Dedicatoria:

*Agradeço e dedico às advocações tradicionais da Mãe Divina, à sempre Virgem
María, à Rainha da Floresta, Yoga Devi, “e à minha Mãe que me trouxe en materia”
Clara Delgado de Lepé, y a mi padre Raúl Hernán Lepé.*

A mestre Irineu y la casa de Sebastián Mota. quien me abrió la puerta del Santo Daime. A los *padrinhos*, a las mujeres que transcriben vitácoras de memoria daimista, una cultura viva y por la vida. A Ceu do Prata, que ya no existe, pero donde dí mis primeros pasos en esta línea. A los hermanos y hermanas de la caminada. A cada uno a quienes despaché un vaso de Santo Daime, vaya, después de largos años, este estudio como tributo y homenaje.

Agradecimientos

A amigas y amigos que me instaron a finalizar.

A Juan E. Díaz e Inés Morrone por asesorías de traducción.

A Florencia Doray por su ayuda en edición.

A Ana Luisa Nuñez y Miryam Alarcón de Escuela de Posgrado
por la inestimable ayuda.

“*Minha mãe, minha rainha foi ela que me ensinou, para mim ser jardineiro no jardim de belas flores*”¹

Alguna vez en un fuerte trance allá en la casa de Lavalleja, desde la fila ceremonial, escuché ese nombre que no oía por más de una década, *Virgen María*; a la velocidad del pensamiento desde el centro geográfico de Bs As, quedé montado sobre el muro del río Mapocho en Stgo. de Chile; desde el Parque Forestal, a la vuelta de mi casa, lejano en el tiempo, distante en kms. y años de ausencia; observo la grávida Virgen de la Concepción posada ingrávida sobre la cumbre del cerro San Cristóbal.

En rítmico paso ritual, a unas cuantas cuabras del Obelisco, torné mi vista hacia la Dama Blanca y se me mostró a mi madre conmigo, subiéndolo ese cerro en algún 8 de Diciembre de mi infancia. La misma fecha que festejamos al momento en Cielo del Plata, la iglesia fundacional del Santo Daime en Argentina (1989).

Durante mi estadía prenatal mi madre sufrió varios episodios de pérdida. Luego de una hija muerta al día de nacer, prometió a la Virgen de la Concepción que si su bebé vivía, cada 8 de Diciembre, hasta tomar su primera comunión, lo llevaría vestido de blanco hasta su santuario en la cumbre. Siendo ya grande, me contaron mi madre y otros presentes, que entre el tercer y quinto año de la manda, después de cumplida, descendimos a un restaurant que existía en la terraza donde termina el funicular; le dije a mamá que tenía un invitado y no deje a nadie comenzar su almuerzo hasta que llegó:
_Ven. Siéntate Virgencita (durante el almuerzo sigo en animada plática con ella).
_Come Virgencita, come.

Justo en la víspera, los 7 de diciembre, en la iglesia cambiamos nuestro uniforme ritual azul por la *farda branca*, de fiesta; celebramos el día de nuestra Patrona y *Rainha*, La Virgen de la Concepción, quien encomendó la medicina del Santo Daime a Mestre Irineu.

En aquella ceremonia, contemplé entera y con decorados, aquella narrativa pastoril (o esa suerte de auto-hagiografía de mester de clerecía posmoderna) desde su vamos intrauterino, embrión al que antes de nacer su madre ya tenía ofrecida y encomendada su vida a esa advocación mariana. A la vuelta de la esquina, aquella virgen de yeso que domina desde lo alto, la ciudad de Santiago, me salía a encontrar en el astral, como síntesis

¹ “O CURUZEIRO”. 79. Mestre Irineu

de mis sondeos psiquedélicos y vagabundeos varios por esoterismos de occidente y oriente. Comenzaba a comprender cómo había llegado hasta ahí.

Recuerdo mis primeras ceremonias, me escabullía y trepaba a fumar por los techos, luego volvía y al ver alguna foto de padrino Sebatían de larga barba blanca y sombrero de paja, en punta, imaginaba al Don Juan de Castaneda con ese rostro. No entendía nada de todo eso y estar siempre en movimiento y no contemplativo, no era lo mío; la escena con todos uniformados de azul evocaba mi estricta disciplina estudiantil del Cambridge College. Me reía solo! _cuando podía reírme. Tanto canto y baile, me recordaba a los cantos que se toman las plazas. Fue tremendo estrés cultural retomar el panteón cristiano y que el portugués, así de pronto, *virara lingua sagrada*, a nivel sánscrito o zenzar; me parecía casi una herejía, pero el objetivo eran los recursos de sanación, aprender en los Jardines de la Diosa y aprehender el alka seltzer de ese sincretismo.

Imagino que para Néstor, esto debió ser recobrar el candor de la niñez feliz, como subir a una calesita en medio de Parque Lezama. Mientras su mente gira y gira en un carrusel psiquedélico desde la rígida fila del bailado, visualiza tras un viejo árbol a Alejandra en última cita con Fernando²; con sus circunloquios de giros neobarrosos quizás en un yiro, cayó al caleidoscopio de una nueva información neuronal _lo digo por Aguas Aéreas³. Dedico este texto y agradezco a Néstor Perlongher, por invitarme a la iglesia de Pedro en Sao Paulo. Esa primera vez, no me produjeron absolutamente nada aquellos enormes vasos de la pócima, que no concluía jamás. Al tercero, Pedro me pregunta: ¿Esta mirando? _No. ¿Quer tomar mais? _No.

Nos fuimos caminando con Mónica Giraldez, hermana de varias iniciaciones y compañera de facultad con Néstor. Pese a cierta decepción de la experiencia que riendo calificamos inocua, en el tiempo nos veo sospechosamente animados. Al momento, pensé que como muestra gratis estaba bien y que para conocer la mítica ayahuasca, debería ir hasta su lugar original, tal como peregriné por otros enteógenos consultados en el pasado. Nunca imaginaría que para el próximo equinoccio, ya no sería necesario ir hasta el Amazonas para su encuentro, porque la medicina ancestral llegó a pocas puertas de mi casa en Buenos Aires en un momento crucial de salud, desahuciada. De ella, únicamente sabía que era muy poderosa...

Dedico estas interrelaciones de winca inexperto a ese linaje de sabiduría arcaica que

² Personajes de *Sobre Héroes y Tumbas*. Sábato, Ernesto (1961) Bs. As. Compañía General Fabril Editora

³ Último libro de Perlongher en el que plasma sus vivencias con el Daime (ayahuasca).

después de milenios de incólume maestría, tiene mucho a enseñar, aún a quienes estamos tan lejos de los contextos culturales para decodificar la in-formación que imprime en cada cual y en nuestro particular idioma.

Mucho material queda fuera por espacio y tiempo, pero ya debe soltarme esta tesis que me *aparelhei*. Deseo inspire a otros, para bifurcar y profundizar en los estudios que apenas enuncio y, desde disciplinas diversas, abordar la desconocida farmacopea amazónica de yerbateros y vegetalistas, de aplicaciones médicas y sociales insospechadas.

Jaime Lepé 2017.

INDICE

INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

1.1	Introducción.....	1
1.2	Problematización.....	5
1.3	Preguntas de investigación	7
1.3	Objetivo general.....	8
1.4	Objetivos particulares.....	8
1.5	Metodología	8
1.6	Justificación.....	10

MARCO TEÓRICO 12

CAPÍTULO I. AYAHUASCA, VEGETALISTAS Y LA CONCIENCIA 12

2.1.0.0	Ayahuasca.	12
2.2.0.0	El Chamán, Taita, Vegetalista, Curandero ¿o chamanismos?	12
2.2.1.0	Deconstrucción de un sujeto antropológico devaluado	20
2.2.2.0	La Etnopsiquiatría y un sujeto cultural patológico, el Chamán	23
2.2.3.0	George Devereux	25
2.2.4.0	Desórdenes sagrados o chamánicos.....	27
2.3.0.0	Fisiología de los estados alterados de conciencia	31
2.3.1.0	¿Qué es la Teoría la Información Psiquedélica (PIT)	31
2.3.2.0	El valor de la información Psiquedélica.....	35
2.3.2.1	Ingestión	38
2.3.2.2	Transmisión interna.....	39
2.3.2.3	Integración interna.	39
2.3.2.4	Transmisión cultural.....	40
2.3.2.5	Integración Cultural.....	40
2.3.3.0	Proceso de la Información Psiquedélica	41
2.3.4.0	El Modelo de Interrupción de Control de la Acción Psiquedélica.....	42
2.3.4.1	Percepción, de abajo hacia arriba. Control, de arriba hacia abajo.....	42
2.3.4.2	Restricción, Control e Inhibición de Retroalimentación.....	42
2.3.4.3	Interrupción del control, modelo de acción psiquedélica. (Sinestias).....	43
2.3.4.4	Interrupción del control y chamanismo en la era de la razón.....	44
2.3.5.0	La Conciencia	45

2.3.5.1	Percepción.....	45
2.3.5.2	Reconocimiento.....	46
2.3.5.3	Memoria.....	46
2.3.5.4	Recordar	46
2.3.5.5	Comportamiento.....	47
2.3.5.6	Propiedades de funcionamiento de la conciencia	47
2.3.5.7	Coherencia modular.....	47
2.3.5.8	Estabilidad lineal.....	47
2.3.5.9	Control de retroalimentación.....	48
2.3.5.10	Adaptabilidad.....	48
2.3.5.11	Conciencia de sí mismo.....	48
2.3.5.12	El sueño y la conciencia modular	48
2.3.5.13	La conciencia psicodélica.....	49
2.3.6.0	Límites de la percepción humana	51
2.3.6.1	Sueño, imaginación, psicosis, alucinaciones.....	53
2.3.6.2	Los límites de la conciencia expandida	54
2.3.7.0	La conciencia no lineal.....	56
2.3.8.0	Alucinaciones. La alucinación entóptica.....	56
2.3.8.1	Las alucinaciones eidéticas.....	57
2.3.8.2	La Alucinación errática.....	58
2.3.8.3	Neuroplasticidad psicodélica.....	58
2.3.9.0	Una visión general de Chamanismo Físico.....	59
2.3.9.1	Reputación chamánica y plasticidad expectante	60
2.3.9.2	Voces espirituales, canciones chamánicas rítmicas, y atractores extraños ...	61
2.3.9.3	Transiciones de amplitud y ADSR de interrupción de la conducción.....	62
2.3.9.4	Autómatas celulares y la impresión del fractal.....	63
2.3.9.5	Impresión de memoria lineal v/s no lineal.....	64
2.3.9.6	Compresión chamánica de la información.....	65
	CAPÍTULO II. EL ICARO	66
3.0.0.0	El Icaro, ciencia sagrada tradicional	66
3.1.0.0	El Icaro, un acto de habla.....	70
3.2.0.0	Tipos de Icaros. Kené.....	75

3.2.1.0	Melodía.....	76
3.2.2.0	Ritmo.....	77
3.2.3.0	Parámetros expresivos.....	77
3.3.0.0	Mnemotecnias. Rapsodas amazónicas	78
CAPÍTULO III. EL SANTO DAIME		79
4.0.0.0	Cronotopía del Santo Daime	79
4.1.0.0	Raimundo Irieneu Serra	81
4.2.0.0	La Iniciación	83
4.3.0.0	La Palabra Perdida	87
4.4.0.0	El lenguaje de los pájaros	91
4.5.0.0	La ciencia de las letras	93
4.5.1.0	La primera categoría: las letras mentales.....	93
4.5.2.0	La segunda categoría: las letras pronunciadas	94
4.5.3.0	La tercera categoría: las letras escritas	95
4.5.4.0	Las otras cinco categorías de letras.....	95
4.6.0.0	Carmina, canto, encantamiento	99
4.7.0.0	Mestre Irineu	100
4.8.0.0	Sebastião Mota de Melo. Padrinho Sebastião	103
4.9.0.0	Tópico del topos utópico	107
4.9.1.0	De locus amoenus a locus horribilis.....	109
4.9.2.0	Mapiá, topos de una heterotopía psicotrópica.....	111
4.10.0.0	Liturgia daimista	118
4.10.1.0	El aparelho.....	120
4.10.2.0	Himnos, dictados del astral.....	123
CAPÍTULO IV. MUJER, SANTO DAIME Y PATRIARCADO		128
5.0.0.0	La mujer de la amazonía brasileña	128
5.1.0.0	Representaciones postmetafísicas del sujeto	131
5.2.0.0	Teología Feminista	133
5.3.0.0	Espacios daimistas femeninos	137
5.4.0.0	Textos Textiles. Entramados textuales femeninos	138
CONCLUSIONES		145
BIBLIOGRAFÍA		155

PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

1. Presentación

La región amazónica es un bastión para el mantenimiento del equilibrio climático global, espacio primordial para la conservación y uso de su diversidad biológica y cultural, de conocimientos tradicionales que han surgido de distintas etnias y migraciones en un cruce cultural milenario acreditado desde el paleolítico, pasando por su descubrimiento para occidente por Pinzón (1540) y Orellana (1541), las diversas conquistas europeas hasta la colonia y la modernidad. Desde la Fiebre del Caucho estos conocimientos y recursos están amenazados por los Estados que le incluyen en su territorio político. Con la explotación agropecuaria y minera, más el trazado de la Transamazónica (4.977 kms.) la deforestación está instalada hace décadas y sus máquinas portan entre otras miserias, la aculturación y desaparición de los pueblos indígenas con sus lenguas, más un saber etnobotánico que reconoce más de 1.600 plantas de uso medicinal; su otredad cultural.

El mundo de la selva es la vigencia de la tradición milenaria, el resguardo de la memoria y su vivencia concreta en cada acto, en cada palabra, en cada ritual; con sus 300 lenguas habladas aún a finales del siglo XX _con una tendencia lingüística denominada “pan-amazónica”_ y una veintena de familias distintas, entre las cuales no hay evidencia probada de relación filogenética, lo que sugiere una diversidad lingüística que se remonta a milenios, como demuestra el abrigo Santa Elina (Mato Grosso) dando cuenta de actividad humana en la transición Pleistoceno-Holoceno.

En el área de mayor afloramiento de rocas precámbricas de América del Sur, Brasil y Guayanas, el bioma de la Amazonía, asentado sobre escudos cristalinos cuyas rocas datan desde 2.500 millones de años; circulan saberes no cartesianos, pero válidos y valiosos. Los indígenas de la región cuentan 12.000 años de observación del medioambiente.

En este contexto surge el más misterioso de esos saberes ancestrales, la Ayahuasca, considerada Planta Maestra, Medicina por quienes trabajan con ella con fines rituales (tradicionales o híbridos), este enteógeno⁴, para muchos el último escalón en el apren

⁴ *Enteógeno* es un término acuñado por el helenista Carl A. P. Ruck, el micólogo R. G. Wasson y el botánico J. Otten (*Journal of Psychedelic Drugs* Vol. II, N° 1 y 2. 1979) derivado de las voces griegas *éntheos* "(que tiene a un) dios dentro", "inspirado por los dioses" y *génos* "origen, tiempo de nacimiento". Semánticamente "genos" concierne al verbo *gígnomai* "llegar a ser"; por lo que debiéramos entender *enteógeno* como la posibilidad de ser inspirado por un dios y al "(re)nacimiento" que entraña esa experiencia.

dizaje que supone el uso de las plantas psicotrópicas. Ha sido satanizada por quienes ignoran qué es, sea por preconceptos, miedos o por el abuso de quienes buscan usar su poder con fines personales _reductivamente, todo fin es personal_ para acrecentamiento del ego y/o manipulación de conciencias. En las últimas décadas viene suscitando un creciente interés entre occidentales, sin distinciones etarias ni de género, tanto en la esfera privada como pública, en líneas investigativas que abarcan campos como la psicoterapia, ciencias químicas y médicas, la sociología, la antropología; hasta la musicología, literatura y arte; manifestaciones del universo cultural que emana la Ayahuasca. Esta seducción, de acelerado ritmo desde fines del s. XX, podría considerarse la consecuencia de un proceso iniciado en los 50 y 60 con un renovado interés por el uso de psicotrópicos, la búsqueda de la conciencia acrecentada, el nacimiento de la psicología transpersonal y terapias como las de Grof con LSD.

Muchos de estos gurús de la psicología transpersonal y métodos terapéuticos transdisciplinarios, hacen uso de las propiedades sanadoras que ha demostrado la ayahuasca para la cura de traumas, fobias, depresión post-traumática, en rehabilitación de abuso de drogas y alcoholismo. Otros psiconautas¹, por propia voluntad y búsqueda personal, han buscado la señalética hacia el conocimiento profundo de su ser en las revelaciones de esta planta maestra, la abuela Ayahuasca; como en décadas pasadas, estos mismos u otros, lo hicieron con el LSD y otras sustancias psicoactivas, naturales o químicas.

Así, en tanto el conocimiento literario y teórico sobre los tránsitos y destinos en los estados alterados se ha masificado, el contingente ha aumentado exponencialmente y el escenario de las grandes urbes y el modo lúdico _por qué no, superficial, se ha modificado en pos de ambientes más naturales, espirituales, étnicos o religiosos; con una morfología ceremonial y mayor respeto sacro. Para unos y otros los contextos de acceso a la ayahuasca son las culturas indígenas de América del Sur, las religiones sincréticas de orientación cristiana surgidas en Brasil, y lo que se ha llamado el neo-chamanismo con ceremonias que están teniendo lugar en muchos países occidentales o que atiende un turismo psicotrópico en alza, en escenarios andinos o amazónicos.

A partir del cambio de siglo, comienza un proceso de expansión de la ayahuasca y se visibiliza, aunque sea en circuitos más o menos cerrados, una oferta y demanda por su ingesta. Tan responsables de su internacionalización, iniciada discretamente años antes,

¹ Del griego ψυχή (psychē "mente") y ναύτης (naútēs "marinero / navegante") –un navegante de la mente.

fueron las dos religiones más importantes que en Brasil usan el brebaje como sacramento, el Santo Daime y la Unión del Vegetal, como el turismo chamanista proveniente de Europa o Estados Unidos para conocer el alucinógeno que habían popularizado los escritores norteamericanos William Burroughs y Allen Ginsberg en *Las Cartas de Yagé* (1963). El *guru trip* que llevo a la contracultura occidental en los 70s a Oriente, fue trastocado en el *chaman trip* de 2000, hacia los puntos activos de las medicinas nativas sagradas, fundamentalmente México y Amazonas.

En el sur latinoamericano a fines de la década de los 80s viajeros que conocieron la ayahuasca en Brasil con la religión del Santo Daime, cruzaban las fronteras de regreso con el brebaje y su doctrina hacia Argentina y Chile. Desde los tempranos 90 una sucinta agrupación ya mantenía una intermitente presencia en Chile, en Argentina se asentó sólidamente en las afueras de Bs. As. Un grupo estable de más de 30 miembros con capacidad logística y de infraestructura para recibir una doble cantidad de visitantes.

A principios del nuevo siglo, comienza el arribo de curanderos o “taitas yageceros²” a Chile, traídos por y para chilenos de un espectro socioeconómico acomodado; una oferta de sesiones chamánicas para neófitos o seguidores en busca de terapia, guía o simplemente atendiendo un afán experimental con el novedoso psicotrópico. Una alternativa menos soft del mercado de espiritualidad new age o las terapias transpersonales.

Los motivos podían ser variopintos, además de personales, teniendo el contacto y la capacidad de pago de la sesión, se accedía a la sustancia como cualquier psiconauta a una propuesta exenta de cualquier tensión formal contra los paradigmas personales de creencias, fuese aquel, místico, racionalista o ateo; se le recibía en un formato cómodo, de narrativa más cercana a la ficcionada por Carlos Castañeda desde los psicodélicos 60, con un ceremonial en el cual el participante experimenta en un estado pasivo, dejándose llevar por el taita y los efectos de la bebida; sin los compromisos formales y doctrinarios que involucran a un acólito de cualquier culto como en el del Santo Daime.

En Chile, la bebida ni era tan novedosa, tomando en cuenta que Claudio Naranjo ya a mediados de los 60, en el Centro de Estudios en Antropología Médica CEAM, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, fundado en 1959 por Franz Hoffman; realizara las primeras experimentaciones científicas con el beneplácito del rector Juan Gómez Millas.

² Yagé es uno de los nombres que circulan en la selva para la Ayahuasca, según la etnia.

Fue en el 2013 cuando el bebedizo ancestral se desgarró del firmamento psiconáutico privado, precipitado a lo público y expuesto por la opinión ignorante de los mass media en titulares de crónica roja, con la denuncia de inmolación de un nonato a manos de su padre, líder de una secta apocalíptica de jóvenes que realizaban oscuras ceremonias con ayahuasca en la zona central de Chile.

1.2. Problematización

No es la intención, una historiografía del devenir diacrónico de la ayahuasca en Chile desde Naranjo al presente, ni en esta investigación ahondaremos en una óptica filosófica ni psicológica, del porqué del uso de psicotrópicos que acompañan a la humanidad desde el neolítico; centraremos el interés en el contexto cultural en que está inmersa particularmente la ayahuasca, en el uso por originarios, mestizos y blancos. Los datos recabados, no pretenden consignar un corpus apologético, sino cumplir una función expositiva en pos de la especificidad de nuestro estudio: los canticos interpretados en ceremonias ayahuasqueras tradicionales o híbridas, fundamentales para ambas, como señalética en la auscultación profunda del sujeto sobre sí a la luz del enteógeno; ejercicio al que en algún trecho puede sentirse confundido de cara a lo que observa o enfrentado a niveles de abstracción intraducibles o indecodificables. Para tales casos de turbulencia o pasajes oscuros del viaje interior, los cantos actúan funcionalmente como psicopómpo (*psychopompós*: *psyche* "alma", *pompós* "el que guía o conduce"). En el viaje arquetípico de *la sogá de los muertos*, sus icaros o himnos, fungen de sortilegios, fórmulas y rituales para transitar en el más allá, como en el egipcio "*Libro para salir a la Luz del día*" más conocido como *El Libro de los muertos*, un conocimiento secreto de iniciados en doctrinas místicas, de función similar al compendio "*Liberación a través de la audición*" (*Libro Tibetano de los Muertos*). Análogamente, las melodías de la ayahuasca son sondas en el espacio psíquico, lianas o guías a las que asirse, para emerger de cualquier pozo o limbo donde la psiquis quede prendida (o apagada).

Dichos textos orientales, remiten a la oralidad, tal como los icaros de la cosmovisión chamánica amazónica; sus enunciados se actualizan performativamente al momento de ser recitados, o cantados; vale decir, tras estos, hay una voz, una lengua, una visión de mundo, un sujeto de la enunciación.

Como se ha consignado, a partir del tercer milenio en distintos puntos del orbe como también en Chile, se incrementan las ceremonias ayahuasqueras, neo-chamánicas de estilo indígena, sean Pymes personales, o la española Ayahuasca Internacional, que lleva el brebaje a distintos países *hasta la puerta de tu casa*. En el contexto neo-chamánico, la ingesta tiene lugar dentro de una narrativa ritual en el cual hay un oficiante que despacha la bebida y guía la sesión, mientras los participantes se distienden para entregarse a la experiencia. En el formato chamánico el curandero realiza una serie de movimientos energéticos sobre los cuerpos, acompañados de cantos o silbidos llamados Icaros, con ellos se comunica con el mundo de los espíritus y ejerce sus poderes. Mediante estas sonoridades el chamán guía el trance del neófito con una poderosa vibración sanadora, análoga al mantram hindú, la cual tiene un poder tranquilizante, transmutadora de turbulencias que afecten su viaje. El conocimiento y uso de la música, en especial el canto y toque del tambor como elementos curativos son parte del acerbo chamánico en cualquier latitud del globo.

Pese a varias diferencias que presentan el chamanismo indígena y mestizo con el Santo Daime, el punto de interpolación _además de manifestaciones como la música, la danza y los cantos_ es la Ayahuasca, la liana enredadera de lo sagrado y lo profano, la fuente libre de la espiritualidad de las etnias precolombinas, enredada al cristianismo invasor. La liana que lía la tierra con el cielo, la liana de los muertos por donde el alma se desliza en ascensos y descensos por cielos e infiernos.

El Santo Daime, además de sincretizar las religiones que imbrica, repite esa característica entre lo religioso y lo chamánico, sistemas entendidos como opuestos en tanto modos de enfrentar y vivir la búsqueda y conexión con lo sagrado. La complementariedad o fusión, se intersecta en la ayahuasca como sacramento, sumada, la humana necesidad de recursos de disímiles aspectos: fe, sistema de creencias al cual asirse, pertenencia gregaria, dudas metafísicas, que no sabe de diferencias lingüísticas, raciales o dogmáticas, la liana (simbólicamente) es el punto axial que engarza dimensiones y visiones de mundo, y el Santo Daime presenta en su ritual y discurso, elementos explícitos de la religión católica e implícitamente contiene elementos chamánicos, oriundos del propio espacio de su desarrollo, comenzando por la misma tradición de la bebida; lo que nos pone en frente de lo que para el catolicismo apostólico romano, sería una perfecta herejía, palabra que durante el siglo XX, no fue una apenas una metáfora de resonancias

medievalistas o una hipérbole sensacionalista inserta en un artículo apologético; mientras el brebaje se mantuvo como folklore o tradiciones reservadas a la zona nativa, no hubo problema; el conflicto se inicia al traspasarse _vía los trabajadores del caucho_ al segmento de población brasileña al que el estado podía controlar; habitantes de descendencia afro, mestizos y blancos. El uso de la ayahuasca tiene un historial complicado con el Estado de Brasil en el decurso del siglo pasado; interpelado por varias de sus instituciones y por una mirada competitiva y descalificadora desde la Iglesia. Durante el XXI, esto se ha traspalado a países con presencia de grupos daimistas

En este punto estamos en condiciones de establecer una mirada crítica frente a lo que podría entenderse como apropiación³ de parte de occidentales diletantes de sectores alternativos que con motivaciones diversas despachan o consumen plantas maestras, ignorantes y/o irrespetuosos de sus elementos culturales tradicionales; universo en el cual también se hace necesario incluir a impostores, o impostados de rasgos autóctonos con tres plumas en la cabeza. Apropiación irreflexiva o usurpación cultural de un elemento milenario y sagrado para el mundo amazónico, actitud de la cual se desprenden una diversidad de consecuencias que revisten peligros no menores en esferas distintas de la existencia para ambos implicados, originarios embaucadores y curiosos temerarios. En el estado actual de la situación quizá la balanza se incline mayormente negativa hacia los occidentales, quienes de no consumir ayahuasca en el espacio original, deben lidiar con los aspectos legales de sus propios países, para su importación y uso.

Luego de sortear la situación legislativa de normas internacionales del tránsito y uso del psicotrópico, hay aspectos no menos importantes a cuestionar, bajo qué métodos y seguridad tanto médica como psicológica se distribuye y se toma ayahuasca; por cierto, nadie ha muerto por tomar ayahuasca exclusivamente, más bien muchos enfermos psíquicos o físicos, han conseguido (re)afirmarse y (re)formarse para la vida, pero ante psicoactivos tan potentes, siempre cabe la posibilidad que algún individuo genere un hiato existencial y su personalidad sufra descompensaciones psíquicas; esto, sin el seguimiento y acompañamiento necesario, lo cual se hace más plausible si la experiencia no se efectúa con el facilitador y condiciones idóneas. La ayahuasca no es un psicotrópico recreativo.

³ Palabra un tanto inadecuada al caso, ya que por más uso y abuso, el occidental raramente podrá aprehender los misterios insospechados, no cuantificables ni evidentes, que puedan existir debajo (o sobre...) este dispositivo de curación y conciencia acrecentada.

En estos últimos diez años, paralelas a tensiones y reticencias de la autoridad _tanto en países donde la ayahuasca ha sido interceptada, como en naciones donde se ha garantizado su uso ritual_ se han elaborado distintas pesquisas químicas, neurológicas y psiquiátricas (sobre todo en USA) que han arrojado resultados benéficos para tratamientos de patologías mentales, depresión; neurológicas; alzheimer y parkinson, entre otras dolencias. Frente a las incursiones de la epistemología occidental, cabe preguntarse cuál sería el escenario lícito, y bajo qué paradigma, para el uso de ayahuasca ¿terapéutico, médico, analítico, chamánico, religioso, colectivo o personal?

En este estudio, de clara orientación humanista, las adyacencias científicas sólo contribuyen como datos que tributan a una comprensión transdisciplinar sobre la bebida y sus efectos; nuestra investigación etnológica sobre la producción cultural de grupos humanos de origen y tiempos distintos, pero en un topos compartido; implica diversas disciplinas de las ciencias sociales, historia, semiología, antropología, lingüística psicología y teoría literaria.

1.3 Preguntas de investigación

Ante estos antecedentes expuestos surgen interrogantes como: ¿Nos enfrentamos a un choque o encuentro de culturas? ¿Las nuevas formas de uso del Ayahuasca no tradicionales o neo chamanismos, responde a una interculturalidad o aculturación? ¿El sincretismo implica una aculturación colonizadora por las culturas dominantes. Un robo de la voz? Dicho de otra manera en este caso particular y como pregunta axial: ¿Hay en el Santo Daime un gesto colonizador, propio del cristianismo, o una usurpación del saber y espiritualidad pre-hispánica? Y en este cruce intercultural, que en su superficie pública, discusiones y negociación, generalmente es cosa de varones, pero pemea e impacta sexos y géneros, sin distinción ¿cuál es el rol y el espacio de la mujer? Como institución religiosa, de raíz y semiótica judeo-cristiana entre los componentes de su sincretismo ¿propicia el Santo Daime, un escenario, simbólico o de facto, patriarcal? ¿En la sociedad daimista, se reproducen prácticas machistas?

La hipótesis central de este estudio postula al himno daimista como consecuencia literaria y musical del cruce del icaro amazónico con aspectos culturales y religiosos del canon cristiano-occidental, sumado el sistema ecléctico de creencias de raigambre afro; unificados los tres en el Santo Daime por Irineu Serra, su fundador; e ilustrado acá, por un corpus de himnos recibidos por mujeres amazonenses y latinoamericanas.

1.3 Objetivo general

Determinar una conexión temporal que sea indicador de continuidad o asimilación entre icaro e himno, o detectar el hiato que los evidencie como manifestaciones culturales distintas; estableciendo mediante la visión de género, desde dónde y hacia dónde, el cuerpo femenino presta su propio universo simbólico, contribuyendo como puente biológico, psíquico y social, para ese rescate, que trasciende la naturaleza músico-lingüística de aquellas producciones.

1.4 Objetivos particulares

- Definir la ayahuasca en sus diferentes dimensiones.
- Reconocer la naturaleza lingüística-musical del Icaro. Contextualizarlo como enunciado performativo, algo que está sucediendo en un momento y en un contexto específico, satisfaciendo sincrónicamente ciertas condiciones relativas.
- Caracterizar al sujeto de aquel enunciado, el curandero o chamán.
- Describir como se construye como tal, su sistema de ascesis a lo sagrado, su función en la comunidad, cómo adquiere sus poderes de sanación y el rol que cumple el icaro entre los instrumentos de su tecnología.
- Identificar en el mundo amazónico el devenir de la práctica chamánica ayahuasquera desde su origen a la actualidad.
- Reseñar la génesis y composición de la religión ayahuasquera brasileña, Santo Daime.
- Evaluar el papel que cumple la ayahuasca en la concepción del icaro y el himno.
- Plantear una exegética a los himnos del Santo Daime.
- Analizar los himnos femeninos como posicionamiento del género.
- Interrogar de qué manera la práctica visionaria y comunitaria, propicia la independencia de la mujer.
- Observar como el conductismo normativo del adoctrinamiento religioso, libera o ata a la mujer a paradigmas convenientes al patriarcado
- Validar o derogar la hipótesis de investigación mediante los antecedentes.

1.5 Metodología

Este estudio tiene un inicio exploratorio, ya que hasta el momento no existen estudios que postulen una vinculación expresa entre el icaro chamánico _prehispánico y mestizo_ con el himno religioso del Santo Daime (si bien comparten un eje común co-

mo manifestaciones culturales de la indagación psiconáutica con Ayahuasca). En el avance del examen bibliográfico, se han encontrado, estudios que definen algunas variables que nos ayudarán a detallar y contextualizar cómo son, cómo se relacionan y manifiestan, a la luz del fenómeno de la ayahuasca, nuestros *objetos musicales*, producidos por grupos humanos distintos, pero partícipes en el amplio radio de la acción cultural demarcado por esta arcaica bebida.

Esta segunda etapa, descriptiva, de la investigación, brinda la posibilidad de recabar y esbozar un perfil analítico sobre los constituyentes de este estudio en tanto sus especificidades: conceptos abstractos gravitantes y actores que les actualizan. Esta parada nos conduce a la siguiente, la relación de variables; pero nuestro propósito excede a la descripción ontológica de conceptos o fenómenos y su inevitable relacionamiento “*no se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad*” (Foucault 2005) por lo que ahondaremos gnoseológicamente en las causas y consecuencias físicas, neurológicas, psíquicas y sociales del comportamiento de icaros e himnos ante la ingesta de ayahuasca; haciendo desembocar nuestra tesis a un tipo de estudio explicativo.

Frente a este transcurso estamos en condiciones de afirmar que esta investigación de enfoque cualitativo, responde a un alcance de tipo mixto, pues transcurre desde un inicio, exploratorio, pasando por etapas descriptivas y correlacionales, para converger en un alcance explicativo. Su diseño contempla diversos elementos de disciplinas humanísticas: etnográficos, lingüísticos, literarios, filosóficos, de la teología y crítica feministas, e incluye algunas heterodoxias antiguas y estudios neurofisiológicos recientes. Está fundamentalmente orientada por la investigación bibliográfica, traducción de textos, pero también trabajo de campo con una observación participante que se prolonga por casi 30 años, añadido a algunas entrevistas estructuradas con preguntas específicas para sondear el espacio femenino en el movimiento del Santo Daime, desde ambos géneros.

El primer paso fue una exhaustiva revista al estado del arte, la investigación bibliográfica fue ardua, primero porque para llegar a nuestros objetos de estudio, visualizar las estructuras de significación y desentrañar una hermenéutica de sentido (lo cual en rigor es una interpretación de segundo o tercer orden) era necesario recorrer un largo camino por heteróclitas disciplinas para abordar una posibilidad interpretativa de los fenómenos. Segundo escollo fue la profusión de literatura que intenta ser un informe etnológico y no pasa de tutorial de auto-ayuda new age, o una doxa_subjetiva *per se*_testimonial, sobre una experiencia personal.

Se tradujeron, entre varios otros, dos textos vitales para la investigación, del inglés el libro de J. Kent, "Psychedelic Information Theory: Shamanism in the Age of Reason" para obtener una entrada neurofisiológica al fenómeno del chamanismo, alejada de ribetes esencialistas o románticos sobre el tema; y dos textos franceses pertenecientes a Roberte Hamayon "*Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*" y "*Roberte Hamayon s'entretient avec Guy Rouquet sur le chamanisme*"; aproximaciones a su pensamiento que refuta la errada episteme sobre el tema, erigida o compartida por la etnología a lo largo del s. XX.

1.6 Justificación

Existe una exigua cantidad de estudios que aborden el tema del icaro y del himno daimista. Hasta el momento nadie ha postulado alguna filiación entre ambas musicalidades y textos. Parece importante este estudio porque dicho tránsito (si es que pudieramos probar un devenir o transformación de uno en otro) excede a una diacronía musical o textual; accediendo por su intermedio, a una instantánea sincrónica, hablamos de un camino de la oralidad de sociedades ágrafas hacia la escritura, montada sobre los pies de procesos migratorios de nuestro continente, aludimos a la desaparición tanto de lenguas como de sus hablantes, de pueblos originarios irrespetados, aculturizados o exterminados, práctica demasiado recurrente en América en nombre del progreso de la colonización andrologocéntrica, vigente después de 500 años y reforzada por las economías liberales que engaña a blancos y mestizos con un paraíso al cual expolia en beneficio del capital, con un saldo de contaminación y mayor pobreza luego de agotar sus recursos.

Este estudio significa un aporte sobre un fenómeno cultural que aparenta lejanía frente a la mirada superficial, pero demuestra que en la sociedad chilena, existe un sector alternativo _y en aumento_ que transita dentro del marco de internación y/o

consumo de Ayahuasca. Situación visibilizada dramáticamente, con ribetes policiales, ante el caso de parricidio de un psicótico que sacrifica a su nonato para librar al mundo del nacimiento del Anticristo, en un ritual inventado por su delirio. Esto alerta al usuario que el enteógeno exige responsabilidad en su uso; tanto de quien lo ingiere, como idoneidad del que le despacha; además de la necesidad de estudios no sesgados ni preconceptuosos, en cuanto a su potencialidades terapéuticas (por ende, de reformatión conductual, tal como en otros países se viene probando en población penal) en pos de una legislación y regulación que permita dilucidar insospechadas aplicaciones en lo social e individual, de un saber arcano. Gente y aplicaciones diversas comienza a circular en el mundo de la Ayahuasca, en Octubre del 2016, se celebró en Río Branco (Acre, Br) la II Conferencia Mundial Sobre Ayahuasca, organizada por la Fundación ICEERS⁴, institución científica asentada en Barcelona, asesora del Consejo Económico y Social de la ONU, que estudia plantas psicoactivas tradicionales y su uso como herramienta terapéutica, enfocándose en tres áreas: Educación - Investigación científica - Servicio. La primera conferencia se celebró en el 2014 en Ibiza, y estuvo patrocinada por la UNESCO, y casi todas las ponencias se pueden ver por el canal de Youtube. A la cita en Río Branco acudieron casi 700 personas, contó con más de 100 invitados expertos que abordaron el tema desde puntos de vista y usos diversos, médicos, antropólogos, farmacólogos, psicólogos, más, representantes de la mayoría de las tribus indígenas de la cuenca amazónica; entre ellos un chamán peruano, Carlos Llenera que lidera un proyecto para tratar depresiones y estrés postraumático de los veteranos de guerra de Estados Unidos a través de la ayahuasca; se calcula que diariamente 22 de ellos se suicidan.

En el estado de Rondonia (Br) Luiz Marquez, terapeuta discípulo de Claudio Naranjo y director de SEST SENAT (Servicio Social del Transportista), crea en el 2001 la ONG ACUDA (Asociación Cultural y de Desarrollo del Penalizado y Egresado) cuyo objetivo es la rehabilitación y reinserción de reos de la Penitenciaría de Porto Velho; ahí aprenden oficios laborales, reciben terapias de todo tipo y 90 de ellos asisten semanalmente _sin guardias_ a ceremonias en uno de los centros religiosos ayahuasqueños brasileños, Barquinha, fundada por Daniel Pereira de Matos (1988-1958) quien conoció el Santo Daime en 1936 de la mano de Mestre Irineu.

⁴ International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS) es una organización filantrópica, sin ánimo de lucro y de utilidad pública que se dedica a 1) la integración de la ayahuasca, la iboga y otras plantas tradicionales como herramientas terapéuticas en la sociedad occidental, y 2) la preservación de las culturas indígenas que han utilizado estas especies botánicas desde la antigüedad, su hábitat y recursos botánicos.

MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO I. VEGETALISTAS, AYAHUASCA Y LA CONCIENCIA

2.1.0.0 Ayahuasca

Ayahuasca, es un vocablo quechua compuesto de dos voces, *Aya* “muerto, difunto, espíritu” y “*waska*” soga. Soga de los muertos, es decir una liana que permite a un sujeto la bilocación hacia la región de los muertos, sin que para este escudriñar de planos extra corporales sea condición haber muerto. Entre las comunidades nativas de la amazonia, es usada tradicionalmente en rituales religiosos o de sanación y llegado el caso, los vegetalistas lo usan para encontrar ganado extraviado.

Se cuenta de al menos 700 modos distintos de decocciones de la Ayahuasca en la cuenca amazónica, las distintas culturas indígenas que la han habitado durante el transcurrir desde milenios precolombinos, tienen su propia variante a la hora de añadir los ingredientes del brebaje. Estos finos conocimientos de la farmacopea selvática son transmitidos de generación en generación. Indagaciones de la amazonia, sitúan el uso de la Ayahuasca con una antigüedad aproximada de 5000 años. Uno de los preparados más comunes mezcla la liana *Banisteriosis caapi* con el arbusto *Psychotria viridis*, Chacruna en uno de sus nombres nativos. También se puede encontrarla mezclada con la *Diplopterys cabrerana* o chacopranga, o con la *Mimosa hostilis*. Estas plantas aportarían al preparado, en su caso, la molécula dimetiltriptamina o DMT, este compuesto psicoactivo se encuentra en cantidades variables en diversas plantas y animales, también está presente en el cuerpo humano, aunque aún se desconocen sus funciones en el metabolismo; del mismo modo que se especula acerca de la liberación de DMT en la glándula pineal al nacer, situaciones de estrés, en sueños, o al estar al borde de la muerte.

Los efectos duran de 2 a 5 horas y se asemejan a otros enteógenos (setas psilocibes, mezcalina de cactus peyote y San Pedro) en tanto experiencia introspectiva en la que se reflexiona sobre la propia vida, recuerdos remotos yacentes en capas muy profundas de la memoria, etc. Alteraciones sinestésicas y de la percepción en general, sensibilidad a los sonidos, actividad visionaria con ojos cerrados; son recurrentes.

2.2.0.0 El Chamán, Taita, Vegetalista, Curandero ¿o Chamán?

Aquello que imprecisamente llamamos de chamanismo en consecuencia a los estudios que circularon en el siglo XX, podría catalogarse como el primer saber globalizado.

Este conocimiento transcultural, toda vez que contracultural, a contramano de religiones monoteístas y paradigmas de occidente; nunca institucionalizado como el sacer-

docio, en la línea temporal se presenta con un universo cognitivo de semántica similar, asimilado mediante lenguajes que expresan las condiciones culturales locales, no obstante, conforma y evidencia una tradición de preceptos y fórmulas compartidas, codificando un conocimiento intercultural que en disímiles tiempos y territorios de su despliegue intercontinental, se desarrolló con tipologías análogas, aparentemente diversas, pero de tangible fondo común.

Residuo arcaico, tradición paleolítica; las hipótesis de su origen se postulan y refutan según las escuelas y teorías, algunos arqueólogos sustentan que el chamanismo se practicaba ya durante el Paleolítico superior, en rituales celebrados en cuevas a ambos lados de los Pirineos. El análisis del arte rupestre insinúa muy directamente que el chamanismo es la primera forma de religiosidad, el modo más antiguo que hoy conocemos mediante el cual las sociedades de cazadores y recolectores se relacionaban con sus sistemas de creencias. Los arqueólogos Jean Clottes y Lewis-William (2001) afirman que buena parte de la producción artística de la prehistoria se produjo en el contexto de prácticas rituales chamánicas; apoyados en las investigaciones de campo en que tomaron parte y además documentadas ampliamente de modo interdisciplinario, sobre el descubrimiento en 1985 de las cuevas más espectaculares de pintura rupestre de la prehistoria: la gruta submarina Cosquer en la costa de Marsella cuya autenticidad de las pinturas recién se confirmó en 1998, fechada en un período comprendido entre 27.100 y 19.000 años. La cueva de Chauvet-Pont-d'Arc en 1994, al sur de Francia., ésta sorprende por tamaño, por la calidad, cantidad y estado de las obras de arte encontradas en sus paredes. La mayor parte corresponde a la obra más antigua, se remonta a la era Auriñaciense (30.000 a 32.000 años), junto con las pinturas de la cueva de El Castillo, en Santander, datada provisionalmente con 40.000 años, detentan los inicios más tempranos conocidos del arte prehistórico. Cientos de pinturas de animales constituyen al menos trece especies diferentes y no exclusivamente animales para caza como predomina en el arte rupestre paleolítico, incluyen depredadores. Hay paneles de manos impresas en ocre rojo; símbolos abstractos, líneas y puntos, dos imágenes no identificables con vaga forma de mariposa. También hay pinturas de hongos mágicos que sugieren que debe haber sido una cultura chamánica.

Este sistema de saberes se desplaza por los milenios intercontinentalmente, resistiendo tras ciclos históricos hasta la modernidad, en carriles incómodos al discurso etno-

logocéntrico, estados totalitarios y en especial al cristianismo con su cruzada contra heterodoxias de cualquier sesgo y proveniencia, que ultimaré cualquier remanente con la Caza de Brujas en el viejo y nuevo continente, donde se replicó la represión de la mano de conquistadores y curias cristianas, destruyendo tradiciones locales; igualmente las misiones budistas en Asia o las persecuciones emprendidas por el ateísmo soviético.

La represión de la brujería ejercida por El Santo Oficio durante la edad media por toda Europa, a nivel de superficie, se aduce al empecinamiento de la iglesia por interpretar esos rituales paganos como culto al Diablo, en circunstancia que las manifestaciones que tenían lugar en los aquelarres es más probable que fueran producto de trances producidos por psicotrópicos presentes en las pócimas de bruja; recetarios conservados oralmente de cultos paganos precristianos, tradiciones milenarias tributarias a su vez del chamanismo, señaladas como artes satánicas. De esta manera la Iglesia mantenía su monopolio religioso, de moral adusta y al poder temporal le convenía como método de coerción para la población en general. Lo mismo ocurrió en la colonias españolas, al abolir, prohibir y aculturizar por la cruz o la espada, los cultos indígenas, en especial los que emplearan plantas aborígenes que alteraran la mente.

En la segunda mitad del s.XVI se inician interpretaciones descaminadas con los primeros relatos sobre la performance chamánica con el viajero inglés Richard Johnson y sus andanzas entre los samoyedos, pero fue a partir de 1661 con Avvakum Petrovich, líder del clero conservador ortodoxo desterrado a Siberia, cuando se introduce en occidente el término chamán y desde entonces se dispara un carrusel semántico que girará sin cesar desde un etnocentrismo centrifugo, hasta un circunferencial tránsito que va de lo diabólico al trucador, del poseído al psicótico, del epiléptico al charlatán.

Existe a lo largo del siglo XX una constante preocupación investigativa desde el seno de disciplinas como la sociología, etnología, antropología, incluida la etnopsiquiatría, haciendo posible rastrear una pléyade de estudios situados desde miradas heterogéneas, que se anclan como antecedentes, con mayor continuidad a partir del siglo XIX, con el auge de las Ciencias Sociales y bajo el candil de la antropología naturalista.

Es curioso y paradójico como este fenómeno pasa inadvertido para el cortejo de sociedades ocultistas que en reacción al naturalismo irrumpieron en la Europa victoriana, tal vez embelesados por lo que constituye las bases de la Tradición de Occidente: Los Misterios Mayores y Menores (griegos y egipcios) Hermetismo, Cábala, Alquimia, As-

trología, Tarot, Grimorios medievales. Si bien, elementos teórico-prácticos de los que echaron mano (aunque no expresamente) como parte de entrenamientos y herramientas psicomágicas, tienen referentes chamánicos, por no decir que hunden raíces en el paleolítico medio en el cual se estima su aparición. No se advierte en estas múltiples escuelas europeas de lo oculto, ningún intento de vivificar los conocimientos nativos de los pueblos colonizados o de los vestigios que de ese sistema ancestral pudiera pervivir en el continente por intermedio del paganismo o las tradiciones célticas, de indudable raíz chamánica, como en ciertos elementos de instituciones mistericas de la Grecia arcaica; más bien, el interés se centra en las vías de conocimientos esotéricos ya nombrados, que florecen en el Renacimiento con los valiosos aportes de Dante, Paracelso, la Academia Platónica Florentina con Marsilio Ficino y Pico della Mirandola y posteriormente, en doctrinas esotéricas y religiosas originarias del medio y extremo oriente; esa pagoda numinosa de atracción por lo exótico, que tanto exaltó la imaginería del Romanticismo.

A partir del siglo XVIII y XIX sustancias de abuso _ilegales en la actualidad, penetran nuevamente en Europa; William Brooke O'Shaughnessy (Irlanda 1809) desarrolló gran talento como químico y toxicólogo; médico militar de Inglaterra, introdujo el telégrafo en India y los medicamentos a base de cannabis en Inglaterra. Con 30 años es contratado en 1833 como médico cirujano por las Compañía de las Indias Orientales Británicas en Calcuta; allí observó a doctores indios que usaban medicinas con compuestos de cannabis para curar varias enfermedades. En 1839, en la Escuela Médica de Calcuta publicó el primer artículo sobre propiedades analgésicas, antiespasmódicas y relajantes musculares del cannabis basado en su propia experiencia, prescribiéndolo como tratamiento para el ataque de epilepsia, el reumatismo, el tétano o la infección de rabia, En 1890 el médico personal de la reina Victoria, Sir J. Russel Reynolds, le receta cannabis para sus problemas menstruales, él reconoce en la revista *The Lancet* al cannabis, administrado cuidadosamente, como "*de las más valiosas medicinas que poseemos*". Escribe en su diario, Mayo de 1890: "*Parece ser que hay muchos casos de epilepsia en la población adulta, creo que se trata de males de origen nervioso y que el cáñamo indio cura de manera muy remarcable*". Lo utilizaba en dolores menstruales, tratamiento para alcohólicos, la dismenorrea, la migraña, las neuralgias, incluyendo tics dolorosos (un doloroso desorden neurológico facial), las convulsiones epilépticas, las depresiones, el asma y el insomnio senil; afirmando "*En casos de este tipo no he encontrado nada que*

sea de utilidad comparable a una moderada dosis de cáñamo índico". Decía que era útil para prevenir los ataques de jaqueca: *"Muchos enfermos han mantenido su sufrimiento en suspenso durante años tomando cannabis en el momento en que el ataque amenaza o está en sus comienzos" ... "sigue siendo efectivo durante meses e incluso años, sin necesidad de aumentar las dosis"*. También lo utilizaba para la desintoxicación de opio.

Una vez introducidas estas sustancias, una pléyade de escritores y artistas las adoptan con fines lúdicos o creativos, buscando inspiración para sus obras; a través de ellas se filtraron en la cultura, creando curiosidad en una sociedad ansiosa de experiencias nuevas tras un largo letargo de mordazas moralistas. La renovada disposición por la droga en occidente parecía conformar una contracorriente de irracionalidad que impugnaba las bases de la Ilustración, paralela a movimientos resistentes al progreso científico.

El siglo XIX finalizó cargado de contradicciones, ante el triunfo del racionalismo se manifiesta una expresa fascinación por todo lo que se desviara de la razón científica, reflejado, entre otras cosas, en la explosión del espiritismo o la atracción por la espiritualidad oriental y las tradiciones mágicas u ocultistas de la antigüedad. En este período el consumo de drogas, señal de bajeza, inmoralidad y crimen, se había mantenido circunscrita al ámbito del lumpen o la bohemia de músicos y artistas de todo pelaje que se movían por los márgenes de la cultura considerada decente. La narrativa moralizante de novelas y del cine, mostrará al drogadicto como un elemento perturbador dentro de la sociedad normativa, pero algunos pensadores y artistas a contrapelo, descubrían en las drogas un vigoroso germen transformador y de inspiración.

A mediados de los 50 surge en Estados Unidos interés por las drogas entre escritores, pintores, músicos, novelistas, artistas de la corriente denominada *beatniks*; desafiando a la sociedad americana obsesionada con el triunfo social y el lujo, con un comportamiento radical, desaliñados, bebían en público, demostrando una moral sexual laxa (muchos eran homosexuales). Seducidos por el jazz, manifestación musical y cultural de gente de color; frecuentaban ambientes donde se fumaba marihuana, droga tradicionalmente usada por la población negra o los blancos pobres. La exaltación y reivindicación que surge de la figura del chamán a partir de la cultura beat, tiene su correlato en el uso de psicotrópicos en sus rituales; la cual le concibe como una figura carismática que detenta el poder de lo trascendente, tal como lo demuestra el consumo excesivo del peyote en México, que llegó a estar en peligro de extinción, luego de la fama que alcanzaron los li-

bros de Carlos Castaneda, que narran sus supuestas experiencias como aprendiz de chamán con Don Juan, un indígena yaqui. Sería un exceso pensar que el fenómeno del chamanismo desplegó su atracción tributariamente a la sincrética zaga de Castaneda, iniciada a finales de los 60 con *Las enseñanzas de Don Juan*, de alto impacto en la psicodélica generación Woodstock y mas cercanamente, en el desarrollo de la variopinta New Age, de la cual algunos le llaman como “tío” de esa tendencia. Ambas narrativas, que si bien cumplieron una labor de divulgación popular y de enlaces a una realidad aparte o a la alteridad de conciencia, en el ámbito académico, hoy, los textos de Castaneda, suscitan apática suspicacia, un nulo interés; atribuyéndoseles exiguo valor antropológico, consignados como un gran fraude literario, una mezcla de "antropólogo inocente" que a va a estudiar a un indio ignorante y acaba siendo él mismo el investigado, hasta que emprende el arduo camino de convertirse en *hombre de conocimiento*. Por su parte la New Age es rechazada por las religiones tradicionales y denostada por la *heterodoxia ortodoxa*, condenada como supermarket de samadhis express y siddhis fatuos, espiritualidad de consumo, asequible y descartable a valor de mercado, entre un variado menú a la carta de workshops de weekends.

Para bien de una mejor comprensión, las visiones estereotipadas del chamanismo se modificarán con Eliade y Lévi-Strauss, quienes desde disciplinas y metodologías distintas elaboran una gramática más caligráfica a la difusa figura del chamán, constituyendo un referente fundacional y recurrente para los estudios que les sucederán por el resto del siglo XX. Para Eliade, su definición más asertiva sobre el complejo fenómeno del chamanismo es que se trata de la técnica del éxtasis, nunca imaginaría que justamente esta proposición sería la más rebatida por sus detractores, quienes medio siglo después han colocado en tensión el andamio conceptual del historiador rumano, cita obligada con que la academia, la cultura occidental y las ficciones del exotismo y la New Age, han teorizado, interpretado e internalizado procesos tan mal aprehendidos como conceptualizados; de modo que la genuina imagen del chamán queda interceptada por esencialismos, acicalada por barroquismos mistificantes o que comparece colonizada por la sonrisa piadosa de nuestro imaginario del buen salvaje.

Mucho se ha discurrido acerca del estado psíquico del chamán, como quién lo es auténticamente, so pena de confundirle con otras figuras en la escena de lo sobrenatural; el término se ha usado indiscriminadamente para nominar todo tipo de prácticas que se

asemejen, cual fuere el telón del sistema de creencias que las contextualiza _brujo, adivino, profeta, etc. ¿Qué distingue al chamán de un brujo, de un yerbatero, de un sacerdote, de un mago, de un actor? ¿Cuál es la diferencia a un chamán de un "poseso"? Eliade interroga, y responde: El chamán domina sus "espíritus", en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los "demonios" y los "espíritus de la Naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo. La inestabilidad emocional y mental puede darse en momentos de la llamada o especialmente en período de iniciación; candidato titulado, el que logró la realización hierofántica, será quien revierta la crisis hacia una integridad superior transmutada en el capital que le permitirá ser guía y sanador de su comunidad. Eliade, con un exhaustivo análisis desestima cualquier semblanza del chamán reductible a la de psicópata o aquejado por histeria o epilepsia; asegura que los neófitos deben ser fuertes física y síquicamente para someterse a las pruebas de iniciación y a una instrucción compleja.

“Por esta doble iniciación –extática y tradicional– es la que convierte a un neurótico fortuito en un chamán reconocido por la sociedad. La misma observación se impone acerca del origen de los poderes chamánicos: no es el punto de partida para la obtención de semejantes poderes (herencia, concesión por los espíritus, busca voluntaria) lo que desempeña el papel más importante, sino la técnica y la teoría subyacente en esta técnica, transmitidas una y otra a través de la iniciación.” (Eliade 1975).

El llamado al chamanismo se manifiesta al futuro aprendiz a través de experiencias límites como enfermedad, riesgo de muerte, ser alcanzado por un rayo o el llamado de ancestros en sueños. En Siberia y el nororiente asiático se da la transmisión hereditaria y en latitudes distintas se repite el poder iniciar el aprendizaje por vocación voluntaria o por decisión del clan. El escritor mexicano Claudio Obregón Clairín, aclara que en sus orígenes, convertirse en chamán no era una aspiración humana sino un designio de los espíritus. “*El chamanismo histórico ha desaparecido y es que las condiciones de las sociedades que le dieron vida, también se han esfumado, existen prácticas chamánicas en comunidades indígenas que conservan fundamentos de un pasado chamánico, pero así como la cosmogonía precolombina experimentó un sincretismo con el cristianismo, de igual manera, la mentalidad y percepción de los descendientes de los pueblos precolombinos, inuit o altaicos, no es la misma que la de sus ancestros*”.⁵ Ya Eliade advertía “*el horizonte histórico del chamanismo; algunos de sus elementos, que trataremos de*

⁵ [HTTP://LITERATURAYMUNDOMAYA.BLOGSPOT.CL/2014/01/OLMECAS-CHAMANES-Y-PLANTAS-DE-PODER.HTML](http://literaturaymundomaya.blogspot.cl/2014/01/olmecas-chamanes-y-plantas-de-poder.html)

precisar más adelante, son netamente arcaicos, pero esto no quiere decir que sean "puros" y "originarios". (Eliade 1975)

Cual sea la vía de reclutamiento, el candidato se prueba por sus resultados en la instrucción que cuenta con dos niveles: extático y tradicional. El primero (sin estipular un orden diacrónico) corresponde a un saber que el tendrá que educir desde sus visiones profundas y la conciencia de sí, para luego traducir estos aprendizajes adquiridos en el aula de sus sueños y trances en el tránsito psíquico por profundidades existenciales e inmersiones en los abismos del inconsciente colectivo, del desmembramiento del yo y la conversa interdimensional, simbólica, con sus espíritus tutelares. *“No se trata, en ningún caso, de alucinaciones anárquicas y de una afabulación estrictamente individual; estas alucinaciones y esta afabulación se atienen a modelos tradicionales coherentes, bien articulados y de un contenido teórico asombrosamente rico.” (Eliade 1975)*

El conocimiento tradicional significa asumirse como eslabón de la cadena discipular que conserva la mitología y genealogía del clan, un lenguaje secreto, nombres y funciones de los espíritus, técnicas chamánicas de éxtasis y sanación, el conocimiento naturalista sobre plantas, meteorología, curar el sufrimiento del ser humano y, en algunas sociedades, la capacidad de causarlo mediante el acceso que tienen en estado de trance o conciencia acrecentada a los estratos causales de la enfermedad, el plano de los espíritus, dimensiones paralelas coexistentes al plano natural al cual afectan, desde donde traen el alma perdida de su paciente. Como mediador entre el mudo natural y espiritual, este psiconauta ancestral puede conseguir de sus espíritus aliados ayuda para la caza, la meteorología, favores en bien de la comunidad beneficiaria de su poder. Si el candidato no diera cuenta de esta doble instrucción, impartida por espíritus y maestro, no será aprobado por el clan y se revoca la oportunidad a favor de otro.

Como Eliade señala, el chaman es un maestro de éxtasis, pero también es un cantante, poeta, creador de himnos y oraciones, bailarín, músico, actor, quien preserva y enseña las tradiciones tribales; aparte de las múltiples funciones señaladas de vidente en la suerte de la caza e intérprete de sueños, de sacerdote, de curador que diagnostica y ejerce su terapéutica fundamentada en una teoría espiritualista-animista de la enfermedad, cuya casuística es la pérdida del alma o la penetración de espíritus patógenos.

Lejano a la exclusión o renuncia a lo temporal _a diferencia del místico_ el chamán mantiene la interacción y gran responsabilidad social consistente en distintas áreas de

actividad, desarrollando varios roles y arquetipos diferentes, adquiriendo, además, un estatus privilegiado. Esto es verificable en distintos continentes y culturas como en el caso de la/el machi o chaman de las culturas mapuche-huilliche del sur de Chile:

El chamanismo, tal como lo hemos descrito, se haya presente en numerosas culturas de Asia septentrional y central, India, Indonesia y América, desde la región ártica hasta Tierra del Fuego. Aunque estas culturas presentan cosmovisiones religiosas muy diferentes entre sí, sus prácticas chamánicas, en cambio, son en gran medida coincidentes. A. E. Jensen plantea que la función social del chamanismo es ofrecer una respuesta concreta e inmediata ante situaciones límites como la enfermedad, las plagas, la sequía, la hambruna y la mortandad. Además de los rituales mágicos de curación (...) el chamanismo ofrece una «vivencia anímica, que libera a la colectividad de un peso que la oprime», «un sentimiento de liberación del mal que [la] afecta». Al respecto, Jensen cita el caso de las sesiones de chamanes esquimales que se celebran ante peligro inminente de hambruna o de cualquier otra calamidad. En esas ocasiones el chamán que vuelve de su trance exige, y «en caso necesario obtiene violentamente por medio de una inquisición penetrante e inexorable», la confesión pública de las violaciones de los tabúes, logrando de ese modo convertir «el estado de ánimo de la comunidad, dominado por el temor de una catástrofe inminente, en un sentimiento de liberación que se comunica a todos y les confiere nueva confianza»." (Rojas 2002)

Definición mediante, relegar el chamanismo a mera medicina popular, sería no percibir la sofisticación y experticia de la metodología chamánica o los diferentes niveles _o para mayor exactitud, interdimensionalidad_ de manipulación, empleado en el chamanismo tradicional que la modernidad ha envuelto en un halo de superstición, pero tras el velo pervive la verdadera ciencia de la programación de la creencia y el comportamiento humano, con una mezcla de misticismo, rituales y drogas psicodélicas.

2.2.1.0 Deconstrucción de un sujeto antropológico devaluado

No obstante las simétricas manifestaciones, fácilmente perceptibles al estado del arte; desde fines del siglo XX se instala una discusión muy bien argumentada sobre la supuesta “universalidad del chamanismo” lo cual le signa como una otredad a-histórica y descontextualizada de su determinada cultura. Refutando la validez de los conceptos que aún hoy lo definen, tensiona concepciones sobrepuestas a modo de categorizaciones tributarias a esa síntesis total de Eliade, tales como trance, éxtasis o estados alterados de conciencia; que desde su modelo definen al chamanismo como una técnica, la del éxtasis; aunque advierte que no cualquier extático puede ser considerado como chamán, el especialista del trance durante el cual su alma separada del cuerpo, transita un universo tripartita atravesado por un árbol cósmico o *axis mundi*, para interactuar con los espíri-

tus, recuperar el alma perdida de su consultante, adivinar el futuro, apaciguar los embates naturales o direccionar a un difunto en su marcha al más allá.

"Dichos estados, aparentemente ajenos a las condiciones en que nos desenvolvemos normalmente los seres humanos, pueden ser provocados por diferentes medios que incluyen, además del uso de drogas psicoactivas, la fatiga, la privación sensorial, la concentración intensa, la migraña, la esquizofrenia, la hiperventilación y el movimiento rítmico repetitivo."(González 2009)

Mencionada la distinción de Eliade entre posesión y trance chamánico, elemento central a su categoría; pese a que él consideró al uso de alucinógenos como un falso trance y signo del chamanismo en decadencia; aquello desvalorizado fue justamente lo que más llamó la atención del público desde los beat hasta el posterior impacto del brujo psicodélico de *Las Enseñanzas de Don Juan* de Castañeda conformando un imaginario ilusorio de una categoría antropológica incorrecta; de la que emergerá un caro arquetipo simiente para complacer las necesidades no deístas de la New Age.

El modelo neuropsicológico de Eliade postula como derivado de un fenómeno biológico al fenómeno extático, origen del sentimiento religioso, de creencias y rituales; dicha sensibilidad a lo numinoso _depositaria de valores esenciales, expresados a través de símbolos, se suponen supraculturales y universales. En trabajos posteriores será recurrente la orientación al modelo neuropsicológico del chamanismo y el éxtasis, aplicándolo a todo tipo de contextos culturales y a cualquier sistema de creencias como resultantes de un fenómeno biológico, en el cual todo pasa a ser susceptible de una lectura en términos de estados de conciencia alterada. Además de estas y otras objeciones, se le critica a Eliade el haber creado su teoría sin haber visto jamás a un chamán.

“Este autor no era un especialista del chamanismo y aún menos de la etnografía siberiana, pues en su vida le dedicó poco más de cinco años; y aunque Eliade era un conocido políglota —ya que hablaba o leía correctamente rumano, francés, inglés, italiano, alemán, sánscrito, hebreo y persa—, no tenía conocimiento alguno de las lenguas rusas, altáicas o paleoasiáticas. Dicha deficiencia no sólo hizo que ignorara una considerable cantidad de escritos sobre el tema, sino que además lo llevó a apoyar una etimología absolutamente errónea de "chamán", pues lo hace derivar del pali samana y el sánscrito cramana, referentes a la sabiduría y el misticismo en general. Los mismos errores se presentan en muchos de los primeros seguidores de dicha propuesta, pues, al tratarse principalmente de norteamericanos durante la Guerra Fría, éstos tampoco tuvieron mucho acceso a la bibliografía rusa, y aún menos a la observación directa en la región. De hecho, si revisamos los trabajos de investigadores como Michael Harner [1980], Holger Kalweit [1986] y Ake Hulkrantz [1998], podemos ver que en la mayoría de ellos no se cita obra alguna sobre etnografía siberiana, es como si, después de Eliade, los creadores del chamanismo simplemente hubieran dejado de ser pertinentes.” (Martinez 2009)

Estas miradas finiseculares al fenómeno del chamanismo desestabilizan los criterios empleados hasta entonces para distinguir entre lo chamánico y no chamánico, cuyo leitmotiv, es justamente el trance, sobre el cual se reclama que este también se da durante la posesión, así como puede presentarse en rituales chamánicos, sin contar que posesión y trance pueden manifestarse en un mismo personaje y en una misma sesión; situaciones intercambiables o pareadas de las cuales se puede colegir que existen trances que no son chamánicos y prácticas chamánicas que no implican tal estado. Quien examina e inicia el desmantelamiento del chamán como “la falsa categoría antropológica”, sustantiva y gravitante para estudios especializados como al imaginario popular a lo largo del siglo XX, es Roberta Hamayon⁶. A mediados de la década de 1960, cuando el chamanismo se consideraba un fenómeno primitivo, residual y destinado a desaparecer, junto a Eveline Lot-Falck, en el Museo del Hombre de París comienzan a interesarse en el tema.

"No hay “un chamanismo”, sucede que se acepta reagrupar bajo este término, interpretaciones que se aproximan a pesar de las distancias considerables en el tiempo y el espacio, pero no hay un consenso sobre las características esenciales que puedan justificar este acuerdo tácito"... "En general, es el chamanismo que hace al chamán, y no lo contrario; la función chamánica es carismática, no el chamán."... "La posmodernidad ha visto al tema del chamanismo "tomarse la revancha sobre la" estructura".(Rouquet 2014)

Con estas taxativas apreciaciones Hamayon, inicia la derogación del paradigma sobre el concepto chamán, erigido por Eliade. Causa algo de ruido, como principio, aquello de “no hay ningún punto de partida histórico”. Hamayon agrega:

"Estos pueblos consideran al episodio ritual llamado *trance* como expresión de un contacto o encuentro con espíritus. En consecuencia, la naturaleza de la conducta del chamán refleja la del contacto, y los diversos gestos expresan diferentes sentidos. Dicho de otro modo, la conducta del chamán corresponde al orden simbólico. Es decir, que el trance es ante todo un evento social y no un proceso neuropsicológico. Definir chamanismo en términos de "trance" es negar al Otro la capacidad de relativizar sus propias creencias". (Rouquet 2014)

⁶ Roberte Hamayon (París 1939) etnóloga y lingüista, directora emérita de la educación en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE) en estudios religiosos Sección (Religiones de Asia del Norte), y ex Directora del Laboratorio de etnología y sociología comparada en la Universidad de Paris Ouest Nanterre la Défense. Después de una primera visita a Mongolia en 1967 y en la República de Buriatia, en Siberia Oriental en 1967, participó en la creación y dirección del Centro de Estudios de Mongolia y Siberia 1969-2007.

Para el arqueólogo de la UNAM, doctorado en Historia de las Religiones, por el *École Pratique des Hautes Études*, Martínez González, la palabra *chamán* carece del más mínimo rasgo de homogeneidad, pues se ha empleado indiscriminadamente para designar “tanto a rezanderos y posesos, relativamente marginales, como a gobernantes que suponen encarnar a las deidades patronas”. A su parecer actúa como un significante vacío, del mismo modo “reducir el chamanismo en términos de “trance” y “estados de conciencia alterada”, es absolutamente inadecuado, pues además de no producir información sociológicamente relevante, implica la reducción de un complejo religioso a un simple fenómeno neurofisiológico. Además, pretender que todo un sistema simbólico sea legible a partir una simple manifestación corporal, es una clara prueba de colonialismo académico”. (Martínez 2009)

2.2.2.0 La Etnopsiquiatría y un sujeto cultural patológico, el Chamán.

Los saberes y las terapias tradicionales tienen para contribuir a la ciencia contemporánea _despojada de prejuicios_ nuevas pistas hermenéuticas para la etiología y terapia de enfermedades, que distantes de ser productos del retraso, asocian un conocimiento complejo donde lo simbólico y lo orgánico, lo individual y lo social, lo natural y lo cultural, hacen parte de una sintomática, que inversamente a disociar, vincula los discursos estamentales o funcionales de los sujetos.

La etnopsiquiatría es una disciplina científica desarrollada en la segunda mitad del siglo XX con el claro objeto de ser aplicada a la curación de enfermedades psiquiátricas relacionadas con problemas de identidad, fenómenos de presión o cambio socio-cultural sobre personas o grupos humanos. Estudia la interacción entre los procesos culturales y mentales, observando el desarrollo y la inculturación de los seres humanos dentro de un determinado contexto cultural, histórico, idiomático, prácticas y categorías conceptuales; cómo se conforma la cognición y la comprensión de esta y de qué manera procesos psicológicos similares, informan o limitan sus modelos de procesos culturales y sociales. Desarrolla la psicoterapia dentro del universo familiar y cultural del paciente, estudiando dentro de sus encuadres socioculturales, los comportamientos considerados normales y las patológicas clínicas, combinando métodos y técnicas de la etnología y la psiquiatría, a fin de contribuir a su comprensión y curación. Basada en la cultura, explica determinados hechos patológicos, no solo de los individuos, también la salud mental de las sociedades. El delito puede ser perfectamente una patología, no de la sociedad,

sino de valores como la libertad, los desafíos, la lucha por el prestigio y es esa misma cultura la que fuerza a que el individuo se vuelva contra ella.

La Etnopsiquiatría como escuela, tiene origen inglés, fundada por George Devereux (1908-1985) en la década del 1960; con la pretensión de ser un testimonio de la diversidad, ilustrando gran cantidad de hechos sociales, entender los mestizajes, ofrecer herramientas frente a los problemas de identidad colectiva y orientar en el significado de los mitos relacionados con la enfermedad mental y su profunda unidad con los fenómenos culturales. Según sus trabajos de campo con la etnia Mojave en USA e indígenas Sedang de Indonesia, publicado en 1961 (Devereux 1973) postula, que la clasificación de las enfermedades mentales para cada cultura es distinta, cada una cuenta con sus propios modelos de relación que al entrar en crisis o situaciones de destrucción violenta (aculturación), arrastran todo el sistema simbólico, produciendo, en consecuencia, un gran aumento de enfermedades mentales. En “*Etno-psicoanálisis complementarista*”, defendió que los fenómenos humanos debían analizarse desde dos perspectivas complementarias: por una parte, la del sociólogo o etnólogo que observa desde fuera la conducta de las personas; por otra, la del psicoanalista que analiza la psique de los sujetos para comprender sus conflictos y motivaciones. Su doble faceta de etnólogo y psicoanalista, que pone a prueba los planteamientos freudianos en culturas no occidentales, aproxima su figura a la del también húngaro Géza Róheim y separa su posición ante Melanie Klein, cuyas tesis rechazaban mutuamente. La escuela, también desarrollada por Géza Róheim (1891-1951) y F. Laplantine (1943), intenta relacionar las enfermedades mentales con los conceptos de aculturación y deculturación, y curar al paciente restaurando su relación con su cultura, liberándolo de la deculturación.

Los etnopsicólogos reclaman un tipo de inconsciente étnico, formado por símbolos culturales compartidos entre sus miembros; por ellos podemos reconocer que los humanos somos parecidos, pero que nuestra cultura es distinta y esto implica los sistemas de parentesco y de simbolización.

2.2.3.0 Devereux

György Dobó, nace en 1908 como súbdito del Imperio Austro-Húngaro, lo que es hoy Rumanía. Con 18 años se marcha a Paris donde estudia química y física con Madame Curié y Jean Perrin; frecuenta círculos literarios donde traba amistad con Klaus Mann. Publicó artículos y poemas en alemán en la revista *Transitions*, editada por Eu-

gene Ionesco. Abandona sus estudios iniciales y se inscribe en la *École Nationale des Langues Orientales Vivantes* para estudiar la lengua malaya. Fue alumno de Paul Rivet, Levy Bruhl y de Marcel Mauss, el sobrino de Durkheim, lo que lo conduce a la antropología. De orígenes judíos, en 1932 se convirtió al catolicismo y adopta el nombre de Georges Devereux con el cual será conocido como psicoanalista y etnólogo, promotor de la etnopsiquiatría. Con una beca de la Fundación Rockefeller parte a USA; en 1935 realiza su primer trabajo de campo entre los indios mojave de Arizona. El análisis de los sueños sirve a Devereux como los mitos a Levi-Strauss para elaborar sus teorías sobre el chamanismo, el cual va a ligar posteriormente con los arquetipos universales (como en su artículo *La crise initiatique du chaman chez Platon (Phèdre)*), relacionando sus datos etnográficos de los mohave y los sedang con la mitología universal.

Durante varios años, dio clases en la Universidad de Berkeley. Tras la Segunda Guerra Mundial, donde trabajó con el U.S. Navy en 1943, inicia su psicoanálisis con Marc Schlumberger y con Robert Jokl y a su regreso a EEUU, trabajó con Karl Menninger en Topeka, en la Universidad de Kansas, atendiendo pacientes nativos indígenas, veteranos de la guerra que sufrían especialmente de neurosis traumáticas y enfermedades entonces llamadas psicósomáticas. De esta experiencia publicó su primer texto "*Reality and dream: Psychotherapy of a Plains Indian*" (1951). Con más de 400 trabajos publicados, son particularmente valiosas sus contribuciones sobre la cultura y las prácticas terapéuticas y sociales de los mohave, las cuales van a relativizar el concepto de normalidad de la psiquiatría al demostrar la homosexualidad ritualizada de este grupo étnico. Devereux considera que el campo de lo etnopsiquiátrico constituye un escenario privilegiado para observar la plasticidad de lo humano y el acomodo entre formas simbólicas y realidades empíricas, mediación que él considera socioculturalmente mediada. Esto lo aplica, polémicamente, en su análisis del chamanismo mohave, al cual en vez de reconocer una eficacia simbólica (como Levi-Strauss), para él obedece (solamente) a un marco para la catarsis: "...proporciona a su paciente toda una serie de defensas (de síntomas restituidores) culturalmente sancionados y etnopsicológicamente apropiados y calmantes, que le permiten hacer frente a los conflictos idiosincrásicos que le atormentan".

Sus contribuciones son fundamentales a la metodología cualitativa, en especial en cuanto al peso del inconsciente en la relación del investigador con su objeto de estudio, incorporando conceptos básicos como "complementariedad" y "transculturalismo". En

“*De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*” (1966) propone repensar la relación entre observador y observado, teniendo presente la imposibilidad de la objetividad. El observador no debe perder nunca la perspectiva la vereda desde la cual mira, desde el proceso de observación y saber que su objeto de observación está siempre teñido por su propia actividad de observar y sus respectivos supuestos. Se hace necesario entonces apostar por la explicitación y la vigilancia epistemológica, la cual Devereux implanta desde la sapiencia psicoanalítica, especialmente en el análisis de la transferencia y la contratransferencia; a partir del análisis de casos que él mismo estudió, donde (meta)analiza cómo la situación etnográfica removía asuntos internos en sí mismo. Por esto, él establece que el análisis de los fenómenos humanos, debe realizarse de la misma manera con que un psicoanalista lo hace con un paciente y desde dos perspectivas complementarias: la del sociólogo o etnólogo que observa desde fuera la conducta de las personas, y la del psicoanalista que analiza la psique de los sujetos para comprender sus conflictos y motivaciones.

Devereux es uno de los autores que más investigó sobre enfermedad mental y cultura, en una perspectiva convergente entre la etnología y la psiquiatría, buscando constituir una teoría que brindara una interrelación entre ambas áreas. Mediante esta articulación se arriba a un entendimiento de fenómenos diversos, que con un enfoque psicológico o sociológico, exclusivamente, se lograría de modo parcial; además gracias a esa categoría, se ha puesto a prueba la teoría psicoanalítica del inconsciente y su utilidad para comprender fenómenos culturales universales y no solo europeos o no-occidentales. Respecto a esto mismo, Laplantine se pregunta por la dependencia de la universalidad de la explicación propuesta del psicoanálisis: ¿es válido para todas las culturas o halla en cada una de ellas una serie distinta de interpretaciones: la etnología que lo ‘relativizaría’ a la cultura que le dio origen: la de la monarquía austro-húngara y de manera más general la sociedad de occidente? (Laplantine, 1979:20).

Parafraseando al psicoanálisis y en base a su práctica etnográfica, Devereaux propone la existencia de dos tipos de inconsciente: uno idiosincrásico “...los elementos que el individuo se ha visto obligado a reprimir por la acción de los *stress* únicos y específicos que ha sufrido...” (Devereux, 1973: 30) y otro étnico, compuesto por los diversos atributos que una cultura determinada ha reprimido en sus integrantes, rasgos que estos com-

parten así como los conflictos inconscientes que ese material reprimido genera; el cual es transmitido de generación en generación, cultural y no biológicamente.

La operatividad de “inconsciente étnico” se evidencia y complementa con la tipología de los trastornos mentales elaborada por Devereux: los desórdenes sagrados (o chamánicos), los desórdenes étnicos, los desórdenes tipo y los desórdenes idiosincrásicos (Franco, 2008)

En el pasado, médicos y psiquiatras consideraron los fenómenos de posesión como estados mentales mórbidos inducidos por histeria, sonambulismo provocado o neurosis; lo que no trae al un punto crucial de la etnopsiquiatría: el criterio para definir la normalidad. Para Devereux, esos criterios son (o deberían ser) “absolutos”, nunca relativos a una cultura determinada, ya que su investigación es multidisciplinaria y supone la universalidad tanto de la cultura como de la psiquis humana:

“...Intenta abarcar y comprender conjuntamente los conceptos fundamentales que pertenecen al campo de la psiquiatría (lo normal y lo patológico) y los de la etnología (las categorías universales de la cultura) con el propósito de inferir una antropología psiquiátrica una práctica terapéutica basada en ella...” (Laplantine 1979:11).

Para esto, es imperativo establecer criterios de normalidad *metaculturales*; más allá y por encima de la diversidad de las culturas, tales como: la madurez afectiva, el sentido de lo real, la racionalidad y la capacidad de sublimación; pero a simple vista, estos parámetros se debilitan cuando pasamos de la cultura occidental a las no occidentales, a modo esencial al estudiar “*fenómenos particulares de gran complejidad que parecen escapar a esos criterios de validez supuestamente universal, como por ejemplo los cultos de posesión o el chamanismo.*” (Franco 2008)

2.2.4.0 Desórdenes sagrados o chamánicos

La categoría de Devereux, del desorden sagrado o del carácter fundamentalmente patológico del chamán, suscita férreas detracciones entre los etnólogos. Para la etnopsiquiatría, el chamán es un “ser gravemente neurótico” o incluso “psicótico en estado de remisión temporal”; que se cura temporalmente, pero recae consuetudinariamente en sus delirios. Sin embargo, Devereux al igual que Eliade, reconoce una diferencia entre el chamán y el enfermo mental tradicional; no basada en el salvoconducto que le brinda la tecnología de su movilidad psíquica, como considera el sabio rumano (aunque ambos fueron rumanos, me refiero al historiador); Devereux ubica la patología psíquica en el

inconsciente étnico, lo cual le permite tomar sus síntomas del material que le proporciona su sociedad; en cambio el psicótico debe crear desde sus íntimos recursos psicológicos los síntomas de su enfermedad, ubicada en el inconsciente idiosincrásico:

“...el conflicto dominante del Chamán está arraigado en su inconsciente étnico; también siente sus inclinaciones chamánicas como ego-distónico. Numerosas tribus señalan el carácter doloroso de las experiencias psíquicas que significan la eclosión de los poderes chamánicos...” (Devereux 1973:38)

Agregado a que el chamanismo es “*distónico con respecto a su propia cultura*”, ve en el chamán un “*elemento social perturbador*”, que genera “*entre los miembros de su clan, una mezcla de temor y reverencia hacia ‘lo sagrado’ que representa como ser que participa a la vez, de una naturaleza humana y divina*”.

Otra de las afirmaciones que sí aparecen como “distónicas” en palabras de un investigador lúcido y con aportes tan esclarecedores a la etnología como los de Devereux, caracterizan al chamán, como un individuo solamente adaptado a un sector pequeño de su sociedad, por tanto, mucho menos “realista” que sus congéneres supuestamente normales; tal como anota Francisco Franco, este concepto (uno de los criterios de normalidad “meta-culturales”) es muy discutible, ya que el sentido de lo real sólo podemos apreciarlo dentro del universo simbólico de una cultura determinada. Tal como todos los antropólogos concuerdan, el chamán es precisamente el integrante que más conoce sobre su cultura, además de resultar funcional a ella, toda vez que responsable de curar y quien puede enfermar, porque reconoce y domina las causalidades metafísicas, espirituales, de las enfermedades. Afirmación con que concuerda Devereux señalando además que el chamán

“...proporciona a su paciente toda una serie de defensas (de síntomas restituidores) culturalmente sancionados y etnopsicológicamente apropiados y calmantes, que le permiten hacer frente a los conflictos idiosincrásicos que le atormentan” (Devereux (1972: 41).

Pero este argumento lo considera superficial y circular, puesto que la “supuesta” utilidad del chamán es análoga a la que tiene un niño psicótico dentro de una familia que acarrea una neurosis latente: es un “loco por asignación” y al momento en que el niño pueda curarse su familia inmediatamente enfermaría.

Devereux para reafirmar su tesis de la disfonía del chamán con su propia cultura, subraya la confusión que este padece entre creencia tradicional y experiencia subjetiva; desdeñando los sistemas de creencias mágico-religiosos de los chamanes, desproveyéndoles de capacidad de eficacia simbólica y desvalorizando su significación para los individuos de una cultura.

“...Confundir ambas cosas equivale a negarse a diferenciar lo sociológico de lo psicológico. En resumen, el chamán no está neurótico porque participa en las creencias de su tribu, está neurótico porque en su caso particular, y sólo en su caso, la creencia se transforma, por razones neuróticas, en una experiencia subjetiva, aunque culturalmente estructurada, de tipo alucinatorio, que eventualmente formará parte del síndrome restitucional del estado chamánico.” (Devereux 1972: 48)

Con un discernimiento *contradictio in terminis* (Devereux 1972) ensalza la singular figura del chamán para remarcar su pretendida patología mediante una retórica oximorónica con enunciados tales como: “...*aunque es posible que todos los chamanes sean histéricos, es también cierto que incluso en las sociedades primitivas, no todos los histéricos son chamanes*”(40) “...*Muy a menudo, el chamán es ‘como todo el mundo’ pero ‘más que todo el mundo’*” (41), señalando reductivamente estas manifestaciones como meras patologías; circunstancias críticas ya descritas anteriormente como señales imbricadas a la llamada vocacional de la iniciación chamánica; siendo la más relevante justamente la ruptura del equilibrio psíquico. Recordaremos que no es la única forma que direcciona al neófito: “*primero, elección divina: la caída de un rayo que hiere a la persona y la deja inconsciente, asimismo el acaecimiento de eventos extraños relacionados con la naturaleza sagrada (perderse en el páramo, señales de estrellas en el firmamento, manifestación del arco iris en ciertas circunstancias, etc.), espíritus que se comunican de distintas maneras en el nivel consciente; segundo, los sueños también pueden señalar la vocación chamánica; tercero, elección divina del individuo antes de que nazca debido a algún presagio o señal; cuarto, los casos hereditarios, en los cuales los hijos de chamanes famosos se convierten a su vez en chamanes; quinto, los que se auto-eligen, aunque no son muy comunes; sexto, los que caen enfermos durante el tratamiento de un chamán y se les diagnostica su muerte (catalepsia) pero después de cierto período retornan a la vida y cuentan que durante su periplo por el mundo de los muertos se encontraron con los espíritus de chamanes muertos que los curaron y los enviaron de nuevo a la vida para que se hiciesen chamanes*”.(Franco 2008)

Devereux, concede, aunque sin pocas reticencias, que *“el chamán está, en el conjunto, menos neurótico que la mayoría de los miembros de su tribu...”* (1972: 51), en estados de acelerada aculturación y desintegración, los chamanes resisten mucho mejor que sus parientes e inclusive enferman menos.

La enfermedad mental para Laplantine (1979) *“esa tentativa desesperada de reorganización de la personalidad, pero que siempre se efectúa en detrimento del yo, el cual no puede ya cumplir su doble misión diferenciadora de individualización y de socialización.”* es decir una *“desindividualización y una desocialización”*, así como una *“deaculturación”*; Franco (2008), lee en Devereux, una contradicción entre su sentencia negativa que muestra al chamán como ego-distónico a su sociedad y gravemente enfermo con la afirmación de su capacidad para resistir un proceso acelerado de aculturación; concluye que para entender lo anterior, se debe situar la enfermedad en las sociedades tradicionales en una perspectiva más etnológica que psiquiátrica, reconociendo la proximidad de lo patológico y lo sagrado.

Laplantine ha observado que la enfermedad mental se inscribe en el interior de representaciones colectivas, insertas en la categoría de lo sagrado y forma parte de un conjunto más vasto, de una cosmovisión que sostiene una forma de existencia que no admite separación entre lo natural y lo sobrenatural (división exclusivamente occidental) y busca las causas últimas de los fenómenos, los cuales siempre los encontramos en el círculo de las relaciones sociales:

“...las perturbaciones mentales, si bien es cierto que son las del hombre afectado por ellas, se consideran siempre menos como una enfermedad personal que como el síntoma de un malestar o una desgracia más difusa que se sitúa a un nivel diferente: el de la degradación de las relaciones sociales que unen al grupo” (Laplantine 1979:93).

Lo cual contrasta en la sociedad occidental moderna, donde los enfermos mentales son relegados; su afección *_según el discurso bio-médico occidental_* tiene un origen individual, por lo general, meramente biológico— y la solución a este trastorno debe buscarse de manera individual y/o internándose en el sanatorio psiquiátrico.

Para Franco (2008) el abuso cometido por Devereux en sus consideraciones sobre el chamanismo tiene su raíz en esa pasión por la unidad, en esa obsesión de la razón por lo claro, lo nítido, lo preciso, lo unitario, que persigue el científico por explicar, sin dejar fisuras en sus construcciones teóricas. Devereux muere el 28 de mayo de 1985 en París, sus cenizas son aventadas, conforme a los rituales funerarios mojaves, en Arizona.

2.3.0.0 FISIOLÓGÍA DE LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA

2.3.1.0 ¿Qué es la Teoría la Información Psiquedélica (PIT)?

James L. Kent es el autor de *Psychedelic Information Theory* (PIT), un estudio de la información no lineal que produce la imaginación en los estados de sueño o tránsitos de psicosis, alucinaciones u otros estados alterados. Este análisis formal de la dinámica no lineal de alucinaciones y estados expandidos de conciencia, se basa en los campos de la mecánica ondulatoria, redes neuronales, plasticidad neuronal, fundamentos de la farmacología, la teoría cognitiva, y la señalización neuronal, en la teoría de control (un campo interdisciplinario de la ingeniería y las matemáticas, que trata con el comportamiento de sistemas dinámicos y modela la estabilidad y complejidad de procesamiento de esas señales en sistemas dinámicos), multidisciplinariamente aplicado a la percepción, la memoria y la conciencia, centrada en la producción espontánea de información compleja en el organismo humano, también conocida como la teoría de la creatividad o teoría generativa; configurando con interpolación de tales elementos, la Teoría de Información Psiquedélica (PIT) como un texto sobre neurociencia multidisciplinar.

La conciencia humana tiene un rango lineal que va desde lo centrado y alerta, a lo profundo dormido y soñando, estados que se experimentan de manera uniforme e independientes; cuando se duerme, no se está despierto, cuando se está concentrado, no se está soñando despierto. Que la conciencia exista en un solo estado a la vez, indica que el sistema es lineal y estable. Cuando dos percepciones o estados de conciencia distintos se superponen al mismo tiempo, indica que el sistema de la conciencia está inestable, y se considera una patología a tratar con fármacos. Ejemplos de estados patológicos divergentes de la conciencia: dormido y activo es el sonambulismo, excitado y somnolencia es la narcolepsia, despierto y rígido es el Mal de Parkinson, despierto y con sueño es la psicosis, relajado y nervioso es el trastorno de ansiedad; cumplido y triste es el trastorno depresivo. Sería incorrecto decir que todas las psicopatologías se deben a estados de conciencia divergentes superposición, pero muchos de ellos lo son.

El término psicodélico un neologismo formado a partir de las palabras griegas ψυχή, "alma", y δῆλωμα, "manifestar"= "manifiesta el alma", lo cual implica que todos los estados potenciales de la mente pueden manifestarse bajo la influencia de drogas psicodélicas; desestabilizando _reversiblemente _ ese espectro lineal, de modo que la con-

ciencia pueda asumir variados puntos de conciencia al mismo tiempo. En la percepción psicodélica las funciones lineales de conciencia divergen del estado no lineal hacia una complejidad en que múltiples perspectivas y resultados analíticos pueden ser experimentados de forma simultánea. En este estado desestabilizado de complejidad lineal es donde se genera la nueva información en la mente humana. La comprensión de la dinámica de esta función no lineal, es esencial para entender los límites informativos y el rango potencial complejidad de toda conciencia humana.

PIT detalla los límites fisiológicos y prácticos de información de la percepción y la conciencia humanas. Al modelar el cerebro humano como un sistema dinámico de procesamiento de la información; demuestra cómo la conciencia puede ser desestabilizada para producir múltiples estados a la vez o multi-estabilidad, que se percibe subjetivamente como conciencia expandida. A medida que la conciencia se mueve de la complejidad lineal a la no lineal, la información se genera espontáneamente en la mente humana con la auto-similitud recursiva de un autómata fractal o celular. PIT describe los mecanismos farmacológicos y perceptivos subyacentes de este proceso, detalladamente; los elementos formales descritos serán inmediatamente familiares para cualquier persona que haya tenido una experiencia psicodélica. Integra un rigor académico a la psicodelia, con un análisis formal de los mecanismos físicos subyacentes a la alucinación del ritual chamánico y los estados expandidos de conciencia, lo que le llevó veinte años. Su hipótesis afirma que los psicodélicos desactivan el sistema de filtración de información lineal del cerebro. Mediante la neurociencia multidisciplinaria, Kent expone su premisa de Interrupción de Control de/ Desestabilización no Lineal:

“Esta premisa sugiere que la acción primaria de los psicodélicos (en su mayoría alrededor de los receptores 5-HT, ya que ahí es donde existe investigación) es desestabilizar la conmutación de redes neuronales relacionadas con el procesamiento visual serotoninérgico y colinérgico, así como los sentidos auditivo, olfativo y táctil.”... “A medida que nuestras mentes se desestabilizan, nuestros modos estándar de percepción ya no se aplican y entramos en estados de "neuroplasticidad". Si bien estos estados pueden ser una mina de oro para la revisión de la vida y el cambio terapéutico positivo _que están mediados por una serie de factores estables/estableciéndose_ también pueden ser conducidos a los extremos negativos de la paranoia y la esquizofrenia.⁷

⁷ Norber, Sheldon. Director – Progressive Drug Educators Author – Confessions of a Dope Dealer
<https://erowid.org/splash.php>

Según cuenta Kent a Sheldon, hasta que alguien le hablara sobre estados místicos con psicotrópicos, nunca había hecho la conexión entre ambos, pero al revisar las obras de Huxley, Leary y Hofmann, se dio cuenta que había aspectos de la mente que trascienden a la explicación común, pero que los autores de divulgación popular _antropólogos o escritores_ no tienen las herramientas adecuadas para describir el radio de los fenómenos psicodélicos: *“Encontré que muchos autores enmarcaban sus teorías sobre funciones fisiológicas ocultas, modernas o misteriosas, y tendían a romantizar o mitologizar el contenido de sus propias experiencias psicodélicas hasta el punto de la incredulidad.”* (Kent 2010) Se interesó particularmente en la teoría de la hipercarbonatación (*hypercarboration*) de Mackenna, que propone que la alucinación se debe a la activación de la memoria genética holográfica proyectada sobre la glándula pineal por *biophotons*, liberada por torsión parecida a un resorte helicoidal del ADN neural.

Asumió que había algo atemporal y expansivo en los estados psicodélicos, pero que necesariamente no tenían por qué ser enmarcados en una exégesis espiritual o mística; esto más bien le parecía como una actitud de demostración propagandística de la naturaleza de una experiencia psicodélica personal en el nombre de la propia celebridad: *“Los gurús de nivel general son más poetas que científicos, y yo diría que la mayoría tienen un concepto muy limitado del producto que están promocionando. Quería superar el bombo y el culto de la personalidad y cavar en todos los pequeños detalles de expertos sobre el cerebro para tratar de averiguar algunas reglas duras para mí.”* (Kent 2010). Hasta ese momento la psicodelia moderna estaba atrapada entre dos mundos distintos que no lograban conciliar sus fragmentos, los duros rigores reductivos de la ciencia y el espiritualismo ligh de la contracultura enteogénica. En sus propias experimentaciones, se percató de elementos que no eran espirituales en absoluto, como las alucinaciones geométricas que se transformaban rápidamente, que eran personales y no respondían a ningún marco de descripción precisa. *“Cuando traté de encontrar descriptores formales para el contenido alucinógeno fuera del popular paradigma pseudo-budista chamánico o fenomenológico, la literatura sobre el tema era sumamente carente. Para mí, parecía que todo el mundo estaba saltando sobre el modelo de espíritu entheogenic New Age con la esperanza de forzar una legitimidad cultural de puerta trasera en la experimentación psicodélica.”* (Kent 2010)

Al pensar en la conciencia psicodélica en términos de capacidad informativa y com-

plejidad computacional y menos en términos de contenido místico o espiritual, pudo plantearse la idea de una "Teoría de la Información Psicodélica", sobre cómo el lenguaje y los símbolos de la comunicación se desarrollan en la conciencia visual y perceptiva a lo largo del tiempo para hacerse más problemáticos; dándose a la tarea de encontrar una manera de describir con precisión la complejidad dimensional de los espacios holográficos abiertos por los psicodélicos. PIT es un primer paso en esa descripción formal.

La teoría comenzó como un modelo de circuito farmacológico, se transformó en un modelo de retroalimentación sensorial, luego se estableció en un modelo más complejo basado en procesamiento de información dinámica, teoría de sistemas y dinámica no lineal. *“Cuando alcancé este nivel de descripción comencé a sentir que me estaba acercando a algún tipo de marco general, pero también estaba comprimiendo todo hacia una fórmula matemática similar a los polinomios de segundo orden muy básicos del caos determinista”*. *“El desafío en ese momento se convirtió en cómo introducir la idea de la percepción no lineal a los lectores que pueden no tener antecedentes en la farmacología y la dinámica no lineal. La teoría describe la alteración de la conciencia en términos de paquetes de ondas farmacológicas que interrumpen o interfieren con la frecuencia de actualización temporal de la percepción. Estos paquetes de interferencia describen agregados cuánticos de interacción farmacológica en el sitio receptor, erupción en la percepción como pulsos saturados de la actividad sensorial fantasma a lo largo de frecuencias y amplitudes predecibles. Si el modelo es exacto, esta acción de interrupción debe producir un artefacto de onda estable en exploraciones de EEG anteriores y durante toda la duración de cualquier actividad alucinógena. Por ejemplo, de acuerdo con el modelo de Interrupción de Control, debería ser capaz de tomar un escaneo EEG de una persona mientras fuma Salvia divinorum y "ver" el hormigueo sensorial y palpitante en el rango apropiado de la banda en la lectura del EEG como viene el efecto de la droga en adelante crece hasta alcanzar su punto máximo la fuerza y, a continuación, se desvanece.”* (Kent 2010)

Si la persona está más inclinada hacia el chamanismo y la terapia que a las ciencias físicas o biológicas, entonces apreciará los conceptos de neuroplasticidad y chamanismo físico. El fundamento de esta teoría es que los conductores rítmicos repetitivos, como el canto o el tambor, pueden arrastrar estados de conciencia expandidos específicos. Estos estados expandidos impulsan el crecimiento neural y el aprendizaje. Esta teoría parece

evidente cuando se pone en práctica, pero nunca se ha propuesto el fundamento armónico de este método, por lo que se le dio un pase ligero, como un complemento de la teoría general. En pocas palabras, se aplicaron los fundamentos de la teoría del control al chamanismo, proponiendo que la resonancia real actúa como un atractor para estabilizar la producción caótica en estados ampliados de conciencia. Una vez más, esto parece evidente cuando se pone en práctica con el rendimiento musical y alucinógenos.⁸

Hay cuatro componentes principales para PIT. El primer componente es la Teoría de la Información Psicodélica, o el estudio general de la complejidad potencial de la información de la mente humana, y cómo la información no lineal generada en los humanos ondula hacia afuera para afectar a la tribu o cultura más grande. El segundo componente es el Control Interrupt Model de la acción psicodélica, que establece que toda alucinación comienza con la desestabilización de la homeostasis perceptiva; que la interrupción desestabilizadora de cualquier alucinógeno puede ser modelada como un patrón de interferencia de onda distinto; y que los estados de conciencia multiestables pueden ser controlados a través de los fundamentos de la resonancia, arrastre y coherencia de las ondas. El tercer componente es una visión general de la alucinación no lineal, un análisis formal de la dinámica de las alucinaciones entópticas, eidéticas y erráticas, experimentadas bajo la influencia de los psicodélicos. El cuarto componente es el chamanismo físico, que describe cómo las técnicas del ritual chamánico transfieren las transiciones de fase a estados místicos objetivos, a través de la interferencia de ondas armónicas y cómo los psicodélicos estimulan la neuroplasticidad y la proliferación, a través del caos y la convergencia en los sistemas de señalización celular.

2.3.2.0 El valor de la información Psíquedélica.

Generalmente un sujeto no tiene control sobre la información que se genera espontáneamente en reacción al catalizador psicodélico en una experiencia psicodélica. Quien vive la experiencia la considera valiosa, a muchos les cambia el rumbo y su percepción de la vida, influyendo en su identidad personal; para muchos otros, persiste cierta ambigüedad si los psicodélicos les añaden algún valor a sí mismos o a la cultura. La información psicodélica se manifiesta como visualidad, auditivamente o como alucinación sensorial, pero también puede ser abstracta o bien realizar una gestalt de profunda comprensión sobre el propio devenir biográfico. El catalizador psicodélico se dirige a la per-

⁸ L. Kent Psychedelic Book Review Archive 2010

cepción, la memoria y las complejas emociones asociadas a los símbolos y conceptos; las funciones básicas que los humanos formulan creencias. El resultado del catalizador psicodélico es la generación espontánea de información eidética significativa que luego se imprime en la memoria semántica; experiencia subjetiva que el sujeto intentará objetivar en una narrativa significativa. Por lo tanto, la experiencia psicodélica sólo genera información significativa en los sistemas de la conciencia con la capacidad de razonamiento abstracto a través de la lógica simbólica y el apego emocional.

Toda la información biológica y los bits de información importantes para las especies son de origen genético y se conservan a través de la selección natural. La información cultural cae en la categoría de los memes basadas en el lenguaje y las tradiciones regionales o tribales; puede ser compartida a través de culturas o puede estar restringida a una región específica o subcultura. La información cultural se considera de valor medio, bajo la durabilidad, y cambia rápidamente con el tiempo como los memes y tradiciones de las transformaciones culturales. La religión y las ilustraciones son ejemplos de la información cultural que normalmente sólo tienen valor a su cultura de origen, pero en ocasiones ascienden a importancia a nivel de especie. Por último, está la información personal, que es valiosa únicamente a un solo individuo. La información personal cambia rápidamente, está sujeta a la experiencia y capricho, y sólo es útil durante la vida útil del organismo. La información personal tiene muy baja durabilidad y bajo valor general.

La información psiquédela se genera en el ámbito de lo personal; sin embargo hay algunas razones para que esta sea percibida con una importancia a nivel de especie. La primera, es que los psicodélicos crean ciertos delirios de grandeza en el sujeto. En segundo lugar, el sujeto puede experimentar visiones o sensaciones trascendentes, percibidas como de gran importancia religiosa, mística o arquetípica. En tercer lugar, el sujeto puede experimentar una deconstrucción de la conciencia, asociada a la conciencia animal, de reptiles, plantas, la mente de Gaia, a la información a escala genética o memoria profunda de las especies. Estas experiencias, habituales en el uso de psicodélicos, se perciben válidas para toda la especie.

Los psicodélicos son evidentemente útiles para la construcción de identidad o resolución de nudos psicológicos; el chamanismo y la terapia psicodélica se basan en su función informativa para diagnosticar y sanar. En dominios culturales pueden ser empleados en el ritual para consolidar fuertes lazos en grupos religiosos o tribales; pueden ser

utilizados en la curación o hechicería o pueden ser un catalizador para la creatividad. Más allá de estas fronteras, su apreciación es ambigua, la información errónea y casi estadísticamente despreciable, les adjudica a nivel cultural y de salud, un valor negativo para la especie; no obstante se ha señalado que Francis Crick previó la estructura espiral de ADN después de ingerir LSD, o que el LSD ayudó a Kary Mullis pensar en el proceso de PCR⁹ que le valió el Premio Nobel de Genética.

Cuantas más veces al sujeto experimente con sustancias psicodélicas, estas le van a generar mayor información de gran valor positivo. De esta forma, la psicodelia se convierte en una herramienta de información de impresión. En la impronta psicodélica la información está siempre subjetivamente percibida como de alto valor, incluso si se trata de un valor cultural bajo o negativo. Culturas que usan drogas psicodélicas como sacramentos valoran mucho la información que reciben.

Debido a que la calidad de la información psicodélica tiene una gama tan amplia, es común juzgar los psicodélicos como carentes de valor o, en el argumento de la prohibición, negativamente; a este rango se asocia la información psicodélica descrita como lo que es delirante, paranoico, falso, o que trastorna la salud del individuo o de la sociedad. Aunque pueda ser frecuente en la experiencia psicodélica ciertos tramos negativos, algunos usuarios les conceden un valor, ya que proporciona una visión emocional; otros informan de que las experiencias psicodélicas negativas causan daño psicológico permanente, extremadamente negativo. En raras ocasiones las personas actúan y dañan a sí mismas o se suicidan en la psicodelia. Obviamente estos son ejemplos límites de valor negativo, y estos ejemplos extremistas suelen estar vinculadas a la mezcla de drogas, la ingesta compulsiva o sobredosis. Hay dosis óptimas para cualquier sustancia psicodélica, pero existen informes de efectos negativos cuando la dosis es superada.

Por el contrario, hay una extensísima gama de experiencia psicodélica valoradas positivamente; la experiencia espiritual, terapéutica o enteogénica que añade valor al usuario y su cultura. Este tipo de experiencia no es aleatoria ni casual, se procura preparación, la dosis, lugar y compañía adecuada.

El chamanismo o la práctica de usar drogas psicodélicas en el ritual, emplean técnicas especializadas para guiar la información psicodélica a lo largo de las vías deseadas, para efectos tanto positivos o negativos. Imprimir información psicodélica positiva se

⁹ Reacción en cadena de la polimerasa, (PCR en sus siglas en inglés), técnica central en biología molecular, que permite la amplificación de una región específica de ADN.

percibe como espiritual, esclarecedor y terapéutico; influir o fijar información en las vías negativas es propio del control mental y la magia negra. La impresión psicodélica puede tomar muchas formas, y en algunos casos la información negativa de un conjuro puede ser impreso en la identidad. Lavado de cerebro es imprimir en otra persona contra su voluntad. El auto-lavado de cerebro es imprimir en uno mismo información negativa, ya sea por elección o por error, esta se muestra con temas paranoicos o mesiánicos explícitos; en casos extremos, elementos de psicosis y trastorno delirante persistente.

Como los sueños, los psicodélicos son catalizadores que generan información en la imaginación humana. Hay muchas teorías sobre el origen de esta información; el subconsciente, emociones reprimidas, el inconsciente colectivo, memoria genética, entidades espirituales, chatarra de la excitación neuronal. Los psicodélicos destacan en la producción de información relevante que puede tener un profundo impacto en las creencias e identidad del sujeto.

La información generada por los psicodélicos suele ser personal, pero puede llegar a ser transpersonal; su tasa de flujo de información se puede medir por la cantidad de influencia explícita sobre una cultura; en algunas culturas se reprimen, mientras que para otras ese es el centro de su espiritualidad. El flujo de información dentro de cualquier cultura psicodélica es una función de la religión y la política. Culturas chamánicas tradicionales la valoran como una forma ritual, de unión, curación y descubrimiento; fomentan el flujo de información psicodélica. Las culturas industrializadas con creencias centralizadas ven esta información como subversiva y antiautoritaria, reprimen la experimentación psicodélica por miedo a perder el control centralizado de información.

La vía de flujo de información psicodélica es simple y universalmente la misma: 1) la ingestión; 2) transmisión interna; 3) la integración interna; 4) la transmisión cultural; 5) la integración cultural. La mayoría de la investigación psicodélica se centra únicamente en la transmisión interna, la segunda etapa del proceso de información psicodélica que comúnmente se llama el viaje. Mientras que el viaje es ciertamente interesante, todavía es sólo una parte del proceso total más grande por el cual los psicodélicos influyen tanto al individuo y a la cultura. Cada parte de este proceso de información tiene sus propios patrones y etapas predecibles:

2.3.2.1 Ingestión

Si bien es difícil definir por qué las personas experimentan drogas psicodélicas. En las

sociedades tradicionales la ingestión es un ejercicio espiritual utilizado para obtener sabiduría, y la dosis es controlada ritualmente por el chamán. En la cultura occidental moderna la mayoría experimenta psicodélicos en circunstancias mundanas recreativas, motivados por hedonismo, curiosidad, presión de grupo o rebelión. Normalmente, el psiconauta busca algo, aunque la noción de su búsqueda puede ser vaga.

2.3.2.2 Transmisión interna

La transmisión interna se produce cuando el enteógeno interactúa con la red neuronal y se forja nueva información, generándose espontáneamente dentro de la alucinación visual y auditiva, ideas que surgen en la imaginación del sujeto, yuxtaposición de conceptos anteriores y perspectivas que permiten un análisis holístico. Esta información puede ser literal o figurada, puede ser abstracta, puede venir en palabras o frases, puede ser hablada o cantada, puede ser visual, surgir como epifanías o ideas brillantes, puede ser una memoria recuperada, transmitida por entidades espirituales en lenguas extrañas. La densidad de información en una sesión psicodélica es en capas, saturada y colorida, detallada. En términos físicos crean nueva información a través de la activación y organización de redes sensoriales y de percepción espontánea. Se experimenta a través del disparo neuronal en el neocórtex y se transfiere a la memoria a través de la creación y el fortalecimiento de las conexiones sinápticas en la red neuronal produciendo información

2.3.2.3 Integración interna

Por muchas razones, hay pérdida de la fidelidad en la transmisión de información alucinatoria de la imaginación, en la memoria. Como un sueño, los recuerdos de la sesión psicodélica deben ser comprimidos en fragmentos manejables y destacables en el la información global. Aunque las alucinaciones psicodélicas se desvanecen rápidamente su impacto emocional puede perdurar, personas optan por ignorar su contenido, otras examinar cualquier recuerdo de la visión en búsqueda de una lectura trascendental; en este proceso, la información generada en el viaje psicodélico se codifica en la memoria personal, forjando y testeando nuevas conexiones sinápticas.

Durante la integración post-psicodélica el sujeto puede volver a evaluar y modificar las creencias y los comportamientos personales, analizar las visiones crípticas e intensas de su viaje y crear una narrativa sobre su experiencia, incluido lo vivido y lo aprendido. La integración es donde el sujeto decide lo que allí le sucedió. El contenido de la alucinación no importa tanto como el proceso en el cual el sujeto fija el contenido y le da for-

ma; este es el proceso de codificación de la información psiquedélica en redes sinápticas. La generación de contenidos sin integrar comportamiento, es esencialmente sin sentido; el verdadero testimonio de la potencia psiquedélica no es la capacidad de producir visiones, sino la capacidad de imprimir información nueva y transformar las creencias.

2.3.2.4 Transmisión cultural

Las visiones psiquedélicas no quedan suspendidas en el inconsciente, si así fuera, no habría arte psicodélico, ni música psicodélica y no hubiese acontecido ninguna revolución psicodélica; por el contrario, persiste una sensibilidad y espiritualidad psicodélica. Los psicodélicos activan un proceso en que los contenidos del reino de lo psicológico se manifiestan hacia lo físico. En el siglo XX los psicodélicos alimentaron la expresión artística, la experimentación social, movimientos religiosos, y el activismo político, como ninguna otra clase de fármacos, influenciaron culturalmente.

No sólo los psiquedélicos producen cambios a nivel individual, introducen cambios en el nivel de grupo o tribu, y por lo tanto influyen en el cambio en las estructuras sociales y los objetivos de la cultura humana. La difusión de información psicodélica puede ser sutil o explícita, a partir de la creación del arte influenciado por esa experiencia y culminando en el adoctrinamiento de otros en la tribu a través del intercambio ritual de la santa cena. Una vez que un tema ha sido adoctrinado ellos también generarán espontáneamente información psicodélica y también pueden comenzar a compartir su información con otros. Este proceso de información en cascada, de persona a persona hasta la transmisión cultural de los memes psicodélicos, alcanza un punto de inflexión y queda adoptado abiertamente e incluso celebrado por la corriente cultural.

2.3.2.5 Integración Cultural

Cifras conservadoras estiman que quizás un 10 a 15% de la población experimentó alguna vez un alucinógeno. Pese a los bajos niveles de exposición, los arquetipos de la experiencia psicodélica están bien integrados en la cultura moderna. Subculturas, tribus urbanas psicodélicas están activas en todo el planeta. Festivales anuales, delirios psicodélicos, atraen a miles de personas de todos los continentes.¹⁰ La influencia psicodélica reaparece constantemente en la moda, la música, las artes visuales, en el cine, la publicidad, los videojuegos, etc. A pesar de años de prohibición, la promesa de la espirituali-

¹⁰ Festivales psicodélicos modernos se remontan a los “Be-ins” y “pruebas ácidas” de San Francisco a finales de 1960, se hizo famoso por Tom Wolfe ‘El Kool-Aid Acid Test eléctrico’. Estas fiestas se convirtieron en Woodstock, el circuito de Grateful Dead, la Familia Arco Iris, la cultura Rave, Burning Man, el Festival Boom, el Love Parade, y otras reuniones de todo el mundo dedicadas a la psicodelia, el arte y la cultura.

dad y la terapia psicodélica aún está fresca en la imaginación pública. Aún no han pasado 60 años desde la revolución cultural de los años 60 y la velocidad con que los psicodélicos han influido en la cultura mundial es impresionante; su uso ha saltado generaciones y cada nueva generación redescubre y reutiliza el ritual psicodélico según sus propias necesidades; pese a fuerzas religiosas, judiciales y políticas que buscan su control o exterminio. Cuando el adoctrinamiento psicodélico llegue a mayor población, la cultura se describirá como saturada de información psicodélica; entonces reconocerá de forma natural rituales psicodélicos como ritos de paso o práctica espiritual legítima.¹¹

2.3.3.0 Proceso de la Información Psiquedélica.

El proceso de información psicodélica es un fenómeno observable que ha influido en las culturas a lo largo de la historia y ahora está afectando a la cultura global moderna. El centro de este proceso de información es la acción farmacológica de un pequeño número de moléculas que impactan un pequeño subconjunto de receptores neuronales en un lapso relativamente corto de tiempo. El proceso de información en curso, generado por esta pequeña interacción farmacológica, va mucho más allá del rango normal de lo que esperamos que las drogas logren.

Este proceso de información psicodélica malentendido, impulsa divergentes corrientes teóricas y mitológicas, creando desinformación. La divergencia de información y la existencia de escuelas en competencia de la ideología psicodélica demuestra que no hay una ideología psicodélica objetiva. El proceso de información psicodélica es neutral y la ideología no es específica, se aplica igualmente al aprendizaje, la creatividad, el control de la mente, el lavado de cerebro, el misticismo, la brujería y la curación.

Procesos y arquetipos psicodélicos, pueden ser cooptados por grupos religiosos o político para el aumento de poder personal; los psicodélicos pueden ser utilizados como armas (Familia Manson, el SLA, Aum Shinrikyo, la CIA y el Depto. de Defensa de los EEUU) con la misma facilidad con que se pueden utilizar como medicamentos o sacramentos. La única constante entre todas las escuelas divergentes de la ideología psicodélica, es el proceso físico que estimula el flujo de información nueva a través de redes neurales humanas. El estudio de este proceso de información se conoce como PTI.

¹¹ Es común afirmar que las sociedades tribales tradicionales están saturadas de información psicodélica, pero la sociedad moderna no se queda atrás. Los medios de comunicación occidentales están llenos de imaginaria psicodélica y fascinados por los estados alterados. La ayahuasca y el peyote en Estados Unidos ya son reconocidos como legítimos sacramentos religiosos específicos dentro de las iglesias, y la experimentación de drogas psicodélicas es un rito de paso común entre los estudiantes universitarios.

2.3.4.0 El Modelo de Interrupción de Control de la Acción Psicodélica.

El cerebro es un órgano de procesamiento de información que utiliza la modulación de la señal de arriba hacia abajo para controlar el flujo de entrada sensorial ascendente. La modulación de realimentación de la señal entrante es un ejemplo de control autoestabilizante en un sistema de procesamiento de señales. Utilizando los principios de la teoría cognitiva y de control, es posible describir un modelo en el cual los alucinógenos interrumpen periódicamente el control modulador de arriba hacia abajo de la percepción para crear patrones de interferencia sensorial, desestabilización del marco multisensorial y estados alterados de conciencia.

2.3.4.1 Percepción, de abajo hacia arriba. Control, de arriba hacia abajo.

Lo que percibimos como conciencia de vigilia es una síntesis de la sensación de abajo hacia arriba, modificada por la expectativa y el análisis de arriba hacia abajo. La sensación entrante es bloqueada por el enfoque de arriba hacia abajo del sujeto. La retroalimentación inhibitoria resta el ruido de fondo, mientras que la retroalimentación excitatoria resuelve y amplifica los datos salientes. Esta configuración describe un filtro/amplificador de señal con un lazo de retroalimentación inhibitorio/excitatorio para controlar el foco de señal y discriminación de contenidos. El filtrado y el enfoque de arriba hacia abajo de la señal sensorial entrante es un reflejo autónomo y perceptualmente liso; el cerebro bloquea el ruido de fondo, transiciones de enfoque y reconoce los objetos suavemente, sin interrumpir la continuidad de la estructura subjetiva.

2.3.4.2 Restricción, Control e Inhibición de Retroalimentación

La excitación de retroalimentación se aplica en circuitos sensoriales para amplificar la entrada saliente, pero la mayoría de los circuitos de retroalimentación del cerebro son inhibidores, lo que significa que la conciencia humana es más limitada que irrestrictiva. En sistemas de procesamiento de información dinámica, la restricción de señal y la corrección de error se aplican mediante retroalimentación negativa para restar o anular la perturbación y el ruido que entran en el canal de señal; esto se conoce como teoría del control. Las redes sensitivas, tales como las capas de la corteza o la retina, la inhibición rápida se aplica lateralmente para aumentar la discriminación de contraste en detalle sensorial; esto se llama inhibición lateral. La inhibición rápida en la corteza también se puede aplicar desde abajo hacia arriba, así como lateralmente, esto se llama la tríada sináptica de la inhibición rápida, la que se puede aplicar desde arriba hacia abajo, permi-

tiendo que la corteza genere entrada sensorial desde el tálamo; esto se llama inhibición de retroalimentación, es típicamente tónica y significa que la retroalimentación de arriba hacia abajo produce un efecto inhibitor sobre muchos trenes de punta consecutivos durante largos períodos de enfoque canalizado. Cuando el cerebro está alerta y enfocado, también significa que está altamente restringido por la retroalimentación inhibitoria.

En la conciencia humana, el control se aplica mediante retroalimentación negativa para restringir la percepción. Cuando la gente expresa temor a los psicodélicos, su preocupación más común es el miedo a perder el control; esto se debe a que los psicodélicos subvierten las restricciones del control de la retroalimentación sensorial para permitir que la percepción y el comportamiento queden libres de la inhibición tónica. La inhibición tónica se expresa a partir de conceptos aprendidos sobre el yo y el ego, y suprime lo que se considera anormal o fuera del rango aceptable de la conciencia. La conciencia lineal está limitada y enfocada en el comportamiento del ego en tiempo real; la conciencia no lineal no está restringida y va a donde quiera que es impulsada por variables de estado de entrada, o conjunto y ajuste.

Para que un sistema perceptual pase de un estado lineal a un estado no lineal, el control de realimentación negativa debe ser subvertido; si se elimina completamente, la percepción se vuelve totalmente sin restricciones, dejando un sistema que se sobrecarga rápidamente de información. Si el control se coloca en un estado donde se elimina parcialmente o en superposición alternada donde está alternativamente en control y no control durante el período de una oscilación rápida, entonces las restricciones del rendimiento sensorial lineal, se bifurcarán en un espectro no lineal multiestable, con la señal correlacionada a la interrupción funcional del control.

La sabiduría enteogénica común afirma que usted debe renunciar al control y someterse a la experiencia para sacar el máximo provecho de los psicodélicos. Mantener el control provoca experiencias negativas y amplifica la ansiedad, dejar ir el control y abrazar la percepción no restringida es un principio psicodélico central. Esto demuestra que los psicodélicos subvierten directamente el control de la retroalimentación sobre la percepción lineal para promover estados de conciencia sin restricciones.

2.3.4.3 Interrupción del control, modelo de acción psíquica. (Sinestias)

Antes de que la mente pueda empezar a alucinar, primero el control modulador de arriba hacia abajo, debe ser interrumpido. Interrumpir el control descendente de la con-

ciencia permite que la mente se desestabilice en nuevas configuraciones de procesamiento de información. Cuando el control de arriba hacia abajo de la conciencia de vigilia se desestabiliza, los osciladores neurales del cerebro se organizan espontáneamente en coherencia con los conductores locales más activos. Este proceso se puede describir en términos de arrastre del oscilador y resonancia. Cuando el conductor modulador que mantiene la coherencia del oscilador global se interrumpe, los osciladores desacoplados caerán naturalmente en sincronía con la mayoría de los controladores periódicos más energéticos del ambiente. En este estado las configuraciones normalmente inflexibles de conciencia y percepción se vuelven extensibles y abiertas a la influencia de retroalimentación ambiental. Esto explica por qué los psicodélicos crean sinestesia o representaciones cruzadas de los conductores sensitivos energéticos, y por qué el conjunto y el ajuste tienen una profunda influencia en el tono y contenido de la experiencia psicodélica.

Cuando se interrumpe el control modulador de la conciencia de arriba hacia abajo, la naturaleza fluida de la percepción multisensorial se degrada y el sujeto comienza a experimentar alucinaciones. Los primeros indicadores de interrupción moduladora incluirían la distorsión de alta frecuencia periódica o ruido en redes sensoriales. En las redes táctiles esta interrupción periódica puede ser sentida como parestesia, o hormigueo fantasma y pulsátil; en las redes visuales puede ser percibido como fosfenos, o efecto estroboscópico o pulsátil de una luz intensa, posiblemente lo suficientemente rápido para producir alucinaciones geométricas; en redes de audio puede ser percibido como un zumbido. Estas son las descripciones de las alucinaciones sobre terreno, generadas en respuesta a interrupciones periódicas a lo largo de vías de señales multisensoriales. La velocidad e intensidad de interrupción de control, y por lo tanto la velocidad e intensidad de las alucinaciones, son un resultado directo de la farmacodinámica y el método de la ingestión de alucinógenos.

2.3.4.4 Interrupción del control y chamanismo en la era de la razón.

Los sujetos con dosis moderadas de psicodélicos pueden anular la interrupción alucinógena y conservar la coherencia global a través del movimiento físico energético o comportamientos repetitivos como el canto o el baile. A la inversa, si el sujeto está inmóvil entonces la interrupción desestabiliza totalmente la conciencia en un trance onírico despersonalizado. Estos informes indican que a pesar de que los psicodélicos desestabilizan el control modulador de la conciencia de arriba hacia abajo, el control de rea-

limentación y la estabilidad del sistema, puede ser arrastrado de nuevo en coherencia a través de controladores periódicos externos, incluyendo la actividad motora rítmica, tambores, canto, balanceándose hacia atrás y adelante, bailando, y así sucesivamente. No es casual que estos sean los elementos formales básicos del ritual chamánico.

En términos físicos, el chamán es el conductor o resonador energético principal, en la producción de un patrón de interferencia alucinógena permanente en la conciencia del sujeto. Al prescribir una sustancia psicodélica el chamán introduce la interrupción de la frecuencia de control y a través de la artesanía ritual y su performance, el chamán aplica nuevos controladores periódicos para influir en el tono y la textura del patrón de interferencia resultante. Al mezclar la interrupción de control del alucinógeno con un controlador periódico personalizado el chamán arrastra con alta precisión la conciencia y manipula las facetas de la mentales del sujeto. Esta descripción de manipulación basada en ondas de precisión de los osciladores neurales dentro del estado psicodélico puede llamarse ciencia psicodélica aplicada, chamanismo físico en la era de la razón.

2.3.5.0 La Conciencia.

Hemos venido usando un concepto central en esta tesis, la “Conciencia” y su manipulación, por lo que es necesario saber que dice la PIT sobre ella. Definida como sistema de procesamiento de la información estable, con funciones específicas y propiedades de funcionamiento emergentes, todas necesarias para mantener estable el sistema.

Sus funciones mínimas específicas son: 1) percepción; 2) reconocimiento; 3) memoria; 4) recordar; y 5) el comportamiento.

Las propiedades específicas de funcionamiento mínimos para cualquier sistema consciente son: 1) la coherencia modular; 2) la estabilidad lineal; 3) control de retroalimentación; 4) la capacidad de adaptación; y 5) la auto-conciencia.

Cuando funciones y propiedades de funcionamiento trabajan en conjunto estamos frente a la conciencia activa. Cuando una o más de las cinco funciones esenciales se degradan entonces la conciencia se desliza a modos semiconscientes, subconscientes o inconscientes. Cuando una o más de las cinco propiedades de funcionamiento se degradan entonces la conciencia se vuelve inestable, pierde fidelidad. Los sistemas conscientes se basan en cinco funciones básicas para interactuar con el entorno en tiempo real:

2.3.5.1 Percepción

Un sistema consciente debe recibir un ingreso de información, esto es la percepción.

Para los seres humanos la entrada perceptual se recibe como datos sensoriales que se mueven hacia el cerebro desde el sistema nervioso periférico. La sensación no se actualiza como percepción real hasta que es dirigida hacia áreas corticales superiores para su procesamiento. Se perciben pensamientos, sentimientos, las propias conductas externas, y pequeños trozos de sueños. La percepción es lineal, se retroalimenta a través del comportamiento y la memoria, y su función principal es observar los cambios en el medio ambiente a través del tiempo. El error en la percepción humana se llama alucinación.

2.3.5.2 Reconocimiento

Los datos de la percepción se examinan y comparan con modelos conocidos, este proceso se denomina reconocimiento, el cual está impulsado por reacción hormonal a patrones de destacada resonancia emocional. El registro es contextual, multisensorial, asociativo y su función es encontrar los datos más destacados en la percepción entrante. Los errores de reconocimiento no lineales incluyen falsa identificación, representación errónea y *deja vu*.

2.3.5.3 Memoria

Los patrones destacados se almacenan en la memoria, donde son comparados con los datos entrantes para el reconocimiento y nuevamente se comparan con posibles interpretaciones para el recuerdo. En los humanos, la memoria está marcada por la resonancia emocional, reforzada a través de la repetición lineal y la asociación contextual potenciada aunque no lineal. La memoria tiene varias capas: semántica, eidética, asociativa y potencialmente holográfica, la de múltiples capas implica la potenciación a largo plazo y la compresión con pérdidas, pero esta compresión también incluye la redundancia de indexación para servir a la recuperación rápida y el reconocimiento de datos destacados.

2.3.5.4 Recordar

El recordar utiliza patrones asociativos almacenados en la memoria para tomar decisiones informadas, basadas en la lógica. A diferencia de reconocimiento que es espontáneo e intuitivo, la memoria utiliza la retroalimentación negativa para inhibir soluciones perjudiciales y la retroalimentación positiva para estimular soluciones ventajosas antes de descansar en una decisión final. La principal función del recordar es analizar los patrones almacenados en la memoria para informar las decisiones y comportamientos inteligentes en tiempo real.

2.3.5.5 Comportamiento

Un sistema consciente realiza comportamientos basados en el estímulo. El comportamiento humano toma la forma de acciones internas y externas. Ambos comportamientos retroalimentan la percepción, cerrando el ciclo en el proceso de retroalimentación perceptual. Los comportamientos internos, tales como pensamientos y sentimientos, transforman la memoria y el recuerdo en decisiones lógicas. Los comportamientos son lineales y seriales, se realizan en secuencia uno a la vez, con pensamientos y emociones que preceden e informan la intención de la acción.

2.3.5.6 Propiedades de funcionamiento de la conciencia

Cuando todas las funciones de la conciencia están funcionando, el sistema comienza a asumir ciertas propiedades operativas conocidas. Estas propiedades básicas son lo que esperaríamos de cualquier sistema consciente, cualquiera que pierda estas propiedades, se volverá inestable y perderá la fidelidad de percepción y de memoria.

2.3.5.7 Coherencia modular

Con el fin de funcionar como un sistema integrado y sin fisuras, la conciencia debe tener medios sincronizados de rendimiento entre las subfunciones modulares. La cooperación funcional entre las diferentes áreas del cerebro se mide en términos de osciladores neurales acoplados, sincronía de picos neuronales y coherencia de las oscilaciones de la red. Hay muchas maneras de estimar la cooperación relativa entre áreas cerebrales separadas en función de sus propiedades de onda, la coherencia es un término usado para indicar fuerte intensidad de la señal y la cooperación entre las zonas. Las áreas que son altas en coherencia pueden actuar como osciladores acoplados en un circuito de realimentación, o pueden tomar la forma de circuitos paralelos que participan en tareas de procesamiento sincronizado. La conciencia de vigilia oscila dentro de los rangos alfa y beta. La coherencia gamma de alta frecuencia está asociada con la rápida unión de las redes corticales necesarias para la percepción y la conciencia. La coherencia modular es la primera propiedad operativa de un sistema consciente. La sincronización precisa entre todas las áreas es necesaria para la integración multisensorial. Sin coherencia las subfunciones modulares de la conciencia pierden la interoperabilidad y desestabilizan.

2.3.5.8 Estabilidad lineal

La conciencia puede realizar muchas funciones diferentes, pero sólo realiza una función a la vez. El radio de acción de la conciencia es lineal y predecible, se mueve de un

estado a otro con el paso del tiempo. La conciencia transita sin problemas de un comportamiento al siguiente, retiene los datos del estado y reacciona lógicamente a los cambios ambientales. En los sistemas conscientes la percepción del paso del tiempo se mantiene constante. La capacidad de permanecer centrado en el medio ambiente y llevar a cabo comportamientos secuenciados, orientados hacia un objetivo en tiempo real es un operativo de referencia para todos los sistemas conscientes.

2.3.5.9 Control de retroalimentación

Un sistema consciente debe ser capaz de monitorizar y controlar su propia estabilidad y llevar a cabo comportamientos de modular la entrada y salida del sistema. Todos los sistemas conscientes deben tener algún tipo de retroalimentación para mantener el foco, conservar los datos de estado, los comportamientos de control, realizar transiciones de estado, y mantener la estabilidad lineal. Sin realimentación del control, un sistema consciente es propenso a la exuberancia de salida, sobrecarga de memoria, y error.

2.3.5.10 Adaptabilidad

Un sistema consciente debe ser capaz de almacenar los patrones, predecir resultados, aprender nuevos comportamientos y reaccionar a la variabilidad externa. La adaptabilidad y la capacidad de aprender de la experiencia es la propiedad de funcionamiento espontáneo de una conciencia funcionalmente estable. Los sistemas inteligentes que no presentan la capacidad de adaptación solamente imitan algunas de las funciones y propiedades de la conciencia sin lograr efectivamente la plena conciencia.

2.3.5.11 Conciencia de sí mismo

Un sistema consciente debe ser consciente de sí mismo y ser capaz de reconocer otros sistemas conscientes. La auto-conciencia es un epifenómeno de las funciones y propiedades de la conciencia, el mantenimiento de la estabilidad lineal en el tiempo. Conocimiento de sí mismo y capacidad de reconocer e interactuar con otros sistemas conscientes puede ser la prueba más objetiva de cualquier conciencia estable.

2.3.5.12 El sueño y la conciencia modular. Alzheimer.

La forma más dramática para demostrar la fragilidad de la conciencia es perderla. Dormimos todas las noches y el sueño es una forma muy limitada de la conciencia, donde la mayor parte de las funciones y propiedades desaparecen. Cuando dormimos no podemos mantener información de estado de un momento a otro, por lo tanto perdemos datos contextuales y la autoconciencia. En los sueños tenemos percepciones y realiza-

mos comportamientos, pero no son lineales ni tenemos mucho control sobre ellos. En el sueño profundo, todas las funciones de la conciencia se desconectan y se cierran casi por completo. Cuando despertamos estas funciones regresan lentamente y luego se vuelven a estabilizar en un modo de alerta. La conciencia se desactiva, la conciencia se vuelve a encender. Dormir y soñar demuestra que las funciones básicas de la conciencia son modulares e interdependientes; que pueden funcionar tanto individualmente como en agrupaciones especializadas. Las funciones modulares de la conciencia se pueden apagar y encender en cualquier orden sin afectar la estabilidad a largo plazo de sus funciones. La modularidad de la conciencia se hace evidente en casos de trauma cerebral o enfermedades mentales donde el sujeto pierde algunas funciones de la conciencia, pero retiene otras. (Los ejemplos más convincentes de enfermedades mentales que desestabilizan la conciencia son la enfermedad de Alzheimer, que afecta la memoria, y la esquizofrenia, la coherencia y estabilidad lineal. Estos dos ejemplos comprimen una discusión mucho más amplia de cómo la degradación o pérdida de funciones específicas y propiedades operativas de la conciencia conducen directamente a patologías específicas. Cuando la conciencia es estable, no podemos decir que es modular; se ejecuta como un todo sin fisuras o un sistema integrado. Cuando la conciencia se desestabiliza, las unidades modulares se desacoplan y se revelan como piezas subpersonales de un proceso de identidad más amplio. La pérdida de la percepción multisensorial y la fragmentación de la conciencia en múltiples procesos independientes pueden describirse con precisión como un estado alterado de la conciencia.

2.3.5.13 La conciencia psicodélica

Si la conciencia es modular y las funciones modulares pueden interactuar sin problemas en múltiples configuraciones, es razonable suponer que hay múltiples configuraciones de sub y metaconciencia raramente exploradas. Los estados lineales de conciencia que experimentamos diariamente son controlados por un regulador homeostático descendente¹², pero cuando cortocircuitamos este regulador, descubrimos que las subfunciones modulares de la conciencia pueden ser desacopladas y se accede de manera no

¹² La modulación descendente de la conciencia despierta, es una función de la modulación aminérgica uno de los grupos de neuronas implicadas en la regulación del funcionamiento de la hipófisis anterior en el prosencéfalo, pero la regulación homeostática total de los estados cerebrales se considera generalmente como una función del hipotálamo. (am-en-er-gic / (am "i-ner'jik); activado por, característico de, o secretoras de aminas uno de los biogénicos. Relativo a los nervios células o fibras.

vedosa¹³. Estudios de EEG¹⁴ de sujetos con la HPPD¹⁵ han demostrado que cuando la corteza visual pierde coherencia con otras áreas del cerebro y aumenta la coherencia entre las redes visuales locales, se producen alucinaciones espontáneas. La privación sensorial durante solo quince minutos es suficiente para desacoplar la corteza visual y hacer que se produzcan alucinaciones; esto también se puede llamar sueño lúcido o soñar despierto. Esto demuestra que cuando las funciones modulares del cerebro están desacopladas de la coherencia de arriba hacia abajo, no siempre desaparecen, sino que pueden organizarse espontáneamente en configuraciones más coherentes. Este estado desacoplado puede producir actividad neuronal errante o no lineal en las áreas cerebrales inferiores que luego flotan hasta la cima de la consciencia consciente como percepción lineal. Esta es una definición formal para estados de sueño, visualización creativa y alucinación.

La PIT, postula que las subfunciones desacopladas de la consciencia modular, que actúan solas o en nuevos grupos de pares, son responsables de los estados alterados subjetivos clasificados como alucinógenos, disociativos y psicodélicos. Todos los alucinógenos deben primero desestabilizar la coherencia descendente de la consciencia para producir nuevos estados de organización espontánea entre las subunidades modulares; así es como comienza la alucinación. Los disociativos alteran la coherencia de arriba hacia abajo bloqueando las vías de excitación que permiten a las unidades modulares comunicarse. Los psicodélicos tienen un efecto más sutil sobre la coherencia de arriba hacia abajo, que periódicamente interrumpen o excitan la frecuencia de modulación de encuadración del marco multisensorial, haciendo que la percepción se desestabilice en configuraciones energéticas no lineales. Al desestabilizar el control descendente de la consciencia, los psicodélicos permiten que las subfunciones modulares vaguen y/o interactúen con pares acoplados en subsistemas dedicados; similares al circuito específico creado entre percepción y memoria al soñar. Consciencia desestabilizada o astillamiento en nuevas configuraciones es la esencia de la exploración psicodélica. Estas nuevas confi-

¹³ Todos los estados alterados de la consciencia comienzan con la desestabilización del control modulador descendente de la percepción lineal. El ayuno, el canto, la meditación, el baile en trance y otras prácticas no visionarias de drogas son rituales diseñados para desestabilizar la modulación de arriba hacia abajo a través de la privación y la repetición. Los fármacos psicodélicos logran resultados más dramáticos al interrumpir directamente las vías modificadoras en el receptor.

¹⁴ Electroencefalografía

¹⁵ Trastorno perceptivo persistente por alucinógenos

guraciones pueden ser descritas como la conciencia no lineal, la conciencia compleja, metac conciencia, conciencia despersonalizada, conciencia facetas, conciencia holística, la conciencia multidimensional, expansión de la conciencia, conciencia mística, subconciencia, semiconciencia, y así sucesivamente. La deconstrucción (astillamiento¹⁶) y reconstrucción de las facetas modulares de la identidad son técnicas que pueden aplicarse en el lavado de cerebro o metaprogramación, pero también caen bajo la rúbrica de misticismo y chamanismo. Al destacar las funciones modulares de la conciencia lineal y permitir que las subfunciones se unan de formas poco ortodoxas, los psicodélicos expanden el rango funcional de la conciencia para incluir estados novedosos de complejidad no lineal. Estos estados de complejidad no lineal son el origen de la alucinación y la fuente de toda la información psicodélica que ha influido en la mitología humana, la religión, el arte y la cultura.

2.3.6.0 Límites de la percepción humana

Cualquier discusión de la alucinación psicodélica es una discusión de la emergencia espontánea de la información perceptual dentro de la conciencia humana. La percepción humana está limitada por la capacidad de los órganos sensoriales, la velocidad y la arquitectura de la red neuronal y el número de percepciones distintas que el cerebro puede analizar en cualquier momento. A pesar de las limitaciones funcionales, la conciencia humana es perfecta, lo que significa que cada percepción y comportamiento fluye sin problemas de uno al siguiente. Cuando la conciencia es estable, la percepción y el comportamiento están perfectamente integrados; cuando la conciencia desestabiliza la percepción, el comportamiento pierde cohesión hasta que ya no poseemos el control de nuestros pensamientos y acciones. La desestabilización de la conciencia puede suceder de una vez, en caso de quedar inconsciente de golpe, pero más a menudo sucede de forma incrementada, cuando varios aspectos de la conciencia entran en un subconsciente de baja potencia, como comenzar a dormirse.

Los psicodélicos pueden aumentar y degradar las limitaciones perceptuales por grados, pueden oscurecer y distorsionar los datos perceptuales o pueden mejorar la resolución y generar estados ampliados de conciencia. Estos resultados contrastantes pueden

¹⁶ John Lilly escogió en el texto, 'Programación y Metaprogramación en el Bioinformática humana' "*Astillado*" un término utilizado en el lavado de cerebro, para describir el proceso de descomposición de la identidad del sujeto a través de ejercicios de estrés, haciéndolos propensos a la impresión y manipulación.

depender de la dosis, pero también es posible que los psicodélicos produzcan simultáneamente degradación y mejora perceptiva. Las alucinaciones psicodélicas se describen a menudo como más allá de los límites de la imaginación humana, un rasgo ofrecido como evidencia de facto de la conciencia ampliada o de origen sobrenatural. Debido a que los límites de la imaginación pueden ser modelados con cierto grado de precisión, cualquier discusión sustancial sobre la naturaleza de la alucinación psicodélica debe comenzar con algunos supuestos básicos sobre las limitaciones de la percepción humana y, por tanto, las limitaciones de la conciencia expandida.

Los sujetos en psicodélicos suelen reportar aumento de luminosidad y saturación de colores, así como halos o auras de objetos circundantes ligeros. En los entornos de ojo cerrado o de poca luz, los sujetos informan de las matrices geométricas saturadas de forma vívida, a menudo representadas en paletas de púrpura fluorescente y verde de neón. Todos estos informes se encuentran dentro del rango esperado de espectro de color visible, Más sensibilidad en los rangos de longitud de onda más corta, más alta frecuencia, violeta a verde.

Se especula que algunos aspectos de la alucinación psicodélica son el resultado de ajustar el cerebro para recibir radiación a un rango más amplio de lo normal; bandas asociadas con campos electromagnéticos, metafísicos, morfogenéticos, akásicos o geomagnéticos. El argumento espectral postula que el cerebro humano es como un receptor de radio para la conciencia, y los psicodélicos permiten al usuario afinar el cerebro a nuevas frecuencias perceptivas, posiblemente cuánticas o de mayor dimensión en la naturaleza. Esta metáfora puede tener sentido intuitivo, pero no hay investigación que confirme ninguna ventaja espectral para los psicodélicos aparte de una mayor fotosensibilidad y cierta agudeza visual en dosis bajas. Los informes subjetivos indican que los psicodélicos pueden aumentar la sensibilidad auditiva o sinestésica al ruido electromagnético de fondo y la percepción de los campos de energía o auras que emanan de los organismos vivos, se comunican con suficiente frecuencia como para justificar un mayor escrutinio científico, pero estas afirmaciones no han sido probadas rigurosamente.

La representación de la información visual puede ser la tarea más compleja y de mayor consumo de energía del cerebro humano. La percepción visual perfecta requiere un disparo neural preciso. Cuando la percepción desestabiliza el campo visual se desmorona; la forma más comúnmente reportada de desestabilización visual es diplopía o visión

doble. Dado que la representación visual es tan rica y compleja, es potencialmente la parte más fácil del cerebro para desestabilizar y la más madura para la explotación. En otras palabras, la representación visual es tan elaborada que puede ser fácilmente engañada por la alucinación y la ilusión.

2.3.6.1 Sueño, imaginación, psicosis, alucinaciones

Mientras que la resolución de la imaginación y de los sueños es difícil de medir, es aceptado que la percepción del sueño es menos detallista que la percepción de vigilia. Los sueños son a menudo incompletos, los datos de estado contextual no se conservan de trama a trama, por lo tanto la durabilidad de los datos del sueño se desmoronan bajo un estrecho escrutinio. A veces los sueños pueden ser vívidos hasta el punto de ser indistinguibles de la realidad, contienen personas, lugares y narraciones que retienen información sobre muchas secuencias diferentes, pero a menudo los sueños son fugaces y se recuerdan a medias, y duran sólo unos segundos antes de desvanecerse.

La representación visual del pensamiento humano es más duradera que los sueños pero generalmente de escueto detalle. Los seres humanos pueden imaginar objetos, personas y lugares en sus mentes, pero la memoria humana y la imaginación no son típicamente fotorrealistas. La memoria humana es más semántica que eidética, lo que significa que los pensamientos de vigilia son en sus mayorías verbales, emocionales y sólo mínimamente visuales. La mayoría de los seres humanos pueden imaginar formas básicas, siluetas y conceptos sensoriales; un porcentaje menor puede imaginar mapas topográficos y girar objetos 3D en su mente. Visualizar un objeto simple como un cubo o una pirámide es una tarea cognitiva que requiere concentración total; incluso en el pic de una visualización, la forma internalizada rara vez se eleva más allá de una silueta borrosa. La excepción a esta limitación es soñar o soñar despierto, cuando las instantáneas eidéticas o fotográficas burbujan en la conciencia casi totalmente formada. La aparición de una información eidética onírica en la conciencia despierta suele ser un reflejo espontáneo; pocas personas tienen pleno control sobre la representación fotorrealista de la imaginación y la memoria.¹⁷

Tener visiones espontáneas que se convierten en conciencia, a veces se la llama imaginación hiperactiva, soñar despierto, memoria viva, memoria eidética, memoria fotográfica, ideación emergente, alucinación o psicosis. Cada uno de estos modos de visua-

¹⁷ La calidad de la visualización interna sólo se puede mejorar cerrando los ojos por unos momentos y cayendo en un estado más como meditar o soñar despierto que la vigilia atenta.

lización interna se caracteriza por una intensidad y una duración diferente del detalle imaginativo. Cuanto más intenso y duradero es el detalle fantasma, menos se parece a la imaginación y más comienza a parecerse a la psicosis. Mediar las transiciones duras entre la vigilancia externa y la visualización interna es una base para la estabilidad perceptual; confundirlas sería problemático. La función de visualización interna es activada por el lóbulo temporal medial y modulado por el neurotransmisor acetilcolina; los psicodélicos presumiblemente activan espontáneamente esta función al interrumpir la vigilancia aminérgica del prosencéfalo. Si las alucinaciones psicodélicas capitalizan la capacidad del cerebro de producir imágenes oníricas vívidas, cabría esperar que el detalle de un marco psicodélico coincida con el perfil de información de un marco de sueño; baja resolución de información, ataque más suave, decaimiento y alargado y sostenido, baja durabilidad formal de cuadro a cuadro. Esto significa que la información de estado, como la identidad, el propósito y el contexto, también se alargaría y pasaría rápidamente de un marco a otro.

Si la calidad de cuadro alucinógeno coincide con la calidad formal de un cuadro de sueño, se podría esperar que las visiones psicodélicas sean de menor resolución que la visión normal; pero los informes subjetivos indican que múltiples capas de conciencia soñadora y despierta pueden superponerse en un único cuadro psicodélico, creando una compleja superposición de percepciones reales e imaginarias. Ser incapaz de separar la imaginación de la realidad es la definición clínica de la psicosis, pero también implica un aumento en la densidad potencial de la información del cuadro; lo que implica un estado expandido de conciencia.

2.3.6.2 Los límites de la conciencia expandida

Si la imaginación humana es infinita, y si los psicodélicos pueden expandir su capacidad, entonces los psicodélicos pueden hacer paradójicamente el infinito aún más infinito. Esto tiene sentido si acepta que el infinito es un concepto lineal que comienza en cero y va en una dirección para siempre; pero si el infinito se dobla en una serie de lazos repetitivos y espirales, entonces comienza a parecer más un fractal que una línea, y por lo tanto más psicodélico. La percepción humana es lineal, pero los humanos viven en un sistema no lineal. Los psicodélicos desestabilizan las percepciones lineales del espacio y el tiempo para producir estados fractales de estratificación de tramas, bifurcación y recursión de fotogramas infinita. Esto permite que la percepción exista en múltiples esta-

dos a la vez, al igual que una computadora cuántica que procesa múltiples probabilidades simultáneas. Si la imaginación humana normal está limitada dentro del límite del infinito lineal, la percepción psicodélica se amplía hasta los límites del infinito exponencial o fractal. La percepción psicodélica presenta una bifurcación no lineal progresiva de la información auto-similar recursiva correspondiente al espacio perceptivo interno y externo. La superposición psicodélica, la bifurcación y la regresión de las percepciones internas y externas crean una perspectiva transpersonal atemporal de lo que podría llamarse una representación no lineal, fractal o holográfica del tiempo y el espacio.¹⁸

La percepción de ver todo el tiempo y el espacio desplegándose en un solo momento es un tema que se ha reproducido en los mandalas orientales y en los calendarios mesoamericanos durante miles de años, donde una figura central se sitúa en el centro de anillos concéntricos de realidad. El *Kalachakra* (rueda del tiempo), término sánscrito utilizado en el budismo Vajrayana o tántrico, enfatiza la auto-similitud entrelazada de los ciclos celulares y del cuerpo. La descripción de Kalachakra se superpone con calendarios cíclicos mesoamericanos y temas espirituales, expresados por María Sabina, la curandera oaxaqueña que compartió por primera vez el hongo mágico conocido como Teonanacatl con R. Gordon Wasson. Sabina dijo: *"Cuanto más vas dentro del mundo de Teonanacatl ves nuestro pasado y nuestro futuro, que están juntos como una cosa ya alcanzada, ya sucedió... Yo conocí y vi a Dios: un reloj inmenso, las esferas que van despacio, y dentro de las estrellas, la tierra, todo el universo, el día, la noche... El que sabe hasta el final el secreto de Teonanacatl incluso puede ver ese mecanismo infinito"*. Esto es indudablemente una referencia al Kalachakra, la Gran Rueda del Tiempo.

Testificar la eterna infinidad del Kalachakra puede compararse con los modelos occidentales del hermetismo ("Como es arriba, es abajo"), donde el pináculo del logro místico está en canalizar la infinita sabiduría del espíritu universal. Según María Sabina, la experiencia subjetiva del mecanismo infinito es un sumo secreto de la visión psicodélica; es donde se llega si se sigue el proceso de la regresión de la información del fractal para el comienzo y el final de todos los tiempos. El pensamiento de experimentar el

¹⁸ Un sistema puede ser considerado holográfico si cada unidad dentro de ese sistema contiene una representación comprimida de todo el sistema. Por ejemplo, los organismos son holográficos porque contienen ADN comprimido dentro de cada célula. El universo es metafóricamente holográfico porque el átomo es isomorfo de un sistema solar o una galaxia, pero esto no es una construcción holográfica verdadera porque no se puede reproducir un universo entero a partir de la información en un solo átomo. En contraste, los fractales son sistemas que repiten las instrucciones una y otra vez para formar patrones incrustados recurrentes desde escalas microscópicas a macroscópicas. Así como un organismo es una representación holográfica de su ADN, un fractal es una representación holográfica de su algoritmo que se repite a través del tiempo y el espacio. (Kent 2010)

Kalachakra expresado por Maria Sabina extiende los límites de la credibilidad, pero los informes subjetivos de un espacio psicodélico infinito e intemporal donde se revela el tamaño del universo y todo lo que ya ha ocurrido en el pasado y en el futuro, es bastante común para la conclusión de que esta experiencia no sólo es posible, sino que también podría ser el punto final de la conciencia humana expandida.¹⁹

2.3.7.0 La conciencia no lineal

PTI invoca la no linealidad para describir los efectos de percepción alucinada. El mundo físico es un sistema complejo no lineal, pero la conciencia humana percibe la realidad como una sola narración lineal, que se mueve secuencialmente hacia delante en un tiempo predecible. La linealidad de la percepción es una indicación de que la conciencia está produciendo salida estable y predecible. Si percepción de repente diverge en varias salidas imprevisibles para la misma entrada lineal, es una indicación que la conciencia ha desestabilizado y no es lineal. Por ejemplo, la conciencia puede percibirse a sí misma estando en varios lugares a la vez; percibir varios datos para la misma entrada, puede ver perspectivas diferentes de la misma escena; moverse hacia atrás o completamente fuera del tiempo lineal. Todos ellos serían considerados perspectivas no lineales de la conciencia. Soñar puede ser una forma asociativa no lineal, lo que significa que el contenido narrativo se mueve de forma impredecible a partir de un estado a otro, conservando cierta linealidad tangencial. Los psicodélicos son famosos por ser recursivamente no lineales, lo que significa que la conciencia psicodélica se mueve progresivamente de una complejidad lineal a una complejidad exponencial a través del tiempo. Los resultados de un sistema no lineal son pequeños cambios caóticos y complejos, simples en las variables de entrada o estables se traducirán en conjuntos de datos impredecibles y divergentes que no pueden predecirse fácilmente. El estudio matemático de sistemas no lineales ha dado lugar a la teoría del caos, teoría de la complejidad, y el análisis de sistemas recursivos auto-similares tales como fractales y autómatas celulares.

2.3.8.0 Alucinaciones. La alucinación entóptica

Alucinación entóptica, alucinaciones geométricas, o fosfenos, son de los más comunes efectos visuales de drogas psicodélicas. Fosfenos son una sensación de luz causada

¹⁹ La exploración de las implicaciones místicas de Kalachakra, la gran rueda fractal del tiempo, ha llenado muchos volúmenes y alimentado muchas profecías. Hay un caso sólido para afirmar que Kalachakra es el pináculo de todo logro místico; el final de la exploración psicodélica; y el último punto final de la conciencia humana. Si la deidad psicodélica es un estado trascendente de la infinita universalidad de la conciencia, es dudoso que cualquier cosa más compleja o expansiva pueda alguna vez ser experimentada por la mente humana, marcando el final funcional de la conciencia expandida. (Kent 2010)

por la excitación de la retina por medios mecánicos o eléctrico, pueden ser creados por aplicación de presión a los globos oculares; fosfenos parpadeantes se crean en respuesta a pulsos de luz estroboscópica, fosfenos cinéticos se crean en respuesta a un impacto físico en la cabeza, a veces referidos como "ver estrellas". Las alucinaciones entópticas se diferencian de alucinaciones eidéticas (fotográficas) en que se originan dentro de las conexiones neuronales entre el ojo y la corteza, en contraposición a las que emergen dentro de la corteza o cerebro medio. Hay evidencia de que fosfenos entópticos han influido en arquetipos culturales y religiosos humanos desde 10.000 AC.

Las formas comunes incluyen, rejilla, tablero de ajedrez, hoja de trébol, espiral, embudo, o manchas flotantes. Pueden coincidir con patrones recurrentes del mundo natural, tales como células, estrellas, dunas, flores, nubes y piel de serpiente. La evidencia sugiere que las constantes de forma de fosfenos están directamente relacionadas con las relaciones espaciales, entre la estructura a modo de anillo de las células de la retina y las estructuras neurales en forma de rejilla de la corteza visual.

La meditación y ejercicios auto-hipnóticos están dirigidos a producir estados de alucinación hipnagógica asociada con las ondas theta y alucinación entóptica. Los fármacos que naturalmente conducen las ondas theta en el cerebro son llamados hipnóticos. Algunas drogas psicodélicas son naturalmente hipnóticas, otras lo son sólo en la privación sensorial o bajo la influencia de un conductor periódico de banda theta. La ayahuasca es una mezcla de una alta frecuencia de interrupción psicodélico (DMT) y un buzo hipnótico de baja frecuencia (la beta-carbolinas harmina y harmalina).

2.3.8.1 Alucinaciones Eidéticas

Comparten muchas de las cualidades formales de los sueños, la memoria visual y la imaginación, y puede ser el aspecto más seductor de la experimentación alucinógena. Alucinaciones eidéticas suben y bajan como fragmentos de ensueño, rara vez sosteniendo la forma durante más de unos segundos antes de desvanecerse o cambiar de forma. Los objetos eidéticos, las escenas o las personas que se vuelven sólidas y conservan su forma durante un largo período de tiempo se llaman alucinaciones francas o concretas. Las alucinaciones concretas suelen ser sólidas, inmersivas, indistinguibles de la realidad, y comparten muchas de las cualidades del sueño lúcido, el sonambulismo y la demencia. Las alucinaciones eidéticas más frecuentes observadas en los psicodélicos son de personas, caras, animales, plantas, flores, licores, Et, insectos y otros arquetipos similares; a

veces pueden tomar la forma de mundos virtuales completos, las dimensiones espirituales, paisajes invisibles, y así sucesivamente²⁰; a menudo surgen bajo la influencia de psicodélicos, se reportan con mayor frecuencia con los ojos cerrados o mientras se está sentado inmóvil en trance meditativo. En altas dosis de drogas psicodélicas, las alucinaciones eidéticas pueden materializarse con los ojos abiertos en cualquier superficie, patrón, o en una textura contemplada durante unos pocos segundos.

2.3.8.2 La Alucinación errática

Las alucinaciones tienen propiedades formales que pueden arrojar luz sobre su origen. Las alucinaciones se caracterizan por formas geométricas originadas en la retina y el tracto óptico. Las alucinaciones eidéticas se caracterizan por imágenes fotográficas procedentes del hipocampo y del lóbulo temporal medial. También existe un tercer tipo de alucinación no cubierto por estas otras categorías formales, alucinaciones erráticas o alucinaciones originadas en la pérdida de la estabilidad del marco multisensorial. Las ilusiones ópticas que explotan las ambigüedades de representación en la visión periférica pueden describirse como una alucinación errática. La parestesia o sensaciones de hormigueo fantasma debido a la pérdida de oxígeno o trauma nervioso también se pueden describir como alucinaciones erráticas.

2.3.8.3 Neuroplasticidad psicodélica

Los axones neuronales del cerebro humano siempre se ramifican y crean nuevas conexiones sinápticas para facilitar el aprendizaje y el desarrollo. Al igual que la tonificación y el volumen de la masa muscular, la conectividad neural, el crecimiento del desarrollo y la plasticidad se basan en parte en la genética y en parte en el principio de "usarlo o perderlo". Cuanto más se use un camino neuronal, más robusto y sensible será. Así es como el cerebro aprende cosas nuevas e integra nuevas habilidades. El entrenamiento, la repetición y el refuerzo llevan a cambios a largo plazo en la conectividad sináptica. Estos son los fundamentos de la neuroplasticidad.

La neuroplasticidad es el mecanismo físico que hace viable el chamanismo y la terapia psicodélica. En el sueño, la neuroplasticidad se estimula en respuesta a la rutina diaria ya la ansiedad. En la hipnosis la neuroplasticidad se estimula en respuesta a la sugestión y el refuerzo. En el chamanismo, la neuroplasticidad se estimula en respuesta a la dosis, el conjunto y el ajuste. La eficacia de los psicodélicos tanto en la transformación

²⁰ Alucinaciones eidéticas pueden surgir progresivamente de un estímulo complejo, tal como una pieza de concreto puede revelar patrones fractales ocultos, caras, o una visión del loto de Buda.

chamánica como en la terapia clínica se basa en su capacidad única para desacoplar la corteza, disociar las estructuras del ego y estimular la regresión arquetípica de la identidad y la transformación personal. Ninguna otra clase de fármacos puede pretender tener un efecto tan radical sobre la personalidad; los cambios radicales de personalidad en respuesta a la exposición psicodélica breve, implica neuroplasticidad.

Aunque no existe una investigación de laboratorio para indicar que los psicodélicos estimulan la plasticidad neuronal, hay evidencias de que los psicodélicos pueden producir cambios a largo plazo en la personalidad. Las personas que toman drogas psicodélicas a veces adoptan una nueva forma de vestir, una nueva espiritualidad, tal vez incluso un nuevo nombre para ir con su nueva identidad. La auto-reinvención es una parte integral de metaprogramación psicodélica y la subcultura. La forja de una nueva identidad no siempre ocurre en una sola sesión psicodélica, pero la experimentación psicodélica puede fácilmente convertirse en un catalizador para la transformación repentina y radical personalidad. Estas observaciones básicas hacen un caso de drogas psicodélicas como facilitadores de la modificación de la identidad a largo plazo y la neuroplasticidad.

2.3.9.0 Una visión general de chamanismo Físico

El chamanismo físico se diferencia de chamanismo espiritual en que este se basa en modelos de osciladores neurales y entrenamiento de ondas de resonancia, a diferencia de los modelos espirituales y sus medios de canalización sobrenatural, la telepatía o la clarividencia. El Modelo de Acción Psicodélica de Control Interrumpido presenta una descripción de chamanismo físico basado en el acoplamiento de precisión de una interrupción alucinógena multisensorial a un controlador de medio ambiente resonante. El chamanismo físico asume que el cerebro humano en estado desestabilizado, actúa como un oscilador resonante, o un sistema de procesamiento de información no lineal; por lo tanto la aplicación de los conductores resonantes periódicos impulsará las transiciones de fase complejas hacia estados multiestables. El chamanismo físico puede ser descrito como la aplicación de ritmos sincronizados con precisión y patrones de ondas con formas precisas, para arrastrar tanto la coherencia global como regional de los osciladores neurales multiestables. Las técnicas de chamanismo físico utilizan a menudo un alucinógeno con el fin de inducir a un sujeto o grupo, hacia un estado místico como objetivo.

El poder del chamanismo se puede medir por la capacidad para transformar las creencias y los comportamientos subjetivos. Un chamán puede transformar al sujeto en el

sentido literal a través de la dieta y la manipulación química del cerebro, o en sentido figurado, mediante la alteración de paradigma y la percepción de realidad del sujeto. Ambas de estas transformaciones implican neuroplasticidad dirigida. Las dietas extremas y la medicina psicodélica catalizan la reorganización basada en la tensión espontánea de estructuras neurales de identidad, y la mitología chamánica crea el marco semántico a través del cual el sujeto analiza la experiencia de transformación. Aunque los psicodélicos han sido probados en el lavado de cerebro y el interrogatorio hostil, el proceso de impresión psicodélica por lo general funciona mejor si el sujeto está listo y dispuesto para recibir la transformación. Algunos aspectos de la impresión psicodélica son automáticos y se generan espontáneamente como sueños, en este caso el trabajo del chamán es aplicar la medicina y esencialmente parecer no hacer nada. En otros casos, el sujeto puede tener una reacción adversa a la medicina, o perderse en el espacio psicodélico; ahí el chamán puede intervenir con una canción espiritual, meditativa o un ejercicio de respiración rítmica para guiarlo a través de la transición. En las ceremonias chamánicas tradicionales o poco organizadas, el nivel de intervención y profundidad de la impresión psicodélica se controla mediante el ritual, la intención chamánica y la grupal. En la terapia psicodélica clínica la profundidad de la impronta psicodélica es controlada por el protocolo.

2.3.9.1 Reputación chamánica y plasticidad expectante

Si un chamán gana una reputación de ser transformador, los sujetos lo buscarán esperando ser transformados. Del mismo modo, un chamán popular puede ser el objetivo de un chamán rival que busca derribarlo con dardos mágicos. Ambos escenarios son evidencia de que el chamán ha impregnado con éxito sus propias habilidades sobrenaturales hasta el punto de plasticidad viral. Un chamán no necesita drogas psicodélicas para llevar a cabo esta tarea, cualquier gurú con una filosofía de transformación y racha de promoción personal puede lograr este nivel de influencia. El chamán difiere del gurú sólo por haber dominado las plantas y el mundo espiritual, que es la psicofarmacología rudimentaria y la trascendencia ritual. Al ofrecerse a sí mismo como el camino hacia la sabiduría sagrada o la curación, o contando cuentos de batallas sobrenaturales con otros hechiceros, el chamán implica que él o ella, es más poderosa que la medicina empleada.

Si el sujeto ya cree que el chamán tiene poder sobrenatural, la tarea de transformarlo con la medicina es fácil. Al crear una reputación sobrenatural, el chamán comienza el

proceso de doblar las creencias y expectativas del sujeto mucho antes de que se aplique la medicina. En las técnicas de interrogación e impresión este proceso se llama "suavizar" el sujeto, o cebar su neuroplasticidad para abrirse a la impresión. Si el sujeto no parece respetar la autoridad sobrenatural del chamán, este puede exigir al sujeto seguir ciertas reglas extrañas antes de aplicar el medicamento. Establecer autoridad, sumisión y reglas estrictamente aplicadas, le da al chamán un control implícito sobre el sujeto y establece el marco para aplicar la transformación, incluso si este no cree en la mitología del chamán; forzando al sujeto a seguir el protocolo ritual, el chamán establece la dinámica de poder necesario para controlar la ceremonia.

2.3.9.2 Voces espirituales, canciones chamánicas rítmicas, y atractores extraños.

Cuando un chamán toma un psicodélico, oye las voces de los espíritus y de manera intuitiva aprende a cantar las canciones espirituales. Estas canciones se toman directamente de la cabeza del chamán a medida que el psicodélico comienza a interrumpir el estado consciente. En muchos sentidos, estos cantos sagrados, o *icaros*, son intentos de recrear la voz y el tono de la interacción farmacológica subjetiva en diversas etapas de la experiencia psicodélica. La voz de la medicina chamánica no es humana en el sentido típico, la voz psicodélica se describe más en términos de un pito agudo o uno bajo, repetitivo como en un código de máquina; un zumbido biológico; una pulsación electrónica alienígena; o un río gutural de sorber y acallar los sonidos, etc. La voz alucinógena se oye a menudo resonar como el canto de los grillos, el croar de las ranas, o el rápido cliqueo comunicacional de un insecto inteligente. Todas estas metáforas coloridas son lo mismo en el sentido que describe perfectamente una onda estacionaria a lo largo de la amplitud de onda, de alfa a gama de la banda de percepción multisensorial. A medida que la voz alucinógena crece en fuerza, la resonancia de su onda estacionaria se acopla y conduce la amplitud de todos los procesos fisiológicos internos.

El modelo de control interrumpido por acción psiquedélica, postula que las voces de espíritus, son los artefactos no lineales de la frecuencia de interrupción alucinógena traslapándose con la percepción multisensorial en un ambiente específico ADSR²¹. Mediante la modulación de ondas vocales estacionarias el chamán puede coincidir exactamente con la frecuencia periódica de la interrupción alucinógena; cambiando la forma de los labios, la velocidad del aire a través de la glotis y la velocidad de movimiento de la len-

²¹ ADSR. Siglas en inglés para ataque, decaer, sostener, liberar.

gua hacia la parte posterior de la garganta, el chamán puede replicar la forma y sensaciones resbaladizas propias de la envoltura de interrupción alucinógena.

La resonancia es un término que se aplica a los osciladores cuando la forma y frecuencia de una onda estacionaria armoniza con, e impulsa la amplitud o energía, de otra onda estacionaria. Mediante el uso de las técnicas físicas de moldear el sonido, la resonancia del chamán puede amplificar la interrupción de cualquier alucinógeno psicodélico y más allá de eso, conducir ondas estacionarias coherentes entre múltiples participantes en un ritual chamánico. Este proceso es intuitivo si el chamán simplemente presta mucha atención a su fisiología interna, a medida que el alucinógeno entra en acción.

En la nomenclatura de la teoría del caos, cuando un sistema caótico evoluciona hacia un estado particular en el tiempo, ese estado se llama un atractor, o atractor extraño en los sistemas fractales. De acuerdo con PIT, la conciencia no lineal es multiestable, lo que significa que puede tener muchos atractores extraños tironeándola hacia muchos estados diferentes, o puede volverse estable en una transición de fase periódica entre dos o más atractores. En la percepción normal del atractor principal, la conciencia lineal, cuando la conciencia es dramáticamente perturbada, siempre va a encontrar una manera de volver al estado lineal después del tiempo suficiente, y la conciencia tiende a permanecer en el estado lineal incluso si es desestabilizada momentáneamente. En la conciencia no lineal, el atractor puede ser un estado maníaco, un estado de trance, un estado desorientado, un estado paranoico, de iluminación, etc. A medida que la conciencia psicodélica se vuelve compleja y comienza a bifurcarse, se mueve gradualmente hacia uno de los muchos atractores multiestables, eventualmente encerrándose en un complejo estado estabilizado basado en controladores periódicos del sistema y el entorno. Una vez que un sujeto bajo la influencia de drogas psicodélicas encuentra un estado atractor y se encierra en él, se hace difícil romper el patrón de estabilización y avanzar hacia otro estado atractor. Navegar entre atractores extraños en estado desestabilizado no lineal, es parte del canto chamánico y el ritual. Sin la capacidad de auto-navegar a un atractor específico, el sujeto puede ser empujado a un atractor negativo, como una espiral de ansiedad o bucle de realimentación paranoide.

2.3.9.3 Transiciones de amplitud y ADSR de interrupción de la conducción.

Cuando una sustancia química psicodélica se ingiere y se metaboliza, la frecuencia y el ambiente ADSR de la interrupción alucinógena variarán un poco en el tiempo. Este

cambio en la interrupción moduladora puede ser descrito como un cambio en la amplitud de interrupción sobre la duración del efecto; a mayor amplitud de interrupción, alucinaciones fuertes y más realizadas. Un chamán instintivamente modula los tonos de sus cantos y canciones para que coincida con la frecuencia de interrupción y del alucinógeno a medida que comienza a surtir efecto. Esta técnica describe con precisión los zumbidos oscilantes, canto de garganta, sorbido, chupada, silbido, ululación gutural y otras vocalizaciones asociadas con el chamanismo ayahuasquero. Si un chamán puede conducir la amplitud de la interrupción a través de la interferencia vocal constructiva, también debe ser capaz de amortiguar la amplitud de la interrupción a través de la interferencia vocal destructiva. Técnica que se manifiesta como capacidad de sacar al sujeto de una psicodelia intensa con un cambio rápido en la fase, entre las ondas vocales y la frecuencia de interrupción alucinógena, para disminuir y aplanar la amplitud de la interrupción.

2.3.9.4 Autómatas celulares y la impresión del fractal

La biología es patrones repetitivos de retroalimentación; la conciencia es patrones repetitivos de retroalimentación; el chamanismo es la interrupción y remodelación de los patrones repetitivos de retroalimentación para producir resultados experimentales espectaculares. En una forma muy real, el chamanismo es el arte de moldear la integridad fractal del individuo desde el nivel genético a través de la memoria personal y la identidad tribal. La interrupción alucinógena permite al chamán romper las rutinas habituales del sujeto y colocarlas en un bucle de programación auto-referencial que incluye todas las capas de la identidad personal y transpersonal. Las facetas entrelazadas del yo biológico y del yo transpersonal, se explicitan en el espacio espiritual y mediante el control y la profundidad de inmersión en este espacio, el chamán puede controlar cuánta identidad vigente del sujeto esté expuesta, manipulada y transformada en el proceso.

La representación fractal de la sub- y metaconsciencia en el espacio chamánico permite que los psicodélicos tengan un profundo efecto a largo plazo sobre la neuroplasticidad basada en la identidad. Mediante la aplicación de un controlador multisensorial resonante que actúa como un autómata celular o generador fractal no lineal para símbolos arquetípicos en la memoria y la imaginación, la sesión psicodélica compila e imprime estructuras de memoria que parecen ser más transpersonales, holográficas y duraderas que las construcciones de identidad lineales impresas en la vida media. Para ser claros, la naturaleza iterativa no lineal de la información psicodélica explora la representación

de símbolo arquetípico para pasar por alto el ego lineal e imprime una visión recursiva y holográfica del yo trascendente dentro de una realidad cósmica idealizada y mayor. Esta representación holográfica idealizada del yo puede considerarse más "real" que el yo real, tal vez incluso experimentado como el yo esencial, el yo transpersonal o el alma éter-na. La capacidad de producir y manipular una representación del yo transpersonal idealizado hace viable la psicodelia en la transformación chamánica, la terapia clínica y el despertar espiritual.

La imagen holográfica de ser idealizado no emerge en un solo momento o incluso en una sola sesión psicodélica; la organización de una metaintellectualidad psicodélica es un proceso que puede tomar muchas horas de una sola sesión psicodélica o posiblemente múltiples sesiones para completarse. Sin embargo, una vez que la auto-activación de la metaprogramación psicodélica y la impresión holográfica se afianza, el sujeto puede percibir su transformación como una expresión evolutiva de un conjunto de instrucciones genéticas ocultas, o tal vez como una versión más perfecta o cósmicamente madura a través de la limpieza y el renacimiento espiritual. Hay pruebas de que una sola sesión psicodélica puede aumentar la autoestima y tener un impacto benéfico duradero en el estado de ánimo y la perspectiva. También hay evidencia de que los psicodélicos pueden usarse para imprimir construcciones de identidad patológicas, antisociales y delirantes. La expresión de identidad holística se considera generalmente como una tecnología espiritual positiva, pero también se puede utilizar para manipular la ansiedad y exacerbar el comportamiento patológico. Esta dualidad se expresa comúnmente en la nomenclatura de la terapia contra el control de la mente, la neuroplasticidad positiva frente a la negativa, o el chamanismo contra hechicería y brujería.

2.2.9.5 Impresión de memoria lineal v/s no lineal

Los límites de la memoria humana presentan algunos retos para codificar con exactitud o describir la información generada en estados psicodélicos. La memoria de despertar codifica información lineal, semántica. Los sueños codifican la información eidética asociativa, los psicodélicos codifican información fractal no lineal. Hay muchos factores que limitan la capacidad de recordar o recordar con precisión la información psicodélica. El flujo de información es demasiado rápido, el contenido de la experiencia es demasiado inefable y los procesos de soñar y la alucinación visual eidética, bloquean la formación de nuevos recuerdos semánticos. Para recordar un sueño, un sujeto debe desper-

tar y hacer algunas notas mentales, luego volver a dormir para terminar el sueño; pero si el sujeto no despierta a algún nivel de lucidez, el sueño casi siempre se olvida. Lo mismo puede decirse de la alucinación psicodélica; si el sujeto está demasiado abrumado para tomar notas mentales, el contenido no pasa totalmente por la memoria semántica lineal. Sin embargo, si la alucinación psicodélica emplea la misma organización espontánea de la información eidética utilizada para codificar la memoria asociativa a largo plazo a través del sueño, la información fractal psicodélica también puede imprimirse directamente en la memoria a largo plazo a un nivel subconsciente.

2.3.9.6 Compresión chamánica de la información.

Las limitaciones funcionales de la memoria y la expresión humana, han sido problemáticas para la investigación psicodélica en dosis altas desde el principio. La mejor escritura, arte y video emulando la experiencia psicodélica debe ser creada después del hecho, minuciosamente. La reconstrucción visual de la memoria psicodélica es un proceso intensivo en mano de obra; un solo marco psicodélico subjetivo puede tardar semanas o meses en representarse visualmente y seguirá carente de contexto y complejidad de la experiencia original. El único medio artístico que puede ser expresado de inmediato sin interrumpir la calidad de la experiencia chamánica es la música. Un chamán puede relacionar el tono y el contenido de la experiencia psicodélica en tiempo real, cantando o tocando tambores; este es el método tradicional para la unión de la memoria psicodélica con el espacio físico. El acto de cantar, tamborilear o bailar también impulsa la retroalimentación y amplifica la energía de la experiencia psicodélica, haciendo de la música el medio principal de la compresión y transmisión de la información psicodélica.

Hay pruebas convincentes de que el canto y la verbalización espontánea es una forma de compresión de información psicodélica. Glosolalia, o hablar en lenguas, se reporta como un efecto secundario espiritual de la psilocibina. La glosolalia puede considerarse una forma de habla no lineal o de transmisión de información psicodélica que brota espontáneamente a través de la sinestesia psicomotora. Cuando el chamán quiere hablar con la voz espiritual, esa voz sale más como música o glosolalia que como palabras y gramática. Cuando un sujeto en psiquedélicos escucha música, la música se expande desde la señal auditiva a una sinestesia multisensorial completa; cada capa de resonancia emocional en la canción se pone al descubierto para que el sujeto pueda ver y sentirse íntimamente. Afirmar que los psicodélicos hacen que la música suene mejor o le per-

miten "ver la música" es fácil, la música chamánica no necesita almacenar información visual porque bajo la influencia de los psicodélicos la música se expande naturalmente hacia la percepción visual. La canción sagrada del chamán no induce reacción fuerte en un sujeto sobrio, pero bajo la influencia de la ayahuasca esa misma canción puede abrir una ventana en el mundo espiritual del chamán. Este fenómeno va más allá del nivel de mera apreciación musical, demuestra una tecnología transcultural para la codificación en tiempo real y la transmisión de información psicodélica no lineal. Al examinar las propiedades ondulatorias de los icaros de la ayahuasca es posible construir una interpretación experimental de los efectos alucinógenos sinestésicos. Un chamán puede hacer ruidos de borboteo o de vómito, para amplificar la interrupción moduladora de los receptores 5HT en el intestino para impulsar la purga. Un crujido rápido o un ruido como un cascabeleo de serpiente o viento a través de las ramas de los árboles, evoca la relajación rango-alfa y la fluidez mental; pueden poner la piel de gallina y un sentido sobresaliente de misterio sobrenatural. Un golpe de tambor o el ronroneo de un canto, conduce al trance de banda theta y los estados hipnagógicos. Un silbido o una melodía aguda, impulsa la coherencia beta y gamma, creando una sinestesia mustisensorial aguda de imágenes eidéticas crecientes. Un graznido gutural o una línea de baja resonancia, amplifica el ataque y la decadencia de los marcos alucinógenos de apilamiento. Un chamán puede emplear una o todas estas técnicas en varias etapas de la ceremonia, y puede usarlas de forma repetitiva o cíclica, como un vástago de la bobina que se mueve a través de capas más profundas y profundas de inmersión alucinógena. La técnica chamánica de calmar y evocar la alucinación mística puede compararse con las cualidades frenéticas de la música trance, donde el objetivo es arrastrar y sostener un estado visual de alta energía que se despliega recursivamente por períodos prolongados de tiempo. El análisis de las ondas tanto del trance moderno como de los icaros tradicionales indica que estos no son meramente modos de expresión artística cultural, sino también tecnologías formales para mediar y navegar en diversos niveles de alucinaciones psicodélicas.

CAPITULO II. EL ICARO

3.0.0.0 El icaro, ciencia sagrada tradicional

El Ícaro es un canto o melodía que transita en la selva desde tiempos arcaicos entre los curanderos de las primeras etnias caminantes de la amazonía. La palabra deriva del sustantivo shipibo *ikarra* "el canto del maestro" o del quechua *ikaray* "soplar humo" de

manera curativa, una técnica terapéutica usada por los Taitas, Sinchis, Payés, Yachas, Onayas, Uwishin; vegetalistas y curanderos, a los que Eliade homologaría en su categorización de chamanes.

Mediante la interpretación del vínculo sagrado con la naturaleza y sus espíritus, *los que saben* desarrollaron su arte de sanar a través de los ícaros, ejercicio fundamental entre sus prácticas curativas tradicionales. Durante las dietas chamánicas, se dice que son las madres de las plantas las que instruyen en como detectar las dolencias, cada planta en particular enseña una canción de poder y sanación al vegetalista, según las cualidades físicas y espirituales que ella posee. Es importante notar que además de adjudicarse propiedad y autoría de los cantos a los propios espíritus de la planta, no al curandero que los canta; se admite una interdependencia: la planta no puede hacer nada sin la transmisión del curandero y el curandero no puede hacer nada sin la planta.

“El curandero, entonces, es el canal a través del cual el poder de la planta es transmitida, y el ícaro es el puente cuya estructura provee las medidas para que los poderes medicinales sean transferidos”. (Sever 2012)

El icaro comprendido como *entidad* simbólica del mito que entraña, agente catalizador de su ritualidad que le actualiza como tal, hipostaseado de médium o hierofante, manifiesto como epifanía vocal, vía por la cual le viste de vehículo tangible; sitúa su preñez de narrativas en terrenos de intervalidación semántica, a los bordes del logocentrismo lingüístico, el que describe su epidermis fenoménica sin conseguir descascarar su naturaleza profunda, el misterio de su performatividad y condición aurática.

Tanto el símbolo como el mito o el rito son el puente entre una realidad sensible, perceptible y cognoscible a simple vista y el misterio de su auténtica y oculta naturaleza que es su origen. Ya que ellos son una expresión que se revela al manifestarse, estableciendo de manera efectiva el vínculo entre lo conocido y lo desconocido, entre un plano de la realidad que se percibe ordinariamente y los principios invisibles que le han dado lugar, lo que por otra parte constituye su razón de ser como tales, la que ellos testimonian al transformarse en vehículos. Esto inmediatamente les otorga un carácter sagrado -tabuado, si se quiere- en cuanto expresión directa de los principios, las fuerzas y las energías originales, de las cuales ellos son los mensajeros. (González 2003)

La acción de “icarear” implica imprimir una voluntad, un propósito gravado energéticamente por la volición psicomental del taita sobre un receptor ya sea animado o inanimado, tal cual explica la Dra. Peruana Rosa Giove²² *“la acción de “ikarear” implica*

²² Giove, Rosa Madre Ayahuasca. Takiwasi. Tarapoto, N° 1 1992 Acerca del ícaro o canto chamánico. 1993 Takiwasi. Tarapoto

"cargar" con el poder del shamán un objeto" para purificar, bendecir o empoderar tanto un ente inánime, como a un animal, una pócima. A través del ícaro, el curandero dota al ente poderes y energías que normalmente no le son inherentes. Se icara también a las medicinas sagradas, confiriéndole alguna propiedad específica para ser transmitida al receptor con propósitos ya sea de limpieza, incrementar o reducir la fuerza de las visiones. Además, para protección, llamar a espíritus defensores, para llamar al espíritu de chamanes muertos, para modificar las condiciones meteorológicas, en la caza y pesca, para bendecir a la persona, curarla, atraer el amor de una mujer, potenciar el efecto de determinadas plantas medicinales o alguna otra intención particular; también para dañarle o para influir sobre su voluntad, etc. La potencia maestra y purificante del ícaro se usa también para evocar a los espíritus de la naturaleza, sean animal, vegetal, o mineral para pedir protección o enseñanza.

El sople es otra tecnología del curandero y otro aspecto de su función intermediaria como vehículo para llevar energía de un sitio al otro.

Palabra y canto auxilian con vibraciones mágicas, como lo que es para los shipibokonibo-xetebo el íkaros, un canto sagrado y de poder que incide en la persona u objeto, ejerciendo una transformación; su eficacia energética reside en la fuerza espiritual inmanente, una vibración cualificada que se transmite desde el taita al paciente o a objetos ceremoniales con el fin de dotarlos de cierto poder antes de ser utilizados. Así mismo icara el mapacho (tabaco), el alcanfor, el agua florida, la cashimba o la Zacapa como también a la ayahuasca u otra medicina, antes de darla al paciente. A modo de puente vibratorio o soporte interdimensional, a través del Ícaro, los espíritus a los cuales se comunica; armonizan al paciente, dejándole magnetizado, protegido y sanado.

"A fuerza de chupar yo he de sacar puedo ver... / Yo Iwishin²³, soy espejo que refleja lo oculto / y visible lo hace. / El abanico mágico de sash sash / 'sash sash sash' está sonando / Nada hay tan escondido que ocultárseme pueda. / Sobre aguas inmensas me he visto de fulgores / como una estrella. Yo soy Iwishin, yo soy Iwishin el maleficio / Yo también tengo poder en mi chupada... / Veo el sol flotando, flotando en el cielo, / cual si fuera de día ahora yo²⁴" (Guallart 1989: 154).

Los sonidos emitidos por el taita, silbados, cantados o murmurados, incorporan la dimensión musical del Ícaro que acompaña constantemente el ritual de cura con ritmos y melodías propias del contexto cultural. Se afirma que descontextualizado del ritual o pa-

²³ Iwishin o curandero.

ra fines meramente contemplativo, el ícaro pierde su expresividad que fluye en transformación continua (según un rango de condiciones preestablecidas) y su fin terapéutico se vacía de potencialidad mágica. Aunque esté correctamente interpretado no tendrá el mismo efecto desde un estado de conciencia ordinario que desde otro estado de conciencia expandida. Hay que respetar siempre el cuándo, el dónde y el por qué.

“Don Alberto ofrecería la importancia de haber pedido permiso a la propia planta como otra parte del estado de consciencia esencial para una relación positiva entre el ayahuasquero, la planta, y el ícaro, y por lo tanto una transmisión de poderes exitosa. El estado del cuerpo y de la mente es esencial para la curación. En general, (los) ayahuasqueros están de acuerdo de la importancia del respeto y la humildad con las cuales las tradiciones curativas exigen que La Madre Planta sea tratada.” (Sever 2012)

Respecto al oficio psicopómico del Ícaro, Parisi Wilcox señala una metáfora que emplea un aprendiz de curandero describiendo la función del ícaro en la ceremonia: *“El tomar ayahuasca es como subir a bordo a una canoa en un río sin con qué remar. Estás en las manos de la corriente. Los ícaros, entonces, son los remos con las que el ayahuasquero te ayuda a navegar el río. Ellas aportan dirección.”*²⁵

Los curanderos suelen aprender los ícaros de tres formas distintas:

- Por traspaso oral de maestro a discípulo.
- Dejando a su mente en blanco fluir con la energía del momento, durante la sesión de ayahuasca, convertido en un mero canal por el cual actúa el espíritu y sabiduría del enteógeno.
- Otorgados por los espíritus de la propia planta durante las dietas, cada una le revela la canción de poder y sanación acorde a las cualidades terapéuticas y espirituales que posee.

Lo habitual en el aprendizaje del ícaro, es inicialmente aprehender una melodía, en ceremonias o dietas, posteriormente la letra que conformará su contenido, surgirá intuitivamente. Este germina desde lo profundo del alma del curandero y aunque brote muy sutilmente perceptible, en la sucesión del tiempo y las ceremonias va adquiriendo forma. Diversamente, se puede incorporar al ícaro completo en una sola ceremonia o dieta, este es una síntesis del saber curanderil, constituye además su patrimonio curativo, su arma de trabajo y la herencia a legar a su aprendiz.

²⁵ Parisi Wilcox, Joan. Ayahuasca: The Visionary and Healing Powers of the Vine of the Soul. Rochester, VT, EEUU: Park Street, 2003. Impreso

Tanto para el topakéri wachiperi como el seripigari matsigenka el ícaro es su arma en todo tipo de ceremonia para batallar contra cualquier tipo de mal. Este es el manantial sobrenatural de su poder, con un efecto curativo potencial en sus oyentes. Los icaros pueden tener un fin de daño, un caso es en la guerra, el topakéri los dirige en contra los enemigos en una ofensiva para ayudar a un resultado victorioso. “*En wachiperi, los cantos se conocían como esüiva, y en matsigenka se llamaban imarentake.*” (Sever 2012)

‘Toda palabra es conjuro’ es un modo de provocar y subyugar las cosas que nom-bra. De aquí el ‘hechizo de la fantasía’ y la afirmación: ‘el mago es poeta’ y vice-versa. Su poder consiste en obligar a los hechizados a ‘ver, creer y sentir una cosa tal como yo lo quiero’ fantasía dictadora (‘productiva’). Este es el ‘mayor tesoro del espíritu’, independiente de estímulos exteriores” (Friedrich 1974)

3.1.0.0 El Icaro, un acto de habla

En el íkaro shipibo-konibo-xetebo es posible distinguir tres dimensiones que forman parte de su estructura, lo cual es conmutable a todos los icaros usados por distintos curanderos y vegetalistas de etnias de la floresta amazónica y la región andina:

- 1) La dimensión energética o espiritual. Es la fuerza espiritual inmanente a la energía vibratoria del canto, esta impacta al objeto o persona receptora del canto que trasciende desde el chamán como emisor, envolviéndole en su campo áurico o magnético. La persona ikareada se armoniza integrando su cuerpo y mente, gracias a las fuerzas y espíritus de la naturaleza, aliados del curandero. El paciente queda magnetizado, protegido y sanado. El íkaro opera como vehículo de sanación.
- 2) La dimensión musical o sonora. Es el conjunto de sonidos emitidos por el chamán, y que corresponden a los cantos expresados persistentemente a lo largo de la sesión de cura. Las melodías y ritmos propios de los cantos tienen una estética musical contextualizada a la cultura local. Pueden darse algunas variaciones e innovaciones en los icaros en cada sesión, obedeciendo a los requerimientos del paciente dada su circunstancia y al devenir de la propia ceremonia, de los espíritus que sea necesario invocar; y también según la tradición familiar o el linaje al que están adscritos maestro y discípulo; sin embargo, existe una fuente común y un repertorio musical como base, pues se trata de un mismo saber que recorre desde el espesor hasta la cejas de selva andina. En el repertorio de cada chamán existe un vasto y variado repertorio de cantos y melodías, pero la tonalidad puede ser muy parecida entre el canto de un chamán y otro.

3) La dimensión semántica del mensaje. Es el conjunto de frases enunciadas en el canto, así como sus significados. Esas frases dependen de la intención aplicada al canto, que por lo general es repetitivo. Las palabras son enseñadas por los espíritus de las plantas y por eso en muchos casos no tienen traducción, lo que les otorga un carácter hermético y simbólico que hace imposible una comprensión racional, pero tal como el icaro en sí, responde a una esencia y a una naturaleza cuyo componente fundamental es la dimensión energética que se proyecta buscando una respuesta determinada por el propósito.

El icaro, tal como registro discursivo se vuelve tangible al modo de una energía anfibia cuyos desdoblamientos pasan el linde de la enunciación originada en la vida terrenal (una sesión terapéutica o visionaria. Ambos tipos pueden combinarse en una misma ceremonia), al enunciado del mundo fantástico. Como todo enunciado deviene en una curva de entonación. Puede expresarse como enunciado unimembre, desde una mínima interjección (interjecciones propias), pasando por interjecciones impropias, locuciones exclamativas hasta la oración. La sintaxis musical y lingüística, impone sus pausas naturales a la cadena de sonidos. Las funciones más recurrentes son exclamativas, desiderativas, imperativas, en casos, también declarativas.

El curandero en el uso de lenguaje, no sólo profiere palabras, sino que realiza acciones. Como todo acto de habla que se produce, activa simultáneamente tres dimensiones: Un acto locutivo: el hecho de emitir el enunciado en forma de canto.

Un acto ilocutivo: asentado en la intención cura.

Un acto perlocutivo: la reacción que provoca dicha emisión en el receptor, sea de calma, sanación o como placebo.

El icaro como acto locutivo comprende, a su vez, tres tipos de actos diferentes:

Acto fónico: el acto de cantar ciertos sonidos; acto fático: el acto de emitir letras en una secuencia musical; acto rético: el acto de emitir esos sonidos de secuencias gramaticales con un sentido y una referencia determinada. (Esta acción puede ser irrelevante para el contenido literal, cuando el emisor profiere sonidos que no conforman parte del léxico y él mismo no sabe a ciencia cierta que está diciendo, más bien son sonidos o vibraciones que transitan su aparato fónico.)

“Los ícaros son directos y ni siquiera en primera persona, sino pensando en el nosotros. Pensando en todos, porque contiene ese nosotros individual. Ahí “todos somos nosotros.” (Arrieta 2010)

(Testimonios resumidos sobre canticos que recoge Sever luego de una sesión): “En total hubo seis o siete cantos durante el transcurso de la ceremonia. Dos de ellos incluyeron palabras en castellano que referían a la sanación: las letras introdujeron “sánate” y “cúrate el cuerpo” entre algunos otros términos en el idioma español. Aparte de estos dos cantos, lo demás fueron en una mezcla de wachiperi y matsigenka. Un participante hispanoparlante de Estados Unidos, explicó que el idioma del canto le afectó a él, de un canto al otro, los cantos en wachiperi-matsigenka siendo en segundo plano, como música de fondo, pero los cantos que realmente entendía, captaban mejor su atención. No obstante, otra participante también hispanoparlante de Costa Rica, comentó que los ícaros que no entendía llevaban una inocencia más fuerte, más real, que vibraba y revelaba una pureza que a ella le tocaba a su propia inocencia: a pesar de no poder decodificar el significado de las letras.” (Sever 2012)

De este modo, cuando el curandero emite un enunciado como *el espíritu de la abuela ayahuasca te ha curado*, está diciendo algo (acto locutivo); prometiendo una acción (acto ilocutivo) y provocando un efecto (convencer de la promesa al interlocutor); verificando el fundamento sociolingüístico que asegura que no existe nada emitido por un ser consciente que carezca de propósito semántico.

“... Por eso se hipostasió que la lengua usada en la curación cumpliera un rol semántico importante, y por lo tanto, sin su cómplice lingüística, la práctica curativa tendría que tomar un sendero nuevo. En cuanto a los efectos de cambios globalizadores, por la monolingüización del todo Perú mientras se va castellanizando, se supuso que la curación tradicional indígena y los lenguajes indígenas de matsigenka y wachiperi cayeran a la par.” (Sever 2012)

El icaro, como registro discursivo, capta materialidad al modo de una energía anfibia cuyos desdoblamientos pasan del linde de la enunciación originada en la vida terrenal, ya sea una sesión terapéutica o visionaria (plausible que ambas se combinen en una misma ceremonia), al enunciado interdimensional de lo *Real Maravilloso*²⁶. Puede expresarse como enunciado unimembre, desde una mínima interjección (interjecciones propias), pasando por interjecciones impropias, locuciones exclamativas, hasta la oración. Como todo enunciado, deviene en una curva de entonación. La sintaxis musical y lingüística, impone sus pausas naturales a la cadena de sonidos. Las funciones más recurrentes son exclamativas, desiderativas, imperativas, en casos también declarativas.

²⁶ Término, según lo acuñara Alejo Carpentier.

“...es muy importante, en el comienzo de la ceremonia ritual, el decir quién es, de dónde viene y quién es su familia étnica, mítica y espiritual. El curandero hace un despliegue de enunciados que sólo son captados y seguidos por quien está atento al proceso ceremonial: “Soy hijo del viejo Mëtsarawa, mi nombre es Senen Pani / y mi mujer es Raipëna. Voy a tomar esta / noche ayahuasca para ver el cuerpo de cada uno / de ustedes; con agua florida les soplaré. / Voy a dirigir el fino rayo de poderosa luz / donde rezando para guiar bien / mi medicina.”(Muñoz, 2005)²⁷ En un ritual existen muchos espacios textuales, que aparecen en forma virtual pero que sugieren muchas lecturas, almacenan diversos mensajes y significados. Cada persona requiere de su canto, de su ícaro, de su canción no sólo que mueva los afectos del paciente sino que convoque sus disposiciones para la sanación.” (Arrieta 2010)²⁸

Anthony Seeger, señero etnomusicólogo y músico profesional; ha declarado lo difícil que le resultó entre los suyá (familia lingüística jê) de Mato Grosso, distinguir lo que ellos califican como música de lo que llaman cuento o narración; dichos textos narrados Seeger los percibía muy musicales en el sentido de la estructura tonal occidental, pero sus intérpretes insistían que eso no era música. Seeger presenta una clasificación de esta gama de formas de arte verbal de los suyá que Stella González (2005) esquematiza así: **Kapérni**: ‘hablar’. Distingue varias clases de habla (mala, enojada, lenta, para todo oyente, etc.). Es la lengua moderna, de uso diario con sus variantes estilísticas propias y como habla diaria no tiene texto fijo.

Iarén: ‘contar, relatar’. Por lo general comprende instrucciones, narraciones de ancianos (mitos), recitativos de hombres en las ceremonias en donde el texto es relativamente fijo y la gente lo puede juzgar. Se usan algunos términos arcaicos, que a veces los jóvenes no los entienden. Es importante el tono y a veces se usan glisandos. Algunos tienen una fuente no humana.

Ngére: ‘música’. Aunque los suyá traducen ngére como ‘música’, Seeger insiste en su traducción como ‘canciones’, pues siempre lo entona una voz humana. Son canciones de varios tipos, cantadas en un registro bajo y a menudo al unísono. Los cantan hombres, mujeres, de edades variadas; juntas o en grupos separados. Hay un buen número de variantes en el estilo de estas canciones de acuerdo con la clase de ceremonia en la que se cantan y el texto es totalmente fijo. El autor coincide con una observación de muchos investigadores: “*la fuente de estos cantos no es humana*”, pues han sido aprendidos de plantas o animales. Considera que “*la lengua presenta una rica y compleja alteración dada por la interacción entre melodía y texto; se introducen sílabas melódicas,*

²⁷ En Arrieta 2010

²⁸ *Ibid*

se usan términos arcaicos, las melodías inciden en alteraciones fonéticas que según su descripción entendemos que sean melismas” (González, Stella.2005). Seger añade sobre las modulaciones que redundan en gran dificultad para captar el texto, además de cargar de significados simbólicos difíciles de entender; los cuales a los Suyá no les preocupa conocer su significado, lo relevante para ellos es el aspecto musical; ya que los únicos que lo saben son los jaguares, enemigos muertos, pájaros, etc. quienes se los enseñaron. Seeger analiza principalmente el fraseo, el timbre y el tono de las formas kápérni, iarén y ngére y las contrasta atendiendo a la relativa fijeza del texto, alteración del habla, fraseo, cualidades de la voz o del timbre y uso de una estructura tonal,

“En la concepción occidental la música es predominantemente armónica y melódica y por lo tanto el tono es tomado como el rasgo distintivo de la música, pero para distinguir los géneros *suyá* el tono es la característica menos importante y aunque el *suyá* no es una lengua tonal, no existe un acto de habla sin cambios de tono. El *ngatu iarén* (recitativo) es muchas veces más melódico que muchas canciones (*ngére*), pero de acuerdo con los *suyá* el *iarén* no es *ngére* (música). Ni son música los mitos, a pesar de que se cantan textos musicales en el curso de la narración. Sin embargo dentro de un género dado pueden ser útiles las distinciones de acuerdo con el tono. El tono es extremadamente importante para una persona que representa un mito, ya que muchos mitos son totalmente en forma de diálogo y sin el uso de tono y timbre podría ser virtualmente imposible seguirlos. El tono es usado también por hablantes que desean introducir drama en sus hablas, es decir que el tono es una cuestión de estilo en estas formas, no una cuestión de esencia en la forma que es para una canción. La narración de un mito sin el debido tono puede ser una mala representación, pero un recitativo o una canción sin tono podrían ser incorrectos. Aún esta distinción entre tonalidad esencial y tonalidad como competencia no distingue los géneros *suyá*. Esto coloca algunos *iarén* juntos con todos los *ngére*, antes que establecer una distinción.” (Seger, 1986)

El lenguaje como vehículo de transferencia de las vibraciones terapéuticas del icaro ayahuasquero _análogo al himno del Santo Daime_ es portador, en tanto Logos, de un orden, ante el nivel de abstracción o vacuidad que debe enfrentar el neófito en trechos del viaje ayahuasquero (la náusea cósmica al decir de Pedro Lemebel) y en el caso particular del himno daimista, suma un mensaje adoctrinador. A su vez el lenguaje ritmado²⁹, cantado, actúa de psicopompo en el viaje al más allá, además de experto guía, conocedor de la ruta en la cartografía astral, tiene un poder calmante en momentos de alta intensidad del oleaje de turbulencias psíquicas o físicas, las cuales por lo general tienen a estas últimas como consecuencia de las primeras. A diferencia del viaje con Caronte, el psicopompo y mercurial icaro/himno, lleva y trae a su pasajero de regreso, sano y salvo, habiéndole provisto de las señaléticas para su trance/tránsito psiconáutico.

²⁹ Recordar el carácter ritmado del lenguaje de los ángeles.

3.2.0.0 Tipos de Icaros. Kené

Algunos vegetalista procuran tararear sus ícaros con un tono y palabras difíciles de plagiar; ya que se cree que si otro ayahuasquero logra cantarlo, el poder de este ícaro es asimilado por el brujo imitador; dejando al dueño genuino sin el poder y protección que dicho ícaro le proveía. Se coincide en que hay tantos ícaros como taitas ayahuasqueros, cada cual posee su ícaro particular que le unge de poder. Hay ícaros de inicio de ceremonia, para proteger el lugar y al paciente de energías negativas, para llamar a cada planta, para curar” el susto” en los bebés...étc.

Son considerados también como ícaros los cantos producidos por el diseño del Kené en el arte shipibo, los cuales pueden darse en contextos chamánicos o no; Kené o Kewé. Es el arte shipibo que consiste en diseños geométricos que se aplican en elaboración pintada, bordada o tallada sobre cerámicas, textiles y objetos fabricados de madera. Reproducen un código musical que está contenido dentro de la composición visual del diseño. Cada diseño representa una canción y viceversa. Durante los rituales de curación los chamanes pueden “cantar diseños” para visualizarlos a nivel espiritual, inducido este proceso por la ingestión de plantas sagradas como la ayahuasca. Cada enfermedad determina un requerimiento particular de plantas y sus espíritus asociados. Los espíritus de la ayahuasca proyectan geometrías luminosas a los ojos del curandero. Cuando esta red de figuras flotantes roza sus labios, el curandero este emite la melodía del ícaro, que surge o corresponde a dicha visión. El cántico expresa a través del chamán, resultado de la imagen y diseño, como si el curandero se tratase de un simple medio de transmisión. Por medio de sus visiones pueden aprender las canciones de diseños y después reproducir esos diseños en las obras de arte.

Llaman también icaros a ciertos cantos de los pescadores como cantos de sirena, cantando encantados en los recodos de la boa gigante del gran río amazonas o en brazos de sus igarapés corrientes o estancados entre isla e isla. De pescadores, cantos como redes de encantamiento que decretan buena pesca. Cantos como sortilegios para el amor. Otros, que las madres entonan a sus bebés al momento de amamantarlos, como vínculo amoroso y para que crezcan en salud y armonía; o aquellos para ayudar a una persona desahuciada a soltar las amarres a cuerpos que sufren.

Lo anterior es un fresco literario; entre tantos momentos distintos de la cotidianidad de las comunidades amazónicas, cada cual comparte un particular rasgo lingüístico, ca-

racterísticas del habla que afectan las modulaciones sonoras en segmentos más largos que el fonema, articulados por una combinación de tono, intensidad, duración y acentos. Constituido por la secuencia sonora y los tonos con que se emite el discurso, constituye la modulación melódica que acompaña a la secuencia de sonidos del enunciado (aunque a veces el enunciado puede ser jibarizado apenas a fonema, en servicio de la melodía); constituyentes de un discurso sobre el que el resto de este, predica, dice o explica algo, así como el rema, el icaro opera, se diferencian unos de otros aportando información nueva sobre el mismo tema o una matriz lingüística y musical similar, implicando elementos que recaen sobre más de un segmento a la vez, resultantes con el uso particular del caudal del aparato fonatorio o bien apelando a temas de enunciados y sonoridades distintas.

Se distinguen seis clases de canticos, cuyas denominaciones varían según diferencias etnolingüísticas; la terminología shipibo-conibo los distingue así

1. La canción ícaro sirve para el diagnóstico, la búsqueda de una causa.
2. La canción huehua esboza el contenido de la visión y el tratamiento por seguir.
3. Las canciones masha amplían la mente y conciencia del paciente, elevando o suavizando su ánimo.
4. Las shiro-huehua (canciones chistosas) animan al paciente y lo inducen a la alegría y a la esperanza.
5. Las manchari (a veces consideradas idénticas a las masha) se cantan para que un alma perdida retorne al cuerpo de su dueño.
6. Las muchai son las que solían entonarse en los eclipses de luna. En la actualidad expresan la voluntad fuerte y positiva del chamán. (Gebhart-Sayer, 1986)

El chileno Alfonso Padilla, doctor en filosofía y catedrático adjunto en el Departamento de Musicología de la Universidad de Helsinki, clasifica los ícaros según las influencias musicales que portan, en (a) antiguos aquellos que responden a una matriz de tradiciones musicales precolombinas y (b) nuevos. Los primeros contienen influencias europeas (de origen hispano, principalmente) y africana. Sus características se resumen:

3.2.1.0 Melodía: Los ícaros viejos generalmente terminan las frases de forma ascendente; los nuevos, por el contrario, debido a la influencia de la música popular, tienden a finalizar las frases de forma descendente. “La construcción de las frases en los viejos es más libre que en los nuevos. La estructura de las melodías está basada en ambos casos en movimientos a saltos, a veces muy largos. El segundo intervalo menor se usa mucho menos que el segundo mayor. Los intervalos más empleados son la tercera mayor y menor. También son frecuentes los intervalos de cuarta. Los intervalos más grandes (de

quintas a séptimas) son muy infrecuentes. A este respecto, la abundancia de intervalos de tercera está en consonancia con la música folk andina. Las escalas empleadas por el chamán ofrecen una gran variedad e incluyen a la mayoría de escalas encontradas en la música local. Las más frecuentes son la diatónica, que contiene el acorde mayor y su relativo menor correspondiente; y la mixolidia.

3.2.2.0 Ritmo: En los ícaros se pueden percibir todos los ritmos regionales. Algunos usan un patrón rítmico regular, relacionado con la música popular. Otros contienen internamente bases de ritmo africano, especialmente los motivos sincopados. “A veces sucede que la estructura básica, que es regular, se alarga en uno o dos golpes; por ejemplo, hay ícaros con un métrica de 2/4 que son largados a 3/4 al final de cada frase, volviendo entonces al 2/4 inicial.”

3.2.3.0 Parámetros expresivos: los icaros contienen pocas variaciones. El curandero los ejecuta pausadamente y a bajo volumen, concentrado en su comunicación con sus aliados espirituales, en un modo que se contraponen al estilo interpretativo de los cantos de la región. Como se ha señalado, los soplidos y aspiraciones (o chupadas) con los que normalmente terminan los cantos, también se consideran parte del ícaro. (Avendaño, Estrella, Marín, Hinojosa 2015)

Los icaros de una etnia determinada, aparte de adscribir a un adn lingüístico, comparten la naturaleza etérica-astral desde donde se originan, manifestados como vibración sonora. Para la teosofía y otros sistemas gnoseológicos de orientación hermética o esotérica, el campo psíquico-emocional es la materialidad sutil que compone el vehículo o cuerpo astral, *kamarupa*³⁰, campo psíquico de volición deseante, de densidad sustancial sutil y de gran plasticidad, pertenece a un plano universal intermedio y representa un puente entre el cuerpo físico y el alma. Por su parte el vehículo pránico, es la envoltura vital que interpenetra al físico, llamado como doble etérico. El icaro procede sutilmente desde ambos niveles de la constitución oculta del ser humano y cósmica, es en parte energía psíquica-emocional del curandero y también contiene su vitalidad

Los sonidos tienen el poder de alterar el sistema nervioso y el ánimo a una persona, se hace evidente que no es lo mismo escuchar *Claro de Luna* de Claude Debussy que algún tema ACDC; la estimulación rítmica afecta a zonas sensoriales y motoras del cerebro. El ritmo monócorde tanto del tambor como del cántico induce el trance al curande-

³⁰ *Kama*:deseo, *rupa*: forma, *linga sharira* para los hindúes, *ka* para egipcios, *eidolon* para los griegos, *ruach* para la cábala, larva para los romanos, también identificado como alma animal o cuerpo lunar.

ro y a mantenerlo, generalmente, unos minutos le son suficientes para lograr el Estado de Conciencia Chamánico (ECC). Los instrumentos musicales le facultan el ingreso al mundo inferior como al superior, en las zonas amazónicas, suelen usarse maracas, flautas y sonajeros elaborados con semillas (denominados shacapas) y, en menor medida, pequeños tambores

El espacio ceremonial, por el cual circulan discursos de iniciación, terapéuticos, mitológicos, etc. es el lugar de poder donde la tecnología ancestral del icaro se actualiza en un eterno presente, participa de la atemporalidad del tiempo mítico por derecho de filiación. Como producciones líricas, son fragmentos vivos de la tradición, como formas lingüísticas portan saberes, llaves ceremoniales y decretos de sanación cosmovisiones, leyendas; la suma de la cultura que toda lengua contiene.

3.3.0.0 Mnemotecnias. Rapsodas amazónicas

Los icaros deben conceptuarse como matrices mnemotécnicas, análogas a las de los rapsodas griegos, mediante la cuales el chamán en su condición de poeta, al momento de cantar, pone en movimiento una sistema semiológico que imbrica un sistema simbólico cultural que apela desde el presente hasta los tiempos de los primeros recolectores que poblaron el Amazonas, caminantes interoceánicos que a su vez portaban fragmentos culturales ancestrales de sus lugares de origen (se sospecha que muchos avanzaron desde la zona de Althai, señalada como cuna del chamanismo), inscritos en los intersticios de su memoria y que garantizan la oralidad en la cual persiste la tradición. En el caso de los icaros, diferencialmente a otras vías orales, estos no pierden la contextualización, que en otros sistemas mnemotécnicos en el tiempo podrían devenir una repetición carente de semántica o gravidez simbólica. Por ello, los adscribimos a un eterno presente, porque el chamán vehiculado por el enteógeno o por la misma capacidad inductiva de la vibración del icaro, actualiza constantemente sus contenidos. No se debe soslayar que estos son cartografías que le guían en su trayectoria psiconáutica por océanos energético-espirituales, los que navega en el frágil pero seguro *Argo* de su voz, cuyas oscilaciones sonoras arrastran a su consultante. o a la sesión psiquedélica, a transiciones complejas de estados multiestables en la cuales percibe/procesa información no lineal. Un chamán instintivamente modula los tonos de sus cantos para que coincida con la frecuencia de interrupción de control por el enteógeno, El icaro puede no inducir una fuerte reacción en un sujeto sobrio, pero bajo el influjo de la

ayahuasca ese mismo cántico puede abrir una ventana al mundo arquetípico y a la transmisión de información psicodélica no lineal. Gorgoteo, arcada u otras modulaciones sonoras, pueden amplificar la interrupción moduladora de los receptores 5HT en el intestino para conducir a una purgación o desviar la fase de información entrante, aumentar o disminuir la intensidad o conducir a estados hipnagógicos de la navegación

Navego nesta força / Do Supremo Criador
 No barquinho da firmez / Da Justiça e do Amor
 Com Mamãe Natureza / Mãe do nosso Salvador

No meio destas ondas / Me levas a conhecer
 O poder destas ilhas / No seu Divino poder
 Terremotos e vulcões / Faz tudo estremecer

CAPÍTULO III. EL SANTO DAIME

4.0.0.0 Cronotopía del Santo Daime

“El espacio, en la experiencia occidental, tiene una historia”. Foucault.

El Estado de Acre se encuentra al sur del Estado Amazonía limitando también con Bolivia al sur y con Perú al Oeste. Como en casi toda la floresta amazónica estos territorios, por sus características físicas, han experimentado una colonización tardía. La constitución demográfica y política de esta región, como de gran parte de la floresta amazónica sudamericana, se encuentra fuertemente condicionada por la historia de la explotación del caucho. Hasta fines del siglo XIX estos territorios, formalmente pertenecientes a Bolivia, no tenían control estatal y sólo las principales vías fluviales servían para el paso comercial, cuyo tráfico era controlado por grupos armados peruanos. Los habitantes de la región fundamentalmente eran indígenas que vivían en sus sistemas socio-culturales tradicionales.

En las últimas décadas del siglo XIX el proceso de industrialización occidental encontró en el caucho un material fundamental para el desarrollo de la industria bélica y de la naciente industria automotriz. El único lugar del mundo donde se encontraba el ‘árbol del caucho’ por entonces, era la floresta amazónica. El interés internacional se vio necesitado de controlar la gran región a los fines de asegurarse la provisión a sus industrias de este recurso. Para fines de siglo XIX Bolivia intentó el cobro de impuestos por las riquezas que se obtenían dentro de su territorio legal. Los dueños de las haciendas de la zona, contando con el apoyo de la República del Brasil, organizaron un ejérci-

to que enfrentó la presencia militar boliviana. Se sucedió un conflicto armado para el año 1902 que concluyó con la derrota boliviana y la anexión para la República del Brasil de los territorios que hoy son el Estado de Acre.

Al principio toda esta gran parte de la floresta amazónica se anexó como Territorio Federal, recién para mediados del siglo XX Acre se convirtió en un estado autónomo más, dentro del Brasil. Se fijó por capital administrativa a Río Branco, fortín militar de principio de siglo que rápidamente se fue convirtiendo en ciudad. Se estableció para todo este territorio un sistema de latifundios donde pocas manos quedaron con la posesión legal de enormes extensiones de selva con haciendas donde se explotaba el caucho.

Desde comienzos de siglo se fueron articulando mecanismos para movilizar sectores poblacionales pobres de la costa del nordeste brasilero para trabajar en las demandantes haciendas caucheras; el inmenso Amazonas era promovido como una tierra en la cual los pobres podían amasar riqueza. Se dio por aquellas épocas un primer gran movimiento migratorio que comenzó a colonizar estas regiones amazónicas.

En aquellos primeros años del siglo XX el aumento de la población en el Amazonas fue consecuente con el aumento en la demanda internacional de caucho. Este crecimiento se vio frenado abruptamente para mediados de la década de 1920 por la caída del precio internacional de este recurso. La razón de ello se debió a que Inglaterra había sacado ilegalmente gran cantidad de semillas de caucho del Amazonas y había organizado extensas plantaciones en Indonesia y luego, en Malasia, allí establecieron técnicas de cultivo que llevaron a la ruina el sistema de explotación de caucho en la selva amazónica.

Sobrevinieron unos años de estancamiento económico y de paulatino abandono de la región hasta que hubo un abrupto cambio en la situación internacional. Con la finalidad de controlar la provisión de caucho, Japón invadió Malasia durante la Segunda Guerra Mundial. La salida militar del bloque de los aliados a esta crisis (téngase en cuenta lo fundamental del caucho para la industria bélica) fue inyectar recursos e incentivar la reapertura de las áreas caucheras nativas del Amazonas. Esto derivó en nuevos movimientos migratorios del empobrecido nordeste brasilero hacia los antiguos poblados caucheros de la floresta. A estos trabajadores migrantes se los denominó, y aún se los recuerda así, los ‘soldados del caucho’. Con ellos se produjo una recolonización del Amazonas. En este proceso los nuevos pobladores se fueron mezclando con los remanentes de las primeras migraciones de nordestinos que se habían comenzado a mezclar con las pobla-

ciones indias y mestizas de las zonas. El resultado de estas mezclas producidas en el proceso de la colonización del Amazonas es lo que se conoce como el ‘caboclo amazónico’. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, la rentabilidad del caucho volvió a trasladarse al sudeste asiático acarreando situaciones de una nueva gran pobreza en las poblaciones del Amazonas que en general se quedaron instalados allí y ya no regresaron a los lugares de origen.

4.1.0.0 Raimundo Irieneu Serra. La Iniciación y La Palabra Perdida

En 1987 se legaliza en Brasil una bebida durante décadas censurada por considerarse alucinógena, categorizada en el listado de drogas de uso prohibido. Se sabía del uso de esta bebida desde hace siglos, pero nunca se la había considerado seriamente ni menos que pudiese tener uso con fines saludables para la población. Como Santo Daime es llamada la ayahuasca en Brasil, por sus acólitos daimistas y los de la *Barquinha*, otra de las religiones ayahuasqueras brasileñas junto con la Unión del Vegetal, ya consignadas anteriormente. Daime es un rogativo del verbo dar, que traducido del portugués dice: santo dame, dame luz, dame fuerza, dame amor. Pero esta historia del sacramento amazónico, recontextualizado bajo un panteón cristiano, comienza algunos años anteriores en los inicios del s XX.

Cercano a sus 20 años de edad, Raimundo Irineu Serra, nacido el 15 de diciembre de 1890, nieto de esclavos por línea paterna y materna, abandona su oriundo São Vicente Ferrer (Maranhão) en un viaje sin retorno³¹ del cual en aquel momento, nunca sospecharía sus escalas terrenales e interdimensionales, pues ese paso marcaba el inicio de un viaje iniciático, del cual ya no había retrogradación posible en esta vida ni en otra. Su primera parada es Belém do Pará, donde trabaja de jardinero para obtener un pasaje a Manaus, allí se embarca con un grupo de nordestinos que huían de la sequía que padecía su región desde 1877, atraídos por una opción laboral en la industria del caucho. Junto a este contingente migratorio, en 1912 arriba al estado de Acre, fronterizo a Perú y Bolivia, momento que ya concluía el primer ciclo del látex amazónico. Trabajó como recolector de la resina en la zona de Xapuri y Brasiléia, fue en esta floresta cercana con el Perú que por los hermanos Antonio y André Costa, conoció la ayahuasca. Algunas versiones señalan que eran primos y coterráneos con Raimundo Irineu. Participó en el FCI (Circulo Regeneración y Fe) entidad que integraban los Costa y otros ayahuasqueros

³¹ A fines de 1957 realizará una visita a sus parientes.

próximos a lo que es hoy es Brasilea. En este contexto obtuvo una iluminación espiritual con quién más tarde reconocería como la Virgen María bajo la advocación de Nuestra Señora de la Concepción (*a Rainha da Floresta*). Ella será su mentora que le hará tomar cargo de la doctrina religiosa que iba a aprender, desarrollar y enseñar durante el transcurso del resto de sus años. En Río Branco, participa en una comisión que demarca los límites del intercambio de territorios con Perú y Bolivia, trabajado en varios lugares del valle de los afluentes del Purús y Acre. Se sabe también que Irineo tomó parte en la expedición Científica Roosevelt-Rondon que fue la primera en explorar y recorrer el Rio da Dúvida (de la Duda) posteriormente renombrado como Río Roosevelt. Tras perder la elección a la Casa Blanca, Roosevelt retoma antiguos intereses, y en un viaje a Latinoamérica, aconsejado por el gobierno brasileño se embarca en la expedición de Cândido Rondon entre diciembre de 1913 y marzo de 1914; esta fue en parte patrocinada por el Museo Americano de Historia Natural, en ésta se recogieron varias especies desconocidas de animales e insectos, también mataron cientos de jaguares. La expedición tuvo graves incidentes aparte de problemas con insectos y enfermedades como malaria. Roosevelt resultó con muchas heridas infectadas que lo tuvieron cercano a la muerte. Faltos de alimentos, llegaron a la orilla del río Duda un 27 de febrero de 1914; fueron auxiliados y refugiados por los recolectores de caucho de la región. La expedición se dividió en dos, una parte siguió el río de la Duda y la otra el río Madeira.

“Es importante tener en cuenta que no había religión organizada en la región. Los primeros sacerdotes católicos llegaron a establecerse en Sena Madureira alrededor de 1922, pero ya en 1914, en Brasiléia, existía un cuerpo religioso organizado y encabezado por los hermanos Andrés y Antonio Costa, que utilizaba la ayahuasca”³².

Esto constituye un precedente o al menos un antecedente, casi fundacional, un hecho que impone respeto y gran consideración entre coterráneos y autoridades; la primera entidad organizada en Acre corresponde a ayahuasqueros. Transcurridos 102 años de aquella instancia, a propósito del *II Congreso Mundial de la Ayahuasca* llevado a cabo entre el 17 y 22 de octubre 2016 en Acre, se ha nombrado a esta ciudad como la capital ayahuasquera de Brasil.

De aquel grupo de los Costa, participó un marañense llamado Raimundo Irineu Serra, quién entre 1914 (año que probablemente conoció la bebida) y 1971 (año de su

³² Antonio Alves, periódico "O Río Branco", 23 de junio de 1985. Departamento de Patrimonio Histórico del Estado de Acre / Fundación Elias Mansour

muerte) a implantar su propia doctrina, teniendo como centro y sede la colonia Alto Santo, en las afueras de Río Branco. Ahí fue donde la ayahuasca cambia de nombre y pasa a llamarse Santo Daime, captando adeptos en la ciudad y el campo a sus filas. Solo para figurarse una idea, en el funeral de Ireneu tres mil personas firmaron el libro de asistencia, sin contar los propios miembros doctrina. Al momento, Río Branco contaba con menos de 50.000 habitantes, niños incluidos.

Según testimonio de Germano Guilherme, que más tarde se convertiría en su primer seguidor; por allá por 1912 divisó en Brasileia al marañense Irineu Serra, quien le llamó la atención por el tamaño de su físico y su porte de 1,98 m. Los hermanos Costa, invitaron a Irineu a tomar Ayahuasca, cuentan posteriormente que el respondió: *“Yo voy y si es algo bueno, lo llevo para mi país.”*

4.2.0.0 La Iniciación

Le presentaron un mestizo peruano, Crescencio. Hasta entonces sólo indios y blancos conocían el brebaje, los primeros lo usaban en ritos, como orientación en sus actividades de caza y pesca o buscar ganado perdido. Para los blancos era un medio de diversión en las noches de luna. Al sumarse Irineu, quedan representadas las tres razas principales que conforman la población de Brasil y la unión étnica de la doctrina a formarse. La intensidad de la ingesta de Ayahuasca, decían, era atraer buenaventura “pero como el ritual incluía la invocación de entidades espirituales indígenas, muchos lo consideraban un pacto satánico” (Macrae 2000). El indio trabajaba con una entidad llamada Pisango, a quien Irineu vio en el tarro de kerosene de 18 litros que contenía la bebida, diciéndole que preguntara a sus amigos que veían en él, todos contestaron igual, que no veían nada. Al momento dijo: *“Yo soy Pisango, el guía de esta bebida. Sólo tú aprenderás tanto como yo sé. O más.”* y desapareció. (Macrae 2000) Se relata que en una toma posterior Antônio Costa estaba en la habitación e Irineo, afuera contemplaba la luna, pasmado con su visión, Antônio Costa, desde el interior, dijo:

- Raimundo, hay una señora que quiere hablar con usted.
- Antonio, le pregunta su nombre.
- Ella dice que su nombre es Clara y que ella te acompaña desde Maranhão. También dice que en la próxima sesión se verá contigo.

Según un testimonio de Jairo da Silva, fue solo en esa tercera sesión que Irineo tuvo una aproximación a una visión espiritual; al sentir los efectos de la bebida mirando la luna, dentro de ella había una bella señora sentada y sobre su cabeza un águila pronta a

remontar vuelo. El miércoles, tomó Ayahuasca de nuevo. Era luna llena. Y la dama en el centro de la luna le preguntó:

- ¿Qué estás viendo?

- Veo una diosa. Lo que veo si todo el mundo lo viera, el barco se detenía en medio del mar.

Otras versiones dicen que sobre su cabeza también se posaba una naranja.

Aproximándose muy cerca, la visión dijo:

- ¿Tienes el descaro de llamarme Satanás? Irineu Serra respondió

- Ave María señora, de ninguna manera!

- ¿Crees que alguien haya visto lo que está viendo ahora? Luego vaciló pensando que estaba viendo lo que otros habían visto.

- Estás equivocado. ¿Lo que estás viendo que nadie jamás vio. Sólo tú. Ahora dime lo que piensas que soy.

- Irineu respondió: “Usted es una diosa universal”, narra Luiz Mendes.

Según Ireneu, Clara, quien era la misma señora que le disciplinaba en sueños, le prescribió una dieta estricta, durante siete días (otros dicen ocho) comiendo solamente yuca sosa, té de Hierba Luisa y sin ningún tipo de relación con mujeres. Se sometió a las indicaciones en su retiro internándose más profundamente en los bosques de caucho del Perú, a la vez que cumplía su trabajo. Sobre pruebas iniciáticas Guénon señala:

Las pruebas son ritos preliminares o preparatorios a la iniciación propiamente dicha; ellas constituyen su preámbulo necesario, de manera que la misma es como su conclusión o su resultado inmediato. (p.175) ... a menudo revisten la forma de "viajes" simbólicos (...) se presentan como una "búsqueda" (...) que conduce al ser de las "tinieblas" del mundo profano a la "luz" iniciática ... (p.175) ... las pruebas son esencialmente ritos de purificación (...) la palabra "pruebas" tiene aquí un sentido netamente alquímico (...) la purificación se opera por los "elementos", en el sentido cosmológico de este término. (Guénon 1993)

Resulta oportuna y clarificadora la diferencia que el autor establece entre los puntos de vista iniciático y místico, ya que Irineu está lejos de presentar una actitud pasiva en lo que respecta a su instrucción, atento al conocimiento que le revela el mundo natural como el invisible que escruta, enfocado en su interior.

“La iniciación, en su proceso mismo, presenta unos caracteres totalmente distinto a los del misticismo, incluso opuestos, lo que basta para demostrar que hay aquí dos “vías” no solamente distintas, sino también incompatibles en el sentido que hemos indicado. Lo que a menudo se dice a este respecto es que el misticismo es “pasivo”³³, mientras que la iniciación es “activa”; esto es por otra parte muy cierto, a condición de determinar exactamente

³³ Es también ese carácter de “pasividad” el que explica, no justificándolos en absoluto, los errores modernos que tienden a confundir a los místicos, sea con los mediums y otros sensitivos, en el sentido que los psiquistas dan a esta palabra, sea incluso con simples enfermos (Guenon 1993)

la acepción en la que debe entenderse. Esto significa principalmente que, en el caso del misticismo, el individuo se limita simplemente a recibir lo que se le presenta, y tal como se le presenta, sin que él mismo actúe para nada; y, digámoslo a continuación, en esto reside para él el principal peligro, en el hecho de que esté así “abierto” a todas las influencias, sean del orden que sean, y que, por lo demás, en general y salvo raras excepciones, no tiene la preparación doctrinal que sería necesaria para permitirle establecer entre ellas una discriminación cualquiera. En el caso de la iniciación, por el contrario, es al individuo a quien corresponde la iniciativa de una “realización” que se proseguirá metódicamente, bajo un control riguroso e incesante, y que deberá normalmente conducir a superar las posibilidades mismas del individuo como tal; es indispensable añadir que esta iniciativa no es suficiente, pues es demasiado evidente que el individuo no podría superarse a sí mismo por sus propios medios, pero, y esto es lo que nos importa por el momento, es ella lo que constituye obligatoriamente el punto de partida de toda “realización” para el iniciado, mientras que el místico no tiene ninguna, incluso para lo que no va en absoluto más allá del dominio de las posibilidades individuales. Esta distinción puede ya parecer bastante clara, ya que demuestra bien que no podrían seguirse a la vez las vías iniciática y mística, pero sin embargo no podría ser suficiente; podríamos incluso decir que no responde todavía más que al aspecto más “exotérico” de la cuestión, y en todo caso, es demasiado incompleta en lo que concierne a la iniciación, de la que está bien lejos de incluir todas las condiciones necesarias...” (Guenon 1993).

En su proceso de purificación o purga, se narra que con la ayahausca que Irineo tomó sólo el primer día, tuvo visiones continuas por sobre los tres siguientes. Trozos de madera adquirirían formas de caboclos (mestizos), le irrumpían vistas del más allá, apariciones lo perturbaban, animales se le acercaban. Para apartar miedos que le acometían, con una carabina daba tiros al aire en la selva, que según algunos son el origen de fuegos artificiales quemados en algunas ceremonias daimistas.

La iniciación envuelve un gran proceso, un gran tránsito y un propósito que deberá alcanzarse con paciencia y severidad. La iniciación es la toma de conciencia de la verdadera identidad, su candidato debe comprender y realizar la cosmogonía entera en sí mismo. Recorrer los senderos que conducen a estados del ser más puros que coexisten latentes en el propio habitáculo.

La Cábala dice que el Universo fue emanado para que “el Rostro pueda contemplar al Rostro”; tal contemplación se alcanza, efectivamente, a través de la autoconsciencia de los seres vivos más evolucionados.”³⁴

El “permanentemente ausente del estrado” creó el mundo valiéndose únicamente del número y de la palabra, con esta claridad habla el Sefer Yetsirah del nacimiento del mundo y asimismo es como reconocemos el propio. La iniciación signa renacimiento, recuperación de la Palabra, que es precedida por el Pensamiento, y con la Palabra aflora la Memoria, y así el verdadero o segundo nacimiento.

³⁴ Jorge Norberto Cornejo. “ Sobre la Palabra Perdida”

“Las fases de la iniciación, lo mismo que las de la "Gran Obra" hermética, que no es en el fondo sino una de sus expresiones simbólicas, reproducen las del proceso cosmogónico; esta analogía, que se funda directamente en la del microcosmos con el macrocosmos, permite, mejor que toda otra consideración, aclarar la cuestión de la que se trata al presente" "podemos resumir todo lo que precede diciendo que la iniciación implica tres condiciones que se presentan de modo sucesivo, y que se podrían hacer corresponder respectivamente a los tres términos de potencialidad, virtualidad y actualidad:

1º La cualificación, constituida por ciertas posibilidades inherentes a la naturaleza propia del individuo, y que son la materia prima sobre la cual deberá efectuarse el trabajo iniciático.

2º La transmisión, por medio de la ligazón a una organización tradicional, de una influencia espiritual que da al ser la 'iluminación' que le permitirá ordenar y desarrollar esas posibilidades que lleva en él.

3º El trabajo interior por el cual, con el auxilio de 'ayudantes' o de 'soportes' exteriores si ha lugar y sobre todo en los primeros estadios, será realizado gradualmente ese desarrollo, haciendo pasar al ser, de escalón en escalón, a través de los diferentes grados de la jerarquía iniciática, para conducirlo a la meta final de la 'Liberación' o de la 'Identidad Suprema'. (Guenon 1946)

Probablemente por causa de la estricta dieta y el desgaste psíquico por las incesantes visiones, sumados sus deberes laborales, Irineo comenzó a debilitarse y sufrir desmayos; cuentan que al séptimo día, extenuado se sentó sobre la sapomema³⁵ de un árbol, se le presentó Clara diciéndole que estaba lista para otorgarle lo que él pidiese. Le solicitó ser convertido en uno de los mejores curadores del mundo y que asociara a esa bebida todo lo que se relacionara con la curación, ella le advirtió que dinero, no podría ganar con aquello. En esa ocasión le entrega su primer himno, el cual constituiría el inicio de su himnario *O CRUZEIRO*, de 129 himnos, más uno instrumental, que completará en el transcurso de su vida hasta poco antes “de este mundo se ausentar.”³⁶

“El himno *Lua Branca* es el rito de iniciación al que Irineu Serra se sometió al convertirse en el fundador de una escuela de maestría espiritual. Esta escuela -*O imperio espiritual*- recibido de la Virgen de la Concepción se organiza en forma de un ritual que involucra oraciones, cantos, bailes y la ingestión de ayahuasca como un vehículo sagrado y fundamental para la doctrina de nueva creación. La doctrina del Santo Daime, se inicia, se abre con sutil delicadeza de sencilla devoción mariana, el culto a la Virgen María, Madre de Jesús, que a partir de entonces aparecería durante la misión.”³⁷

1. Dios te salve oh luna blanca

Dios te salve oh Luna blanca / de luz tan plateada / tú eres mi protectora / de Dios eres estimada.

³⁵ Conjunto de raíces desarrolladas con el tronco de varios árboles.

³⁶ Raimundo Irineu Serra “O CRUZEIRO” Himno 119 ‘Estou Aqui’

³⁷ Juarez Duarte Bomfim Aparição da Virgem da Conceição ao jovem Irineu. Surgimento da Doutrina do Daime

Oh madre divina de corazón/allá en las alturas donde estás mi Madre en el cielo/dame el perdón
 De las flores de mi país / tu eres la más delicada / de todo mi corazón /tú eres de Dios estimada
 Oh! Madre Divina del corazón...
 Tú eres la flor más bella / Donde Dios puso su mano / Tú eres mi abogada / Oh Virgen de la
 Concepción
 Oh! Madre Divina del corazón...
 Estrella del universo / que me parece un jardín / así como eres brillante / quiero que brilles a mi
 Oh! Madre Divina del corazón...

En esta visión, la imagen se desdobra en múltiples advocaciones palimpsesticas, que se revelan y funden entre sí, como disímiles iconos de la Madre Cósmica revelada tradiciones diferentes, Luna blanca, Luz plateada, Protectora, Naturaleza, Flor delicada, Abogada, Virgen de la Concepción, Madre Divina.

Se inició una nueva etapa basada en un proceso de autodisciplina y la evolución en el proyecto divino en sí desencadenado. Como ahora sabía que la naturaleza sería su eterna compañera de aprendizaje, el siguiente paso fue "*conocer el poder de la floresta y a Dios amar*" como explica en su libro de himnos. Ya adaptado a la región, está alineado a las leyes de la naturaleza, los secretos y usos de las plantas, sus efectos curativos, en fin, era importante aprender todo lo que podría evolucionarlo en el proyecto espiritual recibido. El temperamento fuerte del negro Irineu Serra abría espacio para la serenidad y el amor a los elementos sagrados: sol, luna, estrellas, la tierra, el viento y el mar. Es la verdadera alquimia revelada en la ayahuasca.

Para sociedades más complejas que las tribales, donde la iniciación implica un pasaje etario en el cual el sujeto logra la plenitud de sus derechos, la iniciación imbrica fundamentos más profundos que el paso de la edad infantil al ejercicio pleno de su sexualidad; al candidato se le instruye en ceremonias y secretos celosamente preservados, de contenido esotérico y que apuntan hacia una exploración externa e interna, los cuales ha sido simbolizado en muchos mitemas como el viaje del eterno retorno hacia el "hombre primordial", condición perdida tras la degradación que se reconoce en el lenguaje tradicional como "*la caída*" o *la búsqueda de la Palabra Perdida*.

4.3.0.0 La Palabra Perdida

*Si (como afirma el griego en el Cratilo)
 el nombre es arquetipo de la cosa
 en las letras de 'rosa' está la rosa
 y todo el Nilo en la palabra 'Nilo'.*

*Y, hecho de consonantes y vocales,
 habrá un terrible Nombre, que la esencia
 cifre de Dios y que la Omnipotencia
 guarde en letras y sílabas cabaes.*

*Adán y las estrellas lo supieron
en el Jardín. La herrumbre del pecado
(dicen los cabalistas) lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.*

*Los artificios y el candor del hombre
no tienen fin. Sabemos que hubo un día
en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre³⁸
en las vigilias de la judería. ...³⁹*

Todas las tradiciones aluden a algo perdido por recuperar, sea cuál sea su cronotopía o la simbología con la cual encarnan, todas apuntan a la pérdida del estado primordial y en consecuencia, del conocimiento implícito de su posesión, vale decir, al extravío de su tradición y también de la lengua en que esta se enuncia.

En el origen de la manifestación, Dios creó un espacio finito dentro de sí, rodeado por el infinito, según enseña la tradición cabalística; acto seguido, emitió el sonido de su nombre, penetra reverberante en el espacio primordial como la espada flamígera del Fiat Lux que desgarró el velo de las aguas del caos primordial, generando los diez Sephiroth _esferas cósmicas o niveles de conciencia_ del Árbol de la Vida con sus oleadas de dioses y jerarquías celestiales, la expresión del soporte macrocósmico.

“En el principio era el verbo. El verbo era con Dios, y el verbo era Dios. Este era en el Principio con dios, todas las cosas por él fueron hechas, y sin él, nada de lo que ha sido hecho fue hecho” Juan.1:1-3.

La tradición cabalística afirma, que aquella “Palabra” fue revelada iniciáticamente a: Adán, Enoch, Abraham, Moisés, Aarón, posteriormente perdida en la degradación de los tiempos. Desde entonces ordenes esotéricas u ocultistas fueron tras su búsqueda como la coronación del héroe a su trayectoria iniciática. Esta poderosa “Palabra o Nombre Divino” que precipitó la idea y la concreción del cosmos, también posee el poder de su disolución. Para la tradición brahmánica hindú, momento de la danza de Shiva Nataraj, previo a la noche de Brahmá o Pralaya cuando el cosmos se destruye y queda en estado latente, flotando sobre las aguas hasta el Nuevo Día de Brahmá o Manvantara según la terminología védica

“Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y una misma palabra y aconteció que cuando salieron de oriente, hallaron una llanura en la tierra de Sinaí y se establecieron allí.”Gén11

³⁸ Nombre que bien podría ser alegoría de la perdida lengua madre proto- indoeuropea.

³⁹ Borges. J. L. “El Golem”

Palabra Verdadera⁴⁰, palabra perdida, idea y vocativo, resguardada y subyacente en la herencia tanto en la Tradición occidental como oriental; en Occidente principalmente en las dispensaciones hebreas, la cabalística, entre templarios y logias masónicas. En India nos encontramos con la revelación del mantram de maestro a discípulo, mantram o palabra de poder, secreta. Al intentar exhumar el simbolismo de la Palabra Perdida, arribamos a un lugar común, el extravío de este término que parece “perdersé” en multitud de sentidos, en una polivalencia de referencias simbólicas que no siempre parecen confluir en una correspondencia entre sí. ¿Donde tendrían que buscar la “Palabra Perdida” que tanto buscan cabalistas, sacerdotes judíos, caballeros de la mesa redonda, caballeros rosacruz o caballeros kadoch? Para Jorge Norberto Cornejo⁴¹:

“Es como si la “Palabra Perdida” fuese una idea arquetípica que se expresa en numerosos planos y niveles de comprensión, como si fuera un hecho primordial, trascendente al tiempo y el espacio profanos, que se manifiesta en distintos casos particulares, en diferentes fenómenos, en variadas situaciones. A todos los masones resulta conocida la tradición que afirma que el Universo fue creado por la emanación de una Palabra, pues *“En el Principio era el Verbo”*. Esta Palabra, este Verbo, este Logos, se perdió en el mismo momento en el que fue emanado. Con la emanación (término mucho más preciso que “creación”) del Universo, la Unidad se disipó en la Multiplicidad. La simplicidad originaria del sonido primordial, de la Palabra Verdadera, dio paso a la inagotable complejidad de la multiplicidad. La absoluta paz y quietud de lo Inmanifestado, “el infinito Vacío de profundo Silencio”, fue reemplazada por la lucha constante, por la vida y la muerte alternándose en lo Manifestado. He aquí la primera paradoja: la pronunciación del Logos fue, al mismo tiempo, su pérdida.”⁴²

El simbolismo de la Palabra Perdida se identifica con el verdadero nombre de Dios, el Tetragramaton (en griego "cuatro letras")

TETRA..... Significa cuatro en Griego.

GRAMMA..... Significa gráfica o letra en Griego.

TON..... En la lengua griega al final de cualquier palabra, denota la unión de dos, tres, cuatro, cinco o más letras en un sólo nombre.

El Tetragramaton se perdió en la antigüedad más remota tras la dispersión de la Torre de Babel, pero Moisés sustrajo de las escuelas misteriosas de Egipto, la palabra mágica, de poder o "mantram" que sintetiza en una unidad las cuatro letras que la cábala

⁴⁰ La asociación de la Palabra con la “Verdad”, en el sentido más profundo de este término, es una constante en todas las tradiciones esotéricas. En la Cábala, por ejemplo, una invocación relacionada con la séfira Hod dice: “¡Ser resplandeciente, cuyo Nombre es Verdad!” Del mismo modo, hacemos notar la relación del Verbo, la Palabra, con la Luz. Refiriéndose al Verbo, el Evangelio de San Juan dice: “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres”. Finalmente, digamos que en la Cábala se dice que el Tzadik, el “hombre justo”, es aquel “cuya Palabra es siempre Verdadera”. Y aún más: podemos agregar que la permutación de Mashiaj (Mesías) es shem jaim, es decir, el “Nombre Viviente.” Cornejo, Jorge.

⁴¹ Licenciado en Ciencias Físicas. Profesor adjunto, Facultad de Ingeniería de la UBA. Soberano Inspector General, Grado 33 de la Masonería Argentina.

⁴² Cornejo, Jorge Norberto. “Sobre la Palabra Perdida”

utiliza para nombrar a la divinidad. Para los judíos era vedada su pronunciación, además desconocida por el vulgo; solo el gran sacerdote una vez al año penetraba en el Sancta Sanctorum para renovar el pacto del pueblo con su Dios.

“Dichas cuatro letras son en hebreo: IOD-HE-VAU-HE, o en mayúsculas nuestras IHVH. Su verdadera pronunciación antigua es desconocida. Los hebreos sinceros consideraban este nombre demasiado sagrado para ser utilizado y al leer las sagradas escrituras lo sustituían con el nombre de AdonI, que significa Señor. Si a los ángeles de arriba se les advierte no mencionar el nombre del Bendito Dios, cuanto más verdadero será para los mortales que algún día se pudrirán en sepulturas. Cuánto más ofensivo será para aquel que haya tentado [para sus propios propósitos] usar profanamente la Corona de su Creador, especialmente en estos días cuando nadie es experto en mencionar los Sagrados Nombres y los usos prácticos de su aplicación. Tales personas traerán sobre sí mismas sólo su propia ruina. Como han dicho nuestros Sabios: Cualquiera que no tienda a la glorificación de su Creador estará mejor no habiendo sido creado. Escucha mi voz, hijo mío, y presta oídos a mi consejo. Hijo mío, si los pecadores te tientan, no te entregues. Proverbios 1,10. (Chiquitilla s. XIII)⁴³

Con el asesinato del Maestro Hiram Abiff, a quien le fue encargada la construcción del templo por Salomón, se registra un nuevo extravío, mitema ampliamente dramatizado e incorporado en el simbolismo iniciático masónico.

Recuperar la Palabra, es reordenar al Caos, transformarlo en un Cosmos. Es encontrar una estructura donde previamente había un conjunto de elementos sin relación. Este hecho, este acto de reencontrar una Palabra, tiene un nombre: inspiración. Y esta llega desde adentro, cuando el propio pensamiento se ordena y encuentra un significado, o aún desde afuera, cuando las palabras de otro, dan la clave para reencontrar una de nuestras Palabras.

Antes de estructurarse la morfología del lenguaje, primero hubo de evolucionar el aparato fónico humano para poder articularlo, lo que no es tema acá, pero valga decir que está íntimamente relacionado con la erección del cuerpo y el tránsito bípedo.

El habla, quizá previa al lenguaje, sería antes que comunicación, un medio de expresión -interjecciones, onomatopeyas, gritos y sonidos- que manifestaban dolor, miedo, enojo y todo el espectro emocional. Los sonidos vocales transmiten una energía física y psíquica (composición del signo de Saussure) que los hacen el puente entre lo tangible y lo intangible, vibración por la cual se expresa constructiva o destructivamente el pensamiento, la palabra puede reconfortar o herir; la voz es una cuerda que comunica lo visible con la invisible. Moisés obtuvo su epifanía por la palabra. Por su enunciación “Ave

⁴³ Joseph Chiquitilla, "Puertas de Luz". (España, s. XIII)

María llena eres de gracia” se le reconoce a Gabriel como arcángel de la anunciación.

4.4.0.0 El lenguaje de los pájaros

Diversas tradiciones han discurrido sobre el misterioso “lenguaje de los pájaros”, lenguaje místico o divino, un lenguaje mágico usado por los pájaros para comunicarse con el iniciado; tópico mitológico, también presente en la literatura desde el medioevo y por cierto en el ocultismo. El ave como símbolo del alma/espíritu/corazón es un motivo recurrente que del folclore pasa a la literatura. Hesíodo, Platón, Lope de Vega, Shakespeare, Milton, Keats, relacionan al pájaro con la divina inspiración del poeta.

Para el propósito analítico de la naturaleza y significancia del icaro, canto sagrado _lenguaje, ritmo y sonido revelado, palabra de poder y curación reencontrada, en el proceso iniciático del vegetalista amazónico, ilustraremos a modo metafórico, sobre el Lenguaje de los Pájaros _sin duda una metáfora de La palabra Perdida_ en algunas citas mitológicas como en tradiciones místicas y poéticas. Desde la remota antigüedad comprobamos que es un tópico bien visualizado en el terreno de lo sagrado.

“En su infancia, Melampo había adquirido el don de la adivinación de la siguiente manera: habiendo encontrado una serpiente muerta, le tributó unos funerales en una hoguera, y las crías del reptil, agradecidas por esta acción y porque las había criado, purificaron sus oídos con su lengua, de modo que después comprendió el lenguaje de las aves y, en general, el de todos los animales. Melampo no solo fue adivino o, mejor sacerdote dotado de la virtud de purificar a los enfermos y devolverles la salud. Conocía también las plantas mágicas y medicinales.” (Grimal 1981)

Tiresias, el ciego y vidente que vaga intertextualmente por obras teatrales, poemas y narrativas desde la literatura griega hasta la de nuestros días, transexual de ida y retorno varias veces _3 o 6, según las versiones_ siendo adolescente, señala la tradición que sorprendió a Atenea bañándose desnuda. En castigo a su indiscreción, esta le puso las manos sobre los ojos y lo dejó ciego. La ninfa Cariclo, parte del cortejo de Atenea y madre de Tiresias, le imploró que le devolviera la vista. Como la diosa no podía deshacer lo ya hecho, le otorgó otros dones, purificó sus orejas, lo que le permitió comprender el lenguaje de los pájaros; le dio un bastón de cornejo, con el que caminaba sin tropiezos, tal como si pudiera ver; además le concedió poder conservar sus dones más allá de la muerte, tal es así que se presenta junto a héroes y amigos, como espectros ante el llamado de Ulises, revelándole augurios y brindándole algunos consejos.

La piedra tallada de Ramsund, Suecia, del siglo XI, es un conjunto de ocho rocas; una de ellas llamada "piedra de Sigurd" contiene inscripciones rúnicas sobre la leyenda

de Sigurð (Sigfrido); de seis escenas grabadas, dos de ellas representan detalles de cómo Sigurd aprendió el lenguaje de los pájaros. En la primera ilustración Sigurd está sentado y desnudo frente al fuego asando el corazón del ultimado dragón Fafner, para su padre adoptivo Regin. No estando listo aún, Sigurd lo toca, se quema y se mete el dedo ensangrentado en la boca, una vez probada la sangre del dragón, al instante entiende el canto de las aves. En la segunda figura, las aves dicen que Regin no cumplirá su promesa de reconciliación y tratará de matarlo; Sigurd, le corta la cabeza a su padrastro. Las leyendas nórdicas develan de modo simple su metáfora, la derrota del dragón por Sigfrido, tiene por consecuencia inmediata la conquista de la inmortalidad, en ese momento comprende el lenguaje de los pájaros; se reintegra a su centro _representado por la comprensión del lenguaje de los pájaros- punto desde el cual instala una comunicación con los estados superiores del ser. Asiduamente, los pájaros han simbolizado a los ángeles (precisamente como estados superiores).

Por la importancia designada en el Corán al conocimiento de ese lenguaje, entendemos simbolizada una alta iniciación:

“Y Salomón fue el heredero de David; y dijo: ¡Oh, hombres!, hemos sido instruidos en el lenguaje de los pájaros (*ullimna mántiqa-t-tayri*) y colmados de todo bien” Corán, XXVII

En el texto coránico, el término *es-saffât*, designa literalmente a los pájaros, también aplicado simbólicamente a los ángeles.

Wa-s-sâffâti saffan / Fa-z-zâjirâti zajran / Fa-t-tâliyâti dhikran... (“Por los que están ordenados en órdenes / y los que expelen repeliendo / y los que recitan la invocación...”) Corán, XXXVII, 1-3

Este primer versículo significa la constitución de las jerarquías celestes. El segundo expresa sus luchas las potencias infernales, es decir, la oposición entre estados superiores e inferiores. En el tercer versículo se ve a los ángeles recitar el dhikr, la recitación del Corán, pero no expresada en lenguaje humano, sino en su “prototipo eterno inscripto en la «tabla guardada» (*el-lawhu-l-mahfûz*), que se extiende de los cielos a la tierra como la escala de Jacob, o sea a través de todos los grados de la Existencia universal”.

4.5.0.0 La ciencia de las letras

Abdelbaki Meftah⁴⁴ inicia su revelador y extenso artículo “La ciencia de las letras en 'Ibn 'Arabi y René Guénon (I)”⁴⁵, diciendo que el gran místico andalusí, Ibn ‘Arabi⁴⁶ no se plantea la clásica pregunta del origen del lenguaje, como producto de una institución divina o de una convención humana, pues para él todos los nombres y todas las palabras son nombres y palabras divinas desde toda la eternidad, todos los seres son palabras inagotables. Coincidente, Guénon expuso las líneas directrices para abordar la ciencia de las letras en los seis artículos: “La Ciencia de las letras”, “Angeleología del alfabeto árabe”, “La lengua de los pájaros”, “Los misterios de la letra Nûn”, “Un jeroglífico del Polo” y “Quirología en el esoterismo islámico”. En dichos textos presenta las tres principales categorías de letras y sus ciencias.

4.5.1.0 La primera categoría: las letras mentales.

La primera categoría es la del “lenguaje de los pájaros”, constituido por las “letras mentales” (evocadas, o imaginales). Es el de Adán en el paraíso, es decir la lengua primordial de los espíritus y de los ángeles, la “lengua siríaca” (logha suryaniyah) de la “Tierra del Sol”, que el hombre iniciado redescubre espontáneamente cuando completa los “pequeños misterios” y se reintegra en el centro del estado humano.

El Corán indica que Dios enseñó a Adán todos los Nombres⁴⁷, e Ibn ‘Arabi afirma que estos Nombres son todos los Nombres Divinos asignados a la vida de los universos, entre ellos los universos angélicos; es por ello que Adán se convierte en instructor de los ángeles y vicario de Dios en la tierra, en relación directa a lo que Guénon (1946) llama “el don de lenguas”, citando a Ibn ‘Arabi señala que quien obtiene este don es aquel que alcanza el centro del estado humano, es decir el estado adánico primordial.

4.5.2.0 La segunda categoría: las letras pronunciadas

Las letras pronunciadas vocalmente (hurûf lafzia) son las engendradas por el aliento humano. Ibn ‘Arabi recalca que el hombre fue creado a imagen del *Muy Misericordioso*, significa que los grados del aliento humano cuando emite las letras son una imagen per-

⁴⁴ Abdelbaki Meftah, especialista en Ibn Arabi, ha publicado Mafatîh fusûs al-hikam; ex profesor de ciencias físicas de la universidad de Guemar, Argelia. Responsable de la Tariqa Belkaidia, rama de la Habrîa (shadilia-darqawia) de la misma ciudad.

⁴⁵ En Revista Mundo Tradicional. Enero 2011. Barcelona <http://mundo-tradicional.blogspot.cl> Se incluye esta síntesis, por considerársele altamente significativo para esta tesis.

⁴⁶ Abû Bakr Muhammad ibn 'Alî ibn 'Arabi (Murcia, 1165 – Damasco, 1240), más conocido como Ibn Arabi, Abenarabi y Ben Arabi, místico sufí, filósofo, poeta, viajero y sabio musulmán andalusí. Sus obras se cifran en más de 200, las más importantes son el al-Futuhat al-Makkiyya (Las Revelaciones de la Meca, un compendio de metafísica islámica, aunque abarca la mayoría de las ciencias tradicionales islámicas en sus más de 3.000 páginas) y el Fusus al-Hikam (Los Engarces de la Sabiduría, síntesis de su pensamiento metafísico, de la unidad de las creencias y de la profetología en el Islam).

⁴⁷ Corán (2, 31); cf. Génesis, II, 19-20

fecta de las teofanías del aliento del creador cuando manifiesta los distintos grados de la Existencia. Tanto las teofanías divinas como las letras que les corresponden son la expresión de las infinitas Perfecciones de la Esencia Divina; “bajo el celoso velo de la letra incuba el fuego del amor del sí mismo por el Sí mismo”. Estas letras son, evidentemente, las de las lenguas sagradas, las que Dios ha pronunciado en la pre-eternidad, en otras palabras, las de los distintos libros sagrados revelados, que culminan en la última revelación divina: el Corán y la lengua árabe. En el *Fûtûhât*, Ibn ‘Arabi expone las correspondencias y las relaciones “orgánicas”, entre los 28 Nombres Divinos que regulan la producción de las 28 letras del alfabeto árabe, los 28 grados de la Existencia Universal espejo de los estados múltiples del Ser, desde el “intelecto primero” hasta el hombre, que los recapitula todos en su integridad, y las 28 mansiones lunares o partes de la esfera cósmica.

Desde esta perspectiva, las palabras son formadas siguiendo principios que corresponden a los que rigen la constitución física y espiritual de las realidades significadas. Las reglas de la gramática y la morfología de la lengua árabe, de sus letras y palabras, particularmente de las que son coránicas, están en perfecta correspondencia con las realidades esenciales del Ser Divino, con la estructura del cosmos y con todo lo que constituye el ser humano, de tal forma que a partir de la composición de letras y de sus correspondientes números, los poseedores de esta ciencia pueden descubrir todos los acontecimientos contingentes en el mundo existencial y humano.

Para subrayar lo primordial de las letras pronunciadas, Ibn ‘Arabi indica que el número de casas astrales son 28, porque 28 es el número de letras, y no a la inversa como creen algunos, pues la pre-eternidad de las letras prevalece a toda la creación. A propósito de la dimensión esotérica sagrada de la gramática árabe, M. Chodkiewicz⁴⁸ escribe: “Bajo su seca apariencia, la terminología de los gramáticos es rica en un simbolismo del que Ibn ‘Arabi aprovecha todos los recursos. Es el caso de la banal distinción entre consonantes y vocales. Tal como indica su nombre (*harakat*: movimientos), estas últimas tienen como función “mover” las inertes consonantes; les dan vida de la misma manera que la insuflación del Espíritu Divino anima la forma adánica sacada de la arcilla (Corán, XV, 29). Pero es sólo la manifestación, oral o escrita, de la consonante en cuestión, lo que es afectado por esa vocalización; su realidad esencial es inmutable. Esta analogía

⁴⁸ Michel Chodkiewicz (1929) Filósofo francés, experto del sufismo. Fue director general de ediciones Seuil de 1979 a 1989 y director de estudios en la École des hautes études en sciences sociales.

la que permite comprender el célebre y comentado verso del Cheikh al-Akbar, que empieza diciendo: “Fuimos letras trascendentes” (kunna hurufan ‘aliyat). (Chodkiewicz, Michel.1988)⁴⁹

4.5.3.0 La tercera categoría: las letras escritas

Las letras escritas por sus formas que son en sí mismas verdaderos jeroglíficos del simbolismo ricos en enseñanzas, están relacionadas con el arte caligráfico sagrado y la arquitectura tradicional, como las letras vocales, están relacionadas con la música y la ciencia del ritmo que tiene un importante papel en las vías iniciáticas, pero las letras escritas no son sólo el puente que une lo expresable humano a lo inexpressable iniciático y metafísico, las letras escritas son el fundamento de un amplio campo denominado “teúrgica escrita”; que nada tiene que ver con sus aplicaciones inferiores _técnicas adivinatorias o procedimientos mágicos, que ponen en acción ciertas propiedades de las letras. Para el Cheikh al-Akbar, esta ciencia práctica llamada “*Simîa*”, no es ilusoria y, bajo ciertas condiciones, su utilización no es ilegítima. Pero los maestros de la Vía desdennan recurrir a ella y el propio Cheikh juró no utilizar nunca de esta manera el poder de las letras, sólo interesado en las verdades metafísicas que esa ciencia permite poner en evidencia.

Ibn ‘Arabi conoció muy bien a los practicantes de esta ciencia teúrgica y las técnicas a las que hace alusión son de una gran precisión. Señala igualmente inexactitudes en los tratados de esta ciencia y se pregunta si el error no es voluntario con el fin de desanimar a los indignos de ella; subraya que la ciencia de las letras es la ciencia de los santos, no es “fruto de la reflexión y la especulación: es un don de Dios”. Hablando de la letra nûn, escribe: “hay maravillas que nadie puede comprender si no ha revestido sus riñones con el paño de la sumisión y no ha realizado espiritualmente esta muerte (iniciática) después de la cual no hay ya objeción o curiosidad fuera de lugar.” En otro pasaje, en el que evoca el secreto de las correspondencias entre dos grupos de tres letras, indica que le está prohibido desvelarlo en sus escritos pero que puede exponerlo a los dignos; afirma también que algunos adquieren ciertas aplicaciones de esta ciencia por vías distintas a la de la santidad y, precisamente, teme que la posean para su desdicha y no para su felicidad.

4.5.4.0 Las otras cinco categorías de letras

El célebre sufí Abdelkarim al- Jili (m. 832 H./ 1428) distingue ocho categorías de

⁴⁹ pág 53- 54 “Les Illuminations de La Mecque” Ed. Sindbad, Paris 1988

letras, siendo las que ya hemos mencionado las últimas de la lista; las otras cinco son, en orden descendente:

- **Las letras verdaderas:** las esencias de los Nombre y Atributos divinos.
- **Las letras trascendentes:** las haecceidades eternas, es decir las esencias de las cosas en su forma de posibilidad en la ciencia divina.
- **Las letras espirituales:** que son los espíritus luminosos por los que Dios ha manifestado la existencia, igual que ha manifestado las palabras mediante las letras pronunciadas.
- **Las letras formales:** que son las distintas partes del macrocosmos y los distintos miembros del microcosmos. Se dice a menudo que el nombre supremo “Allah” ﷲ es representado por la forma de los dedos de la mano; el meñique corresponde al *alif*, el anular a la primera *lam*, el medio a la segunda *lam*, el índice y el pulgar a la *ha* (“abierto” o “cerrado”). En su artículo “La quirología en el esoterismo islámico.” René Guénon escribe: “la quirología se relaciona directamente, en su forma islámica, con la ciencia de los nombres divinos: la disposición de las líneas principales traza en la mano izquierda el número 18 y en la mano derecha el número 81, en total 99, el número de nombres atributivos; ésta es la razón principal del empleo de la mano como símbolo, tan usual en todos los países islámicos; lo que nos permite comprender la significación de la frase de Sifr Seyidna Ayûb (Libro de Job, XXXVII, 7): “Puso un sello (*khâtim*) en la mano de todo hombre, para que todos puedan conocer Su obra”; y añadimos nosotros que ello no deja de tener relación con el papel esencial de la mano en los ritos de bendición y de consagración”.
- **Las letras abstractas:** que son los movimientos y el reposo de las cosas; estas letras producen formas comparables a las formas de las letras escritas. Por ejemplo, cuando un hombre está de pie toma la forma de la primera letra del alfabeto, el *alif*, cuando está acostado toma la forma de la segunda letra, la *ba*, y así sucesivamente. Y al-Jili añade que quien conoce el método de aplicación de estas letras, puede actuar sobre el universo como él puede hacerlo con las letras inscritas. Esta categoría está en la base de los ritos gestuales religiosos e iniciáticos en las distintas tradiciones; está también en la base de la danza sagrada tradicional. Se dice que las formas de las cuatro posiciones de la oración islámica se identifican a las formas de las cuatro letras árabes del nombre “*Ahmed*” que es el nombre celeste del profeta “Muhammad”; y las formas de las cuatro letras ára-

bes del propio nombre “Muhammad” se identifican a las formas de las cuatro partes del cuerpo humano. En su artículo “Ilm al-hurûf” (La ciencia de las letras), René Guénon recapitula y explica su principio metafísico:

Seyidi Mohyiddin, en Al-Futûhâtul-Mekkiyah, considera al universo como simbolizado por un libro: los caracteres son escritos por la “pluma divina”, estas “letras trascendentes” son las ideas divinas; siendo toda letra al mismo tiempo un número, vemos la concordancia con la doctrina pitagórica. Estos caracteres, una vez condensados en la omnisciencia divina, son hechos descender a las líneas inferiores por el soplo divino, componiendo y formando el Universo manifestado. (Guénon 1969)

En la doctrina cosmogónica del Sepher Yetsirah; la “ciencia de las letras” tiene una importancia casi idéntica en la Cábala hebraica y en el esoterismo islámico. Analógicamente al microcosmos con el macrocosmos”, estas mismas letras corresponden a las distintas partes del organismo humano; y al respecto, digamos de paso que existe una aplicación terapéutica de la “ciencia de las letras”, en la que cada letra se utiliza en determinada manera para curar las enfermedades que afectan especialmente al correspondiente órgano.

La “ciencia de las letras” debe ser considerada en distintos niveles que, en suma, podemos relacionar con los “tres mundos”:

1. Entendida en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el Principio mismo, en tanto que esencias eternas más allá de toda manifestación.
2. En un sentido que podemos denominar medio, es la cosmogonía, es decir el conocimiento de la producción o de la formación del mundo manifestado.
3. Finalmente, en el sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y de los números, en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, conocimiento que permite, a título de aplicación, ejercer con ellos, y en virtud de esta correspondencia, una acción de tipo “mágico” sobre los seres y sobre los acontecimientos que les conciernen; al estar las fórmulas escritas compuestas de los mismos elementos que constituyen la totalidad de seres, tienen por ello la facultad de actuar sobre éstos; es también por ello que el conocimiento del nombre de un ser, expresión de su naturaleza propia, puede dar un poder sobre él; lo que se conoce con el nombre de “*Sîmîa*”.

Aquí hay que distinguir grados muy distintos: cuando esta acción se ejerce en el mundo sensible, es el grado más inferior, propiamente, el de la magia, pero estamos ante un orden diferente cuando se trata de una acción que tiene repercusión en los mundos

superiores, del orden “iniciático” en el sentido más completo del término, y sólo puede operar activamente en todos los mundos aquél que ha alcanzado el grado del “*azufre rojo*”, designación que apunta a una asimilación de la “ciencia de las letras” con la alquimia. Estas dos ciencias en su sentido profundo, no son en realidad más que la misma; lo que expresan bajo apariencias diferentes es el proceso de iniciación, que reproduce inflexiblemente el proceso cosmogónico pues, necesariamente, la realización total de las posibilidades de un ser se efectúa pasando por las mismas fases que las de la “Existencia universal”.

En la tradición hindú se dice que los Devas⁵⁰, en su lucha contra los Âsuras (demonios), se protegieron recitando himnos del Veda, por tal razón estos himnos se nombraron como “chanda” (ritmo).

Ilustrados con tradiciones diversas, estamos en condiciones de acceder a una exegética sobre el metafórico⁵¹ *Lenguaje de los Pájaros* o *Lenguaje angélico*; como un logro de la conciencia para entrar en comunicación con los estados superiores; lenguaje “cuya imagen en el mundo humano es el lenguaje ritmado, pues sobre la «ciencia del ritmo» que comporta por lo demás múltiples aplicaciones, se basan en definitiva todos los medios que pueden utilizarse para entrar en comunicación con los estados superiores”. Guenón agrega: “los libros sagrados están escritos en lenguaje ritmado, lo cual, como se ve, hace de ellos otra cosa que los simples «poemas» en el sentido puramente profano del término”. Vimos que para la tradición islámica Adán habla en verso, un lenguaje ritmado como el de los mantrams, que con sus repercusiones y vibraciones abren una comunicación esencial, coincidiendo con lo que fundamentalmente dice el poeta chileno Juan Luis Martínez en este canto ritmado.

“El Lenguaje de los Pájaros o Confabulación Fonética es un lenguaje inarticulado por medio del cual casi todos los pájaros y algunos escritores se expresan de la manera más irracional posible, es decir a través del silencio. La Confabulación Fonética no es sino la otra cara del silencio. (“Los pájaros más jóvenes, como también así algunos escritores y músicos sufren hoy por exceso de libertad y están a la búsqueda del padre perdido.” (Martínez Holger, 1985)

⁵⁰ Ángeles o dioses para la tradición brahmánica de Los Vedas.

⁵¹ Si recurrimos a las enseñanzas teosóficas, vemos que la metáfora no es simplemente alegórica o de correlativa por alados. Para la Teosofía en el globo terráqueo se desarrollan paralelamente tres estadios evolutivos que no tienen contacto entre sí: el sub-humano, el humano y el dévico (o angélico). Bajo este paradigma, según la mecánica de transmigración evolutiva de la actual oleada de vida (los animales poseen un alma grupal a diferencia de cada ser humano que obtuvo su individualización o alma individual), las aves de hoy, en una próxima escala de la evolución serán los ángeles del mañana.

Para Guenon, quien diferencia de la vana «literatura», a la poesía como arte tradicional y sagrado, de lo que puede encontrarse rastro hasta en la antigüedad occidental clásica, cuando era llamada aún «lengua de los Dioses», era ella una expresión equivalente a las que hemos indicado, pues los «Dioses», es decir los Devas, son, como los ángeles, la representación de los estados superiores.

“Los pájaros no ignoran que muchos poetas jóvenes torturan las palabras para que ellas den la impresión de profundidad. Se concluye que la literatura sólo sirve para engañar a pobres gentes respecto a una profundidad que no es tal. Saben que se ha abierto un abismo cada vez más ancho entre el lenguaje y el orden del mundo y entonces se dispersan o emudecen: dispersan dispersas migas en el territorio de lo lingüístico para orientarse en el regreso (pero no regresan) porque no hay adonde regresar y también porque ellos mismos se desmigajan en silencio desde una muda gritería y tragan silencio su propio desencanto: descantan una muda gritería. ¿Se tragan a pequeños picotazos el silencio de su muda gritería (cantando el desencanto descantan el silencio: el silencio se los traga.) (Martínez Holger, 1985)

4.6.0.0 Carmina, canto, encantamiento

En latín, a los versos se les llamaba carmina, designación referente a su uso en el cumplimiento de los ritos. La palabra carmen es idéntica al sánscrito karma, entendida aquí en su sentido particular de “acción ritual” (Guenon). Un carmen, término latino que proviene de Cansen, con su raíz *cano*, "cantar", tenía generalmente un significado de *poema, verso* en la Antigua Roma, pero también “*embrujo, canción, canto y encantamiento, profecía, predicción, embrujo, filtro mágico, fórmula religiosa, sentencia moral*”. El poeta, intérprete de la «lengua sagrada» a través de la cual se transparentaba el Verbo divino, era el vate, palabra que lo caracterizaba como dotado de una inspiración en cierto modo profética. “*Poeta*”, del griego “*poietés*”, es el *creador, autor, fabricante, hacedor, poeta (hacedor de versos)*; y es por su potencia creativa que la *poesía*, desde su origen, está íntimamente imbricada con los dioses. La poesía es “*un don de los dioses*”. El *poeta* es un ser “*insanus*” o loco, arrebatado por el “*furor poeticus*”, por la “*inspiración divina*”. Tocado por la divinidad, llega al mundo provisto de cualidades especiales que en el ejercicio cotidiano ha de desenvolver y consolidar; un ser que originalmente emitía “*carmina*”, poemas, versos, sentencias que son profecías y mensajes de los dioses. El poeta, como lo que es el chamán, canta y produce encantamientos. Más tarde, por otra degradación, el vate no fue sino un vulgar adivino; y el carmen (de donde viene la voz francesa *charme*, "encanto"), un «encantamiento», es decir, una opera-

ción de baja magia; es éste otro ejemplo de que la magia, e incluso la hechicería, constituye lo que subsiste como último vestigio de las tradiciones desaparecidas.

4.7.0.0 Mestre Irineu

Visitando a Daniel Serra, sobrino de Raimundo Irineu Serra, en su casa de Acre en el 2006, el agropecuario y escritor carioca _también daimista_ Eduardo Bayer, se topó con una verdadera reliquia, un ejemplar del "Manual de Instrucciones del Círculo Esotérico de la Comunidad de Pensamiento" (CECP), texto de circulación privativa para los miembros de esa cofradía fundada en Sao Paulo (Brasil) en 1909 por el inmigrante portugués Antonio Olivio Rodrigues, astrólogo y experto en temas místicos, constituyéndose este centro como la primera orden ocultista establecida en Brasil, presentada como entidad altruista, con lemas e ideas muy similares a las de la Sociedad Teosófica de Mme. Blavatsky y otras corrientes esotéricas desenvueltas en Europa y EEUU en el transcurso del s. XX. El hallazgo de Bayer, pese a ser una reliquia no constituye una novedad, la afiliación de Mestre Irineu al CECP es sabida, además hay elementos litúrgicos que Irineu, extrajo de ahí (ampliaremos el tema) pero no deja de extrañar que ya en aquella remota región amazónica con redes de comunicación tan precarias, en la frontera tripartita Brasil – Perú – Bolivia, Irineu Serra, trabara un contacto con una colectividad esotérica recién fundada a casi 3.000 kms en línea recta; sin tomar en cuenta que el CECP _pese a tener entre sus consignas la apertura indiscriminada a personas de todas las religiones, las filosofías, credos, sexos, razas, clases sociales y nacionalidades; estaba necesariamente orientada hacia la élite y la clase media urbana, educada, debido a su intrínseca relación con el estudio y la lectura. En distonía a ese perfil, en un remoto municipio selvático de Acre, Brazylia hoy Brasiléia, una mayoría negra humilde y semi-analfabeta, con oficio de recolectores de caucho, cazadores, agricultores, Antonio Raimundo Costa, su hermano Andrés Avelino Costa y el joven Irineu, en 1916 organizan un Tattwa, una célula del CECP (aún en fase de institucionalización), con el lema de "Armonía, el amor y la verdad" fundan el Círculo Regeneración y Fe (CRF). Dice el sociólogo bahiano Juarez Duarte Bomfim:⁵² "En las reuniones de CRF se bebía ayahuasca." Es en esas re-

⁵² Juarez Duarte Bomfim sociólogo y Master en Administración de Empresas por la Universidad Federal de Bahía (UFBA), Doctor en Geografía Humana de la Universidad de Salamanca, España; y profesor de la Universidad Estatal de Feira de Santana (UEFS). Ha publicado trabajos en el campo de la Sociología, Ciencia Política, Teoría de la organización y de la geografía humana, más otras publicaciones sobre la religión y la espiritualidad.

uniones de la primera década del siglo XX, cuando la población migrante (no indígena) y cabocla de comunidades rurales, envuelta en la actividad económica del caucho _más hombres que mujeres_ se reunían después de sus labores a tomar la bebida originaria de la región.

“Las sesiones del CRF se caracterizan por fenómenos psíquicos de comunicación espiritual, y en ellas sesiones se establecían comunicaciones con entidades que se identificaban con los títulos de reyes, reinas, príncipes, princesas y mariscales. Estas comunicaciones eran psicografiadas y consistían en mensajes de naturaleza moral, instrucciones, consejos y mensajes premonitorios, incluso proféticos. Por lo general, las comunicaciones eran recibidas por el presidente Antonio Costa. Para llamar a estos seres se hacían "llamadas", invocaciones a los seres del mundo invisible. Las llamadas son similares a los icaros ayahuasqueros de la tradición peruana. En base a documentos de la época, en posesión de la familia de los hermanos Antonio y André Costa, Moreira y MacRae (2011) afirman que había un momento en el ritual CRF para consultar a las entidades presentes, obtener asesoramiento sobre situaciones difíciles o problemas de salud. En estas consultas se sugerían soluciones a los diversos problemas de los consultores, también se recetaban remedios de la selva bosques y medicamentos industrializados.” (Juarez Duarte 2015)

Varios historiadores coinciden en testimonios recogidos sobre la gran persecución policial que sufrió el CRF, como medidas precautorias se variaron los lugares de culto, hasta realizar las reuniones en la frontera con Bolivia. Organización y miembros, fueron perseguidos tanto por la policía brasileña como por la boliviana. Existía una represión social y del estado que cotidianamente sufrían trabajadores agrícolas, negros y las etnias indígenas, cualquier tipo de actividades asociativas despertaban sospechas. Había una normativa oficial en curso, post-abolicionista (1890) que criminaliza lo que se consideraba la "brujería": la práctica ilegal de la medicina, la curación por la fe, la magia, prohibía el curanderismo y el uso de "sustancias tóxicas" (MacRae, 1992).

El Círculo de Regeneración y Fe, operó hasta 1925, el paso de Irineu por la organización, le contribuirá con un legado matrístico y espiritual, fundamental para lo que haría el devenir en lo que será la fundación de su credo y su replanteo sobre el dogma cristiano, en versión amazónica y con la ayahuasca como sacramento y vía de ascesis

A principios de los años 20 hizo parte de la policía militar, trabando relación con personajes importantes del momento o del futuro, de la historia y la política de Acre, quienes en los años venideros, con su misión plenamente asumida y en desarrollo, se transformarán en sus protectores. De su estancia en la policía rescató la estructura, el lenguaje y la jerarquía militar, lo que contribuye a la morfología de su centro religioso y su comunidad. En 1930, deja el cuartel y se establece como granjero en las afueras de la ciudad de Río Branco, momento que en reconocimiento a su misión ya comienza a ser

llamado Maestro y conocido sanador, comienza a impartir sus trabajos con Santo Daime incorporando discípulos y discípulas entre los sectores populares, colonos ligados a la explotación del caucho, el trabajo de la tierra o algún precario comercio. La comunidad rural que establece, acogió a los inmigrantes expulsos de la economía caucho y numerosos bosques, debido a su colapso. Los rituales empezaron a ganar reconocimiento social por su eficacia como curas para distintas afecciones psicofísicas. Al igual que en todas las tradiciones chamánicas, en la cosmovisión del Santo Daime cuerpo y espíritu no se encuentran desligados sino comprendidos como un todo indivisible, y por ello las afecciones físicas son tratadas a partir de un trabajo espiritual. El antropólogo Fericglá señala con respecto al liderazgo de Serra y las primeras décadas del Santo Daime:

“Irineu Serra fue añadiendo elementos propios de la cultura occidental en sus ritos y ceremonias místicas de extracción indígena, lo cual facilitaba el consenso de la clase social dominante. Incluyó abundantes símbolos católicos (...) y procuró que los miembros de su colonia o comunidad llevaran una vida ejemplar desde el punto de vista social. Serra tenía un carácter alegre, hospitalario y paternal, recibiendo a diario entre veinte y treinta visitas de colonos vecinos o miembros de su propia colectividad donde ponía orden, acogía enfermos y les administraba ayahuasca como medio curativo o les indicaba otros remedios propios de las tradiciones amazónicas”.⁵³

Por lo señalado en algunos estudios⁵⁴ en la década del cincuenta la doctrina del Santo Daime contaba aproximadamente con quinientos seguidores dispersos en la ciudad de Río Branco y alrededores. De a poco comenzaron a llegar otras personas desde lugares distantes del Amazonas y el Brasil buscando realizar los ‘trabajos de cura’ que comandaba Irineu Serra.

Migrante. Cauchero sin tierra. Santo. Chamán. Líder. Medium. Espiritualista. Chamán. Sanador. Poeta. Compositor. Maestro que reunió en una alianza para el devenir de los tiempos, a entidades y divinidades de tradiciones distintas, en un mismo astral, el del culto sincrético del Santo Daime. En el misterio del sacramento milenario de la ayahuasca, mestre Irineu convoca e invoca las tradiciones de la selva, las afro, doctrinas espíritas kardecistas (además de las ideas esotérico-herméticas de su afiliación al *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, com sede em São Paulo. Todo esto y más fue Irineu; un mítico personaje de la selva, que parece emerger de las sagas amazónicas de

⁵³ Fericglá, Josep María (2003) El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas sudamericanas. Véase www.mercurialis.com/emc/feriglia#10

⁵⁴ Labate, Beatriz Caiuby y Sena Araujo, Wladimir. (2002) O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras & Librería. Este volumen de casi setecientas páginas reúne distintos trabajos de investigación académica realizados sobre las tradiciones en el uso de la ayahuasca en Brasil.

José Eustasio Rivera, César Calvo⁵⁵, Vargas Llosa u Horacio Quiroga, pero con un color local *real maravilloso*.

4.8.0.0 Sebastião Mota de Melo. Padrinho Sebastião

(“*Padrino en la floresta, San Juan en el astral*”)

Uno de quienes encontraron cura a sus enfermedad en los rituales de Mestre Irineu, fue Sebastião Mota de Melo (1920 - 1990), originario del estado de Amazonas, en 1946 contrajo matrimonio con Rita Gregorio, compañera de toda su vida, con quien tuvo varios hijos, siendo Valdete, Alfredo (actual líder) y Nonata los que tienen mayor representación en la línea Cefluris del Santo Daime.

En 1955 su madre es asolada por problemas Psíquicos, atribuidos a una médiumnidad no trabajada, recibe noticias de un curador, Mestre Oswaldo, del que decían que había curado a mucha gente trabajando con la línea espírita. En medio de la mata, los males del cuerpo se resolvían con rezadores y hierbas, los males psíquicos en un sesión espírita, lo cual era bien raro en esos lares porque de médicos y remedios alopáticos, ni hablar. Cuatro días de remo río arriba emplearon para llegar hasta donde vivía este delgado hombre, de piel muy oscura, de unos 60 años. "¡Está muy bien! Te estaba esperando, es muy bienvenido. Acabe de llegar, se merece un descanso, la casa es suya!" le dijo a Sebastián.

“Hay momentos en la vida de una persona que son decisivos e inolvidables. A veces un simple encuentro puede traer grandes cambios. Cuando un alumno encuentra su maestro se crea una cadena de amor. Uno tiene la alegría de enseñar y el otro de aprender. Así sucedió y estos dos hombres tenían una gran interacción. Oswaldo era completamente dedicado a obras de caridad cristiana. Recibía enfermos, oraba y prescribía hierbas. En ciertas ocasiones especiales con algunos vecinos mediums que él había preparado, realizaba trabajos de Mesa Blanca⁵⁶, donde eran llamados espíritus de médicos y otros para resolver casos más difíciles. Su casa era muy frecuentada. Sebastián desde pequeño tuvo una gran búsqueda espiritual. Tenía algunos sueños reveladores y visiones extrañas cuando caminaba solo por el bosque. En los últimos años, el vacío espiritual conllevaba sus dudas, angustias y sufrimiento.” (Mortimer 2000)

⁵⁵ Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía. Ed. PEISA. Lima 2011.

⁵⁶ Mesa Blanca se denomina a una práctica de mediumnidad espiritual, en la cual la mesa es un objeto indispensable para la sesión ya que sirve como material de apoyo y contacto. A su alrededor los mediums se congregan para una sesión, realizar un estudio, una conferencia, una consulta o una comunicación psíquica; es a través de ella que hacen su trabajo y sobre ella se colocan ofrendas. Es a través de una mesa que desarrollan y aplican la mediumnidad sus adeptos.

Conviviendo con él unos pocos días, Mestre Oswaldo detecta el origen de tantos problemas y conflictos que preocupaban a Sebastián y le dice: *"Tú eres un médium. Necesitas trabajar y desarrollar ese Don. Yo puedo ver mucho más y por eso te garanto: tienes una misión y si viniste a mí no fue por accidente. Voy a enseñarte muchas cosas e irás más allá de mí, si Dios quiere!"*; toman rumbo al cauchal para brindar atención a la paciente, pero la llegada del curador atrae a toda la barriada y el contingente no para a diario, como Rita y Sebastián no paran de atenderlo y brindar hospedaje, pese a sus escasos medios. Durante la estancia de Oswaldo, paralelo a sus compromisos laborales, Sebastián se da el tiempo para aprender y preguntar. Comenzaron a turnarse en las consultas y con el tiempo y más preparación, Sebastián comenzó a incorporar el espíritu del médico Dr. Bezerra de Menezes y el Prof. Antonio Jorge. La calidad del poder de su trabajo de sanación fue en aumento. Al matrimonio le llegó otro hijo, Pedro, al que Oswaldo apadrinó; brindando las últimas instrucciones para su ahora compadre, le aconsejó: *"Ve a Acre, allí descubrirán muchas más cosas, porque la vida está latiendo más fuerte en aquellas partes"*. Corría el año 1957, Sebastián buscó una buena madera para la confección de una canoa y se embarcó con su familia hacia la ciudad de Cruzeiro do Sul, con Rita embarazada por quinta vez. El viaje pudo durar alrededor de un mes por el río. Llegando a Río Branco se establece en Colonia 5.000, llamada así por el monto del precio de los lotes; después de la caída del caucho, parcelados y ofrecidos a bajo costo con destino agropecuario, al gran contingente de los inmigrantes empleados en la industria, ya cesantes después del fin de la Guerra Mundial. Junto al arduo trabajo de desbrozar el sitio que les regaló la familia de Rita, para iniciar una huerta y la construcción de una casa, Sebastián retomó su actividad de curador, principalmente de 'rezador' y médium.

Desde su llegada a Rio Branco, escuchó hablar de Mestre Irieneu, coincidentemente entre 1957 y el 58, éste andaba de viaje por Maranhao. Supo de la existencia del Daime y tomó por primera vez, en la Barquinha, otra de las religiones ayahuasqueras, pero no tuvo la experiencia de la visión. En 1964, por una extraña enfermedad que le afectaba desde hacía mucho tiempo sobre la cual no tenemos precisiones, pero se dice que cabalmente a cierta hora de la tarde, lo atormentaban dolores localizados; alguien le recuerda a Irienu, aconsejándole procurarlo. Llegó justo el día de un Trabajo de Concentración, el Mestre le escuchó atentamente y le preguntó si era hombre de verdad. Sebastián le responde que así lo cree, ya que era padre de cuatro hijos y nunca faltó a sus deberes.

Pues entonces póngase en la fila, tome el Daime que es nuestro remedio y después del Trabajo vuelva para decirme el resultado _agregó Irineu. Una vez que el Daime comenzó a hacerle efecto, su cuerpo quedó estirado sobre el suelo, vivenciando una disputa entre el Bien y el Mal que pugnaba por arrebatarse la vida.

“Todo estaba bien. Tomé el Daime, fui a mi rincón y me senté. Pasó algún tiempo comenzó ese negocio, yo comencé a tener miedo, me levanté y salí muy despacio porque era una Concentración y todo el mundo estaba concentrado. Salí en puntas de pie, cuando pasé muy cerca de donde se toma el Daime, sentí un tufo y pensé que era tan malo! Volví hacia atrás. Cuando voy llegando al banco, una voz dijo: "El hombre le preguntó si era hombre y usted hasta ahora todo lo que ha hecho es sólo quejarse". _Bien, el viejo cuerpo cayó. Quedó allí en el suelo. Y fuera del cuerpo, quedé mirando extendida esa vieja mentira que era yo. De repente se presentan dos hombres que eran las dos cosas más hermosas que he visto en mi vida. Resplandecían como el fuego. Luego sacaron todo mi esqueleto dentro de esa carne sin hacer dañar nada. Y vibraron de un lado a otro. Yo en este lado, observando todo lo que hacían. Sacaron todo lo que era órganos, uno de ellos sostenía los intestinos en sus manos. Tomaron una especie de gancho, abrieron, apartaron y sacaron tres insectos del tamaño de una uña, que era lo que yo sentía caminando de arriba para abajo. Entonces uno de ellos vino muy cerca de mí, que estaba sentado al lado del cuerpo, aún tendido en el suelo, y dijo: "Quien te estaba matando eran estos tres bichos, pero de esos no mueres más". Luego cerraron y listo! ¿Ve algún parche? No hay”
(Mortimer2000)

Una semana después Sebastián regresó a Alto Santo, a conversar con Mestre Irineu, este le relató de cómo recibió la doctrina, y Sebastián de su quehacer como médium y curador. Fue invitado al próximo trabajo y desde entonces se unió al Santo Daime, entablando una relación muy cercana con el Mestre Irineo, de quien se convirtió en cercano discípulo hasta su muerte en 1971. Prontamente Sebastián se farda y comienza a recibir su himnario *El Justiciero*. Sebastián Motta, según lo combinado con el Mestre realizaba los Trabajos comunes en Cinco mil y los Trabajos Oficiales en Alto Santo, esto, sumado su carisma, suscitó suspicacias en parte del directorio; luego que Irineu desencarna, se intenta disuadir su natural liderazgo, decretándose la interrupción de todo Trabajo fuera de Alto Santo. Esto produce tensión y división en el grupo. Aquel mismo año, 1974, Sebastián recibe el himno N° 89 de su himnario, como era su costumbre desde los tiempos con el Mestre, llevó el himno al director del centro; de cara a una evidencia tan simbólica, él comprende y aconseja a Sebastián que debe izar esa bandera en su propia casa. Alrededor de 130 fardados (miembros) acompañarán a Sebastián que se escinde del grupo madre de Irineo Serra, erigiéndose como el líder religioso y crea su propia iglesia daimista en las afueras de Río Branco en Colonia Cinco Mil. En la víspera de la noche de San Juan, el 24 de Junio de 1975 se celebra el primer Trabajo Oficial en Colonia

Cinco Mil, la casa de Sebastián se transforma en un salón de sesión del Santo Daime.

Los inicios de los 70 en Brasil eran momentos de gran clímax represivo por la dictadura militar, con Medici como presidente y su política de exterminio de los grupos de izquierda e intolerancia contra la libertad de prensa y la oposición _nada distinto de lo que sucedía en el resto del continente latinoamericano. El espacio sofoca consume de a poco aquellos espíritus libertarios que logran sobrevivir o resistir la asfixia política y cultural; estancados en un espacio público congelado o frontalmente agresivo, según prevaleciera la estrategia oficialista de políticas fácticas que para muchos resultó letal. Las dictaduras implantan en la superficie cotidiana, un aspecto bucólico de que todo marcha en orden, pero bajo esa apariencia, el Estado, en descomposición, erosiona la vida ciudadana como la privada. Muchos quisieron evadir el Estado represor, los que no fueron muertos o encarcelados, salen al exilio y aquellos sin otras posibilidades, acorde a los tiempos, se mandan a las carreteras en busca de su destino, con la imaginación imantada por las sagas de Castañeda, embelesados por leyendas de chamanes y plantas de poder, peregrinos, buscadores o vagabundos, fueron atraídos desde distintos estados brasileños, de otros puntos de Latinoamérica, inclusive; hasta la Colonia Cinco Mil y se quedaron a vivir junto al Padrinho Sebastião, que desarrollaba su ideal de vida comunitaria. En los avatares histórico-temporales, esta será fundamentalmente la línea de los creos ayahuasqueros de la amazonía brasileña que divulgará la doctrina y los rituales de Santo Daime, fundado por Raimundo Irineu Serra. El otro grupo de seguidores de Mestre Irineu, Alto Santo, continuó de manera ortodoxa y menos abierta.

La línea de Sebastián Motta, con la llegada de nuevos miembros, abre un proceso de apertura hacia otras tradiciones y referentes culturales incorporando nuevos elementos y produciendo una expresión cultural crecientemente híbrida.

En 1974, se inscribe en el registro de Rio Branco Cefluris (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), el trabajo de Padrino Sebastián, se aparta de Alto Santo cuya dirigencia recae en doña Peregrina, viuda de Mestre Irineu, entonces se publicaron sus primeros estatutos, con carácter eminentemente regionalista.

En 1980, Padrino Sebastián percibe que las tierras de la Cinco Mil, se van volviendo cada vez más estrechas para la comunidad creciente que alberga; siguiendo sus visiones y recuerdos de conversas con Oswaldo y Mestre Irineu que le decía que su destino era el Amazonas, Sebastián con 60 años y un físico aquejado de dolencias, se retira del es-

pacio más urbanizado de la Cinco Mil en Río Branco junto a gran parte de su comunidad; 260 personas se internan en el espesor de la selva. Después de dos años de arduo trabajo, de invertir todos sus recursos económicos, construir más de 50 casas, 25 colocaciones; la comunidad recibe el ultimátum para mudarse, pues se constata que esos terrenos tienen dueño. A fines del 82 representantes de la comunidad reciben la licencia de los terrenos que hasta hoy ocupa la villa *Ceu do Mapia*, en el corazón de la floresta. En Enero del 83 Padrino Sebastián comanda la avanzada que asienta el primer campamento, él mismo inicia un taller para la enseñanza de la construcción de canoas, para entonces, único sistema de movilización para la villa.

4.9.0.0 Tópico del Topos Utópico

“Yo creo que todavía no es demasiado tarde para construir una utopía que nos permita compartir la tierra”.

Gabriel García Márquez

Mucho antes que le bautizara de Utopía, el tópico ya era un anhelo inherente a la humanidad desde el instante mismo de su desalojo en la pareja adámica desde el tiempo 0 del edén. La paronomasia etimológica con la que Tomás Moro jugó, entre ού, no + τόπος, lugar (no lugar) y εύ, buen; τόπος + lugar (buen lugar); signándola desde el va-mos como imposible o imaginaria, opacidad entre un amniótico paraíso perdido (la otredad original e inalcanzable) y la corona de felicidad por recuperar, la sociedad perfecta en el porvenir; en definitiva, un irreductible oxímoron entre nostalgia y esperanza.

La platónica utopía de Moro ya era un tópico en circulación en el mundo clásico, sus elementos figuran en narraciones consideradas precursoras del género como la isla Pancaya de la Inscripción sagrada de Evémero, los mitos de Hesíodo, el jardín de Gilgamesh, La República, de Platón. *“En el caso de Platón se debe aclarar que no solo pueden considerarse como utopías lo dicho en sus diálogos de La República y Las Leyes, sino también lo asentado en sus Timeo y Critias, donde se refiere a la desaparecida Atlántida, el autentico arquetipo de las versiones posteriores.”* (González, F. 2004)

La “Utopía” de Moro, en conjunción a “La Ciudad del Sol” de Tomaso Campanella y “Nueva Atlántida” de Francis Bacon, representan los anhelos renacentistas momento en que el ser humano conquista una situación de mayor centralidad (“El hombre como medida de todas las cosas”) divisoando un nuevo discurso político definido por una idea de Estado separado del teocentrismo imperante, e imaginando modelos de sociedades utópicas que aprontaron la visión hacia un mundo más igualitario.

Su Utopía (isla y libro) describe una sociedad ideal, que no prescinde del Estado ni del derecho, más bien les suma como instrumentos de cimentación social, y partiendo de paradigmas filosóficos substancialmente diferentes, aspira a la cancelación de las arbitrariedades del poder y las diferencias sociales estatutarias. Además del alcance en su contexto histórico y ulterior hasta el presente, la Utopía de Moro, como género literario, de “utopía” como idea y su relación con proyectos de estamentos diversos del quehacer humano, político, jurídico, social, científico, tecnológicos, culturales y educativos, pueden ser abordadas desde diferentes perspectivas de las ciencias sociales y el derecho; con especial atención al vínculo entre Estado y Derecho para conjeturar una sociedad mejor que la existente. La diversidad de utopías que se presentarán en los siglos posteriores al XVI de la obra de Moro, alcanzando ya el medio milenio; sean estas de carácter liberal, socialista u otras, como las anti-utopías reactivas, los problemas de la relación de los agentes humanos con la(s) utopía(s) _utopismo, antiutopismo, realismo_ dan cuenta de la pertinencia de las múltiples aproximaciones académicas posibles y su estudio crítico.

K. Mannheim afirma que sociológicamente ideología y utopía, comparten la matriz conceptual sobre el mundo, la primera como justificación de la realidad social presente, y la segunda en tanto propuesta de actividad colectiva como transcendencia del presente en pos del devenir o de lo que debiera ser, impulsada no por la realidad colectiva, sino por sueños e ideas de la mente utópica individual situada en un centro dinámico; según define, los intelectuales, con concepciones de mundo que hacen “saltar” la realidad.

Para Alvin W. Gouldner "Lo utópico es por lo tanto una forma elevada y moralmente fundada de anomia. Es una insaciabilidad que no deriva de la ausencia de normas, sino del absolutismo de las normas. El utopismo es la insaciabilidad que proviene de la des-temporalización, en la que uno siempre se orienta hacia un futuro visto sólo en relación con lo que podría ser, nunca en relación con lo que ha sido. Lo utópico entraña una adhesión a-histórica a la perfectibilidad moral, o sea, un moralismo absolutista. Así, es la adhesión al progreso sin historia, y por ende la anomia del progreso. El utopismo es la revolución permanente o la revolución cultural continua, fundada en el rechazo sin compromisos de lo que es. Lo ideológico y lo utópico no son en modo alguno idénticos, más bien, lo utópico es una patología de lo ideológico no su condición normal "... "Lo trágico y lo utópico son, pues, hermanos. Son hermanos siameses unidos por la espalda. Si el

primero es todo resignación, el segundo es una disposición a la cólera contra el mundo; pero ambos se fundan en el énfasis en la distancia entre "lo que es" y lo que debería ser, y en el rechazo del compromiso con ello. Vistos desde otro punto de vista, lo utópico y lo trágico son direcciones en que puede irrumpir lo ideológico" (Gouldner 1978)⁵⁷

Ideología y utopía tienen en común el ser visiones determinadas posicionalmente de la realidad social; por ello, particulares. Las formas mentales utópicas, también son ideologías, se diferencian de estas en su modo distinto de inadecuación a la realidad existente, en lugar de quedar enquistadas a los vaivenes del presente o calificando el pasado, colocan su mira en la trascendencia intelectual y en lo posible, práctica; es decir, la divergencia reside en la orientación temporal.

En contraste a las utopías anteriores de mundos perdidos o inalcanzables y en reacción a la inequidad del industrialismo del s XIX, el socialismo utópico (Fourier, Saint-Simon y Owen) las planteó como reflexión teórica de reforma social, pero con el objetivo de llevarlas a la práctica.

Nuestra América Latina es un continente cruzado por utopías: el descubrimiento, El Dorado, la posibilidad de creación de un estado "indo-cristiano" con las misiones jesuitas, la Independencia, la tierra prometida de los inmigrantes, la utopía del americanismo contemporáneo. Utopías, que implican la persistencia de ciertas aspiraciones, decía Octavio Paz, que siempre han estado vivas entre los hombres: la solidaridad, la igualdad, la independencia

"Las utopías son los lugares sin espacio real. Son los espacios que entablan con el espacio real una relación general de analogía directa o inversa". Sociedades perfectas o su negación, pero esencialmente irreales, dice Foucault. *En Des espaces autres*, el autor invita a una reflexión sobre espacios donde las funciones y las percepciones se desvían en relación con los lugares comunes donde la vida humana se desarrolla.

4.9.1.0 De *locus amoenus* a *locus horribilis*.

Las metáforas, los procedimientos simbólicos, los contenidos que concentran dichos imaginarios más las interconexiones de discursos y contextos de los cuales surgen, contribuyen a crear la imagen de un *locus*, lo cual requiere un proceso que va desde la identificación de los elementos geográficos del territorio, hasta la interpretación simbó-

⁵⁷ (págs. 123-124)

lica de las representaciones que generan. Analicemos brevemente, escenarios distintos de *locus amoenus*.

Las connotaciones edénicas del *locus amoenus* derivaban del concepto antiguo de paraíso. Este término procedía del avéstico -una de las lenguas de la antigua Persia- cuyo vocablo *pairidaēza* hacía referencia a un terreno circular cercado de propiedad real, por lo que, generalmente, el término era aplicado a los jardines reales. Así mismo, la palabra latina para designar la idea de jardín, *hortus*, también contenía el significado de recinto cercado (Samson, 2012, en Cornejo 2014)

El huerto de Getsemaní, locus de los sucesos que anteceden la pasión de Jesucristo, se presenta como topos distópico al *lugar ameno*, apartado del ruido, idealizado geográficamente, de reminiscencias edénicas. El *locus amoenus* imaginario de la literatura griega y latina, jardín ideal de refugio donde los amantes de la lírica pastoril podían entregarse a la bucólica seducción donde el tiempo parece un viento detenido:

“Allí era posible, por tanto, la materialización de la soñada Edad de Oro, encarnada, en Occidente, por el ideal de la Arcadia. Este imaginario, popularizado por las Églogas y las Geórgicas de Virgilio en la literatura clásica, fue recuperado en el Renacimiento gracias a la obra *Arcadia* de Jacopo Sanazzaro, publicada en Venecia en 1502. (Schama, 1996) En la Inglaterra del siglo XVIII, este ideal paisajístico, inserto siempre en lo pastoral, se interpretó como un medio «de escapar con imaginación de las presiones de la vida urbana y cortesana a un mundo más sencillo». Aquel lugar idílico representaba la Edad de Oro, aquella «época mítica ubicada en una eterna primavera en la que el hombre vivía en armonía dentro de la sociedad y en su entorno natural» (Andrews, 1989). Si en el mundo clásico, y, después, en la Italia renacentista, el ideal del *locus amoenus* se había materializado en el redescubrimiento de la vida ociosa en el campo, en la Inglaterra del siglo XVIII sería la jardinería la que jugó un papel fundamental en la reinterpretación británica del término. Según Dixon Hunt (1996) los jardines ingleses constituían verdaderos «paisajes culturales», concentrados en territorios más pequeños, arreglados por el hombre y, generalmente, aislados de su entorno (Samson 2012, en Cornejo 2014)

El lugar pacífico, apto para que Jesús meditara sobre las consecuencias que le deparaba su misión, tal como en *Las metamorfosis* de Ovidio, la función del *locus amoenus* se invierte, en vez de ofrecer amparo frente al peligro, es escenario de violentos encuentros; del enfrentamiento a la duda, como nunca antes lo expresan los evangelios canónicos, y al temor del fin que lo aguarda. Este temporal y peligroso jardín terreno será el último que Jesús, libremente, habitará en humanas vestiduras, previo al salto cuántico que supone la inmolación de Jesús-hombre, en pos del Bodhisattva⁵⁸, el Cristo Salvador. La locación del huerto de los olivos, es el punto de la encrucijada, la sincronía espacio-tiempo, dónde y cuándo apartar el cáliz o asumirse como el cordero inmolado por los

⁵⁸ Término propio del budismo que alude a alguien embarcado en el camino del Buda de manera significativa. Es un término compuesto: bodhi ("supremo conocimiento", iluminación) y sattva (ser).

karmas del mundo; en un drama que pocos perciben, cabalmente, su trascendencia humana y cósmica. El lugar protegido dialécticamente se invierte como *locus horribilis* y Jesús es apresado para iniciar el principio de su final.

El *locus amoenus* como tópico literario, compuesto generalmente de tres elementos un bello terreno sombreado de árboles, agua que corre, prado tranquilo; está presente en el paisaje idealizado de la Arcadia de Teócrito, autor de donde arranca la tradición clásica griega del bucolismo, pasa a la literatura clásica latina y es especialmente utilizado durante el Medioevo y el Renacimiento como lugar propicio para el gozo.

“Había lugares en los que los objetos se encontraban situados porque habían sido desplazados a pura fuerza, y luego lugares, por el contrario, en que los objetos encontraban su emplazamiento y su sitio naturales. Toda esta jerarquía, esta oposición, esta superposición de lugares constituía lo que cabría llamar groseramente el espacio medieval, un espacio de localización”. “El verdadero escándalo de la obra de Galileo no fue tanto el haber descubierto, el haber redescubierto, más bien, que la Tierra giraba alrededor del Sol, sino el haber erigido un espacio infinito, e infinitamente abierto. de tal modo que el espacio de la Edad Media se encontraba de algún modo como disuelto” (Foucault 1967)

4.9.2.0 Mapiá, el topos de una heterotopía psicotrópica

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, lo mismo que el mar. Vi además la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios, preparada como una novia hermosamente vestida para su prometido. (Ap. 21:1-2)⁵⁹

El concepto de heterotopía se inscribe inicialmente, en la línea de las relaciones de poder, como modo de realizar la historia y el análisis de los espacios otros; luego dará un giro observable en la creación de espacios desde la escritura; habilitando así, un concepto estético y no sólo un concepto de análisis de poder. Ello hace que el análisis de los espacios otros constituya una reflexión desde espacios de exclusión donde se efectúan prácticas específicas que buscan moldear al sujeto moderno como resultado del poder. Sin embargo, Foucault presenta la heterotopía como espacio que contradice esas condiciones de poder y que permite analizar críticamente la historia, creando espacios estéticos.

Desde la antigüedad, el espacio constituyó un problema para el conocimiento del mundo, era concebido como extensión expresada en volúmenes y tamaños; el lugar que ocupan los cuerpos; un cuerpo ubicado, donde no existe un espacio vacío que se llene, sino el objeto material que permite que el espacio exista por su extensión.

⁵⁹ Este versículo es el epígrafe del segundo himnario de Sebatián, que inicia luego de fundar Mapiá (1983).

En la filosofía, los empiristas partirán con la percepción de los objetos del mundo, con la modernidad el espacio se esconde y se explica sólo a través del concepto de tiempo. Es el tiempo el que ahora explica el mundo, es la materia de pensamiento, por lo que se llega por omisión a una descalificación correlativa del espacio como inerte; contrapropuesto a esa concepción Foucault, lo recupera y propone un trabajo desde la historia de los espacios como historia sobre el poder. El espacio en Foucault se construye por las relaciones de poder, en el espacio es donde se muestran los juegos de poder entre sujetos, palabras y cosas; es decir, relaciones que ejercen algún efecto en la materialidad, que posibilitan hablar, decir, pensar y ser algo en el mundo. El espacio es esa configuración efectiva del poder.

Para un daimista, sin distinción etaria, género o raza, Mapiá representa la utopía de la Tierra Prometida, el Edén en versión jardín amazónico, el sueño utópico de Sebastián de la Nueva Jerusalén que en la voz del Santo Daime de Mestre Irineu, desde el medio la selva lanza una llamada atávica a una cita existencial, a la que han llegado nordestinos y descendientes

Marinero⁶⁰

Vi a mi San Juan / vestido de marinero / Puse mi rodilla en el suelo /
 Me lleva, mi San Juan / Me lleva
 Me lleva, en este barco / Para la Nueva Jerusalén / Del Padrino Sebastião
 Me lleva, mi San Juan / Me lleva

La llamada resuena hasta en las grandes urbes de Brasil, los con hambre y sed de justicia la escuchan, también extranjeros que guiados por las inextricables vías del destino acuden a esa cena espiritual. El conjunto de esos caminos diversos en tiempos distintos, dibuja una romería que se dirige a Mapiá, hacia la epifanía de la versión tropical y pagana *De civitate Dei*.

Jerusalém, Jerusalém / O mestre disse que já está pra nascer
 Jerusalém, Jerusalém / Que vem do céu para todo mundo ver ⁶¹

Para todas las generaciones daimistas, sin distinción, Mapiá, centro de emanación de Santo Daime, doctrina y sacramento, lugar de peregrinación, la piedra negra de la Kaaba islámica, centro canónico, la Tierra Santa donde se ora et labora y se camina hom-

⁶⁰ Baixinha Nº 7

⁶¹ Jerusalém Regina Pereira Nº87

bro a hombro junto a Jesús vivo. “Alza ahora tus ojos, y mira desde el lugar donde estás hacia el norte y el sur, y al oriente y al occidente. Porque toda la tierra que ves, la daré a ti y a tu descendencia para siempre” (Gn. 13:14, 15)

25 Vivo en la Floresta⁶²

Yo vivo en la floresta /Aprendiendo a curarme /
Yo invito a mis hermanos / Vamos todos a cuidarse
Estoy dentro de la batalla / Sufriendo pero estoy feliz
En ella estoy aprendiendo / Lo que no sabía

No voy a engañar / Vengo y te diré
Quien quiera pasar las pruebas / Es comenzar del ABC
Examinar la conciencia / Es la primera lección
Tener firmeza y tener amor / Y amar a sus hermanos

Digo esto es porque sé / Porque estoy examinando
Es el tiempo de apuro / De mi Señor San Juan
Ya fue dicho y recordado / Todos presten atención
El comienzo de la historia / Viene del río Jordán

Al respecto dice Alex Polari: “Mapiá se ha convertido en un gran centro de peregrinación del Santo Daime. Somos ya mil personas en el corazón del bosque, viviendo en comunidad, junto al río Purús, afluente del Amazonas. Nuestras comunidades están abiertas a todos los que tengan un afán genuino de búsqueda espiritual”

“El mito de la tierra prometida es particularmente interesante porque en la simbología de la geografía, en los que se llama la psicogeografía, conque el ser humano representa y jerarquiza los lugares de la tierra en que vive o los que sueña, la tierra prometida es también la meta de una búsqueda de orden espiritual. Es tierra que hay que alcanzar, tierra de logro, meta y objetivo donde hay paz y perfección.”⁶³

Si bien el Amazonas no es la tierra de Canaán, la tierra de la abundancia, de olivos y de miel _ “*Tierra en la cual no comerás el pan con escasez, ni te faltará nada en ella*” (Deut. 8:7-9) _ más bien una región no muy buena para la agricultura y con condiciones naturales bastante ariscas y hasta adversas para la sobrevivencia humana; es representada con los tópicos del paraíso terrenal, el espacio de la Edad de Oro.

⁶² Madrinha Rita Nº 25

⁶³ Fernando Ainsa. La Reconstrucción de la Utopía. Bs. As. Ed del Sol 1999.

“Como la mayoría de los mitos y topos del imaginario colectivo originados en un episodio al que la historia de un pueblo adjudica una dimensión significativa, por no decir configuradora de su identidad.”⁶⁴

Alex Polari (Paraíba (1951) hoy indiscutido y señero *Padrinho*⁶⁵ del Santo Daime; a sus tres años se traslada a Río de Janeiro, muy joven se involucra con los movimientos estudiantiles de oposición a la dictadura. Sirvió en la VPR (Vanguardia Popular Revolucionario), que lleva a cabo acciones armadas contra el régimen militar y la lucha por la liberación de los presos políticos; en los años 70 fue uno de los responsables del secuestro del embajador alemán en Brasil. Fue apresado, torturado y condenado a dos cadenas perpetuas. En sus largos años de prisión escribió una serie de poemarios, traducidos a varios idiomas: "*Inventario de Cicatrices*" (1978), "*Camarín de Prisionero*" (1980); de un lenguaje que transita un espectro que va de lo coloquial punzante a un lirismo iluminado, casi místico. Entre esas producciones encontramos temas de denuncia por DD HH, el asesinato de su compañero de celda, tópicos sentimentales como en "*Erotismo y Nylon* (Impresiones de unas bragas en 1ª Auditoría)" homenaje a la prenda femenina o temáticas de la lucha armada como "*Día de salida: Entonces miré a mamá/ En aquel fatídico octubre de 1969/ Con mis diecinueve en la cara / Una maleta en la mano y un 38 en la axila / Dije _ Vieja, / La pista está pesada, sabes que gustas/ Pero estás fuera/ De la situación. Ya no estoy en eso/ de la demostración, el grupo de estudio y panfletitos/ Estoy en asaltar bancos. Sabe cómo es, no?/ Esas desgracias pesadas/ Que aparecen en los periódicos todos los días.*" (1969). De *Trilogía Macabra*, incluyo un texto de fina ironía, el cual ilustra la diversidad de paradigmas y naturalezas, de las personas atraídas a la experiencia espiritual y comunitaria del Santo Daime.⁶⁶

⁶⁴ Fernando Ainsa. La Reconstrucción de la Utopía. Bs. As. Ed del Sol 1999.

⁶⁵ *Padrinho*, Padrino, un líder espiritual del Santo Daime.

⁶⁶ **El Torturador**

El torturador / se diferencia de otros / por una condición natural / ser impredecible / va del infantilismo total / a la frialdad absoluta. / Como recibiendo / elogios y medallas / Cómo ascendiendo de puesto / no importan los demás. Obtener confesiones es un arte / Lo que cuenta es el alto propósito / El orden se justifica, / incluso por los medios más inadecuadas. / Además de todo el torturador, / agente impersonal que cumple órdenes superiores / en cumplimiento de sus funciones inferiores, / No se previene de ser un padre cariñoso / de tener ciertos gestos / y a veces hasta ser generoso. / También cree que es macho, nacionalista, / que la tortura y la violencia / son recursos necesarios / para preservar ciertos valores / Y si en el fondo es mercenario / lo sabe disfrazar muy bien / como ladrón. / No se ensucia de sangre / No lacera ni marca / (a no ser en casos excepcionales) / el cuerpo de sus víctimas, / lo trabaja en entornos asépticos / con distancia crítica / - no es un carnicero, es un técnico - / Siendo fácil razonar / que solo se pone al servicio de la patria, / de la civilización y de la familia / una sofisticada tecnología del Dolor / que de alguna manera / tendría que ser utilizado en contra de cualquiera / por bien de todo.

Una vez libre, Polari llega hasta la Colonia Cinco Mil, donde conoce la ayahuasca y a Padrinho Sebastiao. Escribe varios libros, en los que quizá el ex-guerrillero es trasladado por el poeta; entre estos "*O Livro das Mirações*" y "*O Guia da Floresta*", en que relata el encuentro con Sebastián y sus enseñanzas.

“Trabajamos con él en la creación de una comunidad con sustentabilidad y una clara finalidad de búsqueda interior. Queríamos reunir un pueblo en el bosque para desarrollar una vida simple, natural, en conexión con la Tierra. Ensayamos un proyecto social, ecológico y, al mismo tiempo, espiritual. Se trataba de dar continuidad a la obra del Maestro Irineo, en el marco de una convivencia comunitaria”.

Además de los himnos recibidos como testimonio y corolario de esa experiencia vital, Polari propone reflexiones sobre los distintos niveles de la vida y la relación del hombre con la naturaleza.

“La Floresta no es sólo un gran regulador del clima en el mundo y un fantástico Jardín zoológico natural, además de rico reservorio de maderas nobles y especies de plantas; más que eso, es un área intimidad con lo divino, hábitat natural de enorme fuerza y poder espiritual que ha permanecido intacta hasta hoy. Cada pulso de la vida en ella genera en el hombre un profundo efecto terapéutico, anticipa una gran felicidad que puede venir en este nuevo tiempo, la conciencia del hombre se puede amplificar si supera su capacidad destructiva.” (Polari 1992)

Polari escritor, sin olvido de su entendimiento político-social, tan caramente adquirido en su juventud; enuncia sobre el manejo forestal, las reservas extractivas, las tensiones sobre la minería, la contaminación, la deforestación, la demarcación de las tierras indígenas, el tráfico de drogas y otros problemas que recogen como bandera, departamentos, fundaciones, organizaciones ecologistas, ambientalistas, etc. Para él: *“muy pocos conocen y aman verdaderamente la selva, pocos saben hacer que nos proteja, y a gasaje, nos alimentan material y espiritualmente, para tener la esperanza de la posibilidad de que una parte de nuestro planeta se mantenga saludable en medio de las purificaciones que se anuncian”*. Visualizamos en este enunciado el devenir del luchador social a profeta soteriológico: *“Conseguimos un decreto del Gobierno para crear una reserva natural, 150.000 hectáreas sin tocar, en nuestra zona de Mapiá. A las organizaciones sociales que creamos se les adjudicó el derecho de explotación de los recursos de la reserva. Nos organizamos a través de nuestra asociación de moradores y de Cefluris. A través de la cooperativa obtenemos los recursos y a la vez, protegemos la selva. Desde comienzos de los 80 hemos vivido una increíble expansión de la doctrina. Mapiá se ha dado a conocer en todo el mundo”*. (Polari 1992)

Aparte de la dimensión místico-mesiánica de esta comunidad, debe considerarse no solo el aspecto social, en tanto dimensión humana relativa a las relaciones de poder intragrupal, sino sopesar las consecuencias jurídicas y políticas respecto al macrosistema al cual se inserta _no apenas territorialmente, una gran movilización de personas que consumen un alucinógeno (tal como se rotularía vulgarmente a la bebida), residen en un locus casi inexpugnable, sin vigilancia estadual; en el que además, conviven menores al cuidado. No vamos a detenernos en el historial de comunidades heterodoxas disidentes o derechamente, enfrentadas al poder hegemónico, solo visualizar una breve línea desde los cátaros, pasando por "*la revolución desconocida*" de los experimentos basados en ideas anarquistas, desafiantes al oficialismo bolche en los inicios de la revolución rusa; la masacre de la comunidad de Waco y a su líder, el disidente davidiano adventista del Séptimo Día, David Kores; a Sri Rajneesh, apresado mediante cargos migratorios, luego secuestrado en la clandestinidad por la administración Reagan, tiempo en el que fue envenenado con Talium. Al Gobierno Federal de los EEUU, una comunidad sanyassin, dueña casi de la mitad del territorio del estado de Oregon, donde dotación policial que se le asignara, terminaba convertido a aquella *religión sin religión*; sin duda esta zona liberada, significaba un pedrusco en el zapato del poder. Ahora bien, el proceso dentro de un mismo grupo de formación de consenso, legitimación y movilización social, por más carismático o religioso cariz, también es político, aunque a un nivel más micro, el de los códigos culturales, la acción social, el liderazgo y las alianzas y oposiciones al interior de la comunidad. Para esto es imprescindible tomar en cuenta el aspecto carismático de los movimientos. Según Max Weber el carisma es una cualidad extracotidiana atribuida al líder, en virtud de la cual se le reconoce una autoridad para cambiar normas de comportamiento e implementar o dirigir proyectos de sociedad y de lucha.

“La construcción del discurso religioso es colectiva y se realiza en la circulación de los discursos del profeta y de los creyentes, que están sustentados en los habitus en tanto generadores de representaciones, principios y normas, organizadores del conocimiento y las prácticas que componen la matriz simbólica de la sociedad [...]”. Bourdieu 2006

El tópico de ese topos amazónico es un enunciado breve, utopía. Un enunciado tautológico y narcisamente reflejado en su imagen auto-creada por palabras. El topoi de la ciudad santa era una ciudad literaria, hasta que desciende por la visión de Sebastián y el imaginario bíblico de su lenguaje. Metáfora del querer ser y donde poder ser. Espacio

interior perdido y recuperado como resolución mesiánica para la angustia o antídoto contra la falta de sentido, su imagen escatológica se antepone como novia ataviada,

Jerusalém, Jerusalém / O mestre disse que já está pra nascer
Jerusalém, que vem do céu / Ornada em glória para todo mundo ver⁶⁷

Se revela la Jerusalén redentora, y Mapiá se posa como locus de aquel espejismo verde. El topos donde la salvación se vuelve aquí y ahora, carne y tierra. Liberación de la Babilonia y su condena cotidiana a los paradigmas y modus vivendi de las urbes del Apocalipsis.

Jerusalém, Jerusalém / Vós sois o brilho e a força do Criador
Em ouro em pó, em prata fin / E traz a luz para quem procura ver⁶⁸

Antes de ese eterno ahora, como perenne capital del mito, no tiene historia, es una perenne hoja blanca, donde la bienaventuranza borra las horas bucólicas, hiperoxigenadas por la indiferenciación continua del tiempo; el que emana siempre en presente, diseñado como formula y medida del bálsamo para la ansiedad por desazón existencial. Ese *ahí*, es un deíctico fundado en la utopía intersubjetiva, enunciada por el colectivo.

“Comunidades hoy en día no puede ser simplemente escuelas de éxtasis perfección, centros de meditación o conventos dirigidos por reglas de conducta o de clausura. Tienen que ser talleres en vivo, talleres creativos de vivir, de comer, de pensar, de amor, de educar y sobrevivir al difícil nacimiento de una nueva era en el mundo. El ideal de comunidad y hermandad sigue siendo una utopía importante a alcanzar. Y la búsqueda de la vida divina y espiritual es la única respuesta. Hoy en día, la salida que no es espiritual está condenado al fracaso. Comunidades que se organizan sólo en las normas sociales actuales y el culto al dinero, sin hacer frente a la cuestión de la auto-suficiencia y sin canalizar un montón de metas espirituales superiores, tendrán poco que añadir a un futuro caos. (Polari 1992)

La particularidades se fusionan en la egrégora construida hegemónicamente por la o-tredad encarnada como primera persona plural _esencialmente esencialista. Lo extraño se esteriliza por lo homogéneo

Esta Jerusalén en la Tierra es una ciudad especular, reflejo de un discurso construido ladrillo por ladrillo de palabras, locus profético de una memoria del futuro, su historia se remonta de las aguas del Amazonas para encontrar sus referentes reclamados a la memoria de su pasado en el Jordán

Jerusalém, Jerusalém / Traz esperança para as filhas de Sião
Jerusalém, Jerusalém / Traz a coroa do Senhor da Criação⁶⁹

⁶⁷ Jerusalém Regina Pereira N°87

⁶⁸ *Idem*

Ejercicio original donde se recuperan vidas pasadas y la identidad exclusiva de un yo se desconstruye rizomática en una voluta incensaria de la abalanza hecha canto o silencio. El yo sufridor se difumina en la vacuidad indiferenciada del nirvana redentor.

4.10.0.0 Liturgia daimista

Las sesiones del Santo Daime se realizan en salones denominados como iglesias, se celebran diferentes tipos de rituales según la ocasión. Los daimistas tienen un calendario litúrgico que festeja ciertas fechas icónicas del santoral católico (las cuales, no debemos olvidar, fueron superpuestas sobre festividades paganas del mundo antiguo) tales como La Noche de San Juan y Navidad (solsticios, saturnales, sol invictus), los festejos de otros santos, La Inmaculada Concepción (patrona del credo daimista), a las que se agregan los nacimientos y aniversarios de defunción de los líderes, Mestre Irineo y Padrino Sebastián. Estas constituyen los llamados Himnarios Oficiales, en los cuales se cantan compilados de himnos recibidos por destacados adeptos, siendo el principal y fundacional, “*O Cruzeiro*” de Irineo Serra.

En estas fiestas, previo a la apertura de la sesión, se reza el Santo Rosario, a cargo del batallón femenino, luego se abre la ceremonia con rezos iniciales para posteriormente realizar la ingesta de la bebida, ordenadamente en filas separadas de hombres y mujeres. El diseño de ordenamiento del salón generalmente es hexagonal, ubicándose enfrentados hombres y mujeres a la vez separados etariamente, las jóvenes quedan frente a los muchachos, las solteras a los solteros y las casadas a los casados. De esta manera se diferencian las energías femeninas de las masculinas en el diseño. En estos trabajos oficiales, celebrados en todo el mundo daimista, en los diferentes puntos del globo, donde se halle una agrupación del Santo Daime, se canta y baila el himnario prescrito para la fecha acompañado de música en vivo y varias ingestas del sacramento. Estas celebraciones duran de 9 a 12 horas, con un descanso intermedio de 60 a 90 minutos.

Otro tipo de ceremonias son los Trabajos de Cura, los cuales son sentados y se cantan himnos que piden por la cura física y espiritual de enfermos, en el entendido que además todos sufrimos de algún tipo de dolencia que sería la que nos impide realizar la integración con el ser espiritual al que cada cual debe acceder por una rectificación moral o la limpieza de ciertas cargas psíquicas que retardan la evolución personal.

Cada 15 días se realizan las llamadas Concentraciones, que son ceremonias de adoc-

⁶⁹ *Idem*

trinamiento y auto observación, las cuales básicamente se abren con un compendio breve de himnos, que conforman La Oración, para luego entrar en una concentración silenciosa durante 90 minutos aproximadamente.

Quizá uno de los trabajos (como se denomina a las ceremonias) más interesantes del Santo Daime, lo constituye el *Feitio*, la manufactura de la bebida. El *feitio*, se inicia con la colecta de los materiales, lo cual está fuertemente signado por sexos. Los hombres se internan en el mato en busca de la liana que crece en la copa de los árboles, por tres, o más días de caminata, luego debe hacerse en sentido inverso, cargando la liana; las mujeres por su lado, cosechan las hojas. Esta acción simbólica marcada por el género se explica en que se afirma que la liana, yagube o cipó, que es el que confiere la fuerza, es de naturaleza masculina, yang, y la hoja o rainha, que otorga la visión femenina, yin.

El *feitio* propiamente tal, comienza con una consagración de la bebida; las mujeres seleccionan y limpian las hojas, mientras los hombres limpian las lianas, par a luego en grupos que se turnan, se machacan con mazas, a un ritmo unísono, a tiempo que entonan himnos del Santo Daime. Otro grupo más experimentado, en el área del cocimiento, vierten los materiales en enormes ollas, mientras otros están a cargo de mantener el fuego a leña, los *feitores* mezclan y cuidan el hervor al punto y grado de concentración que se da a la bebida; esto, según para el tipo de las diferentes ceremonias, los bailados de los Himnarios Oficiales, precisan mayor vigor (liana). Para Concentraciones y Trabajos de Cura, cocimientos de mayor concentración y material, para sacar un Daime de mayor graduación y dar énfasis a la visión o *miraçao*, se agrega más hoja. Durante toda esta ceremonia que puede durar varios días, según la cantidad de litros de Daime que se quieran obtener, se ingiere la bebida en lapsos alternados de tiempo.

Hemos visto que para conquistar su identidad y conocimiento de curandero, el neófito como vegetalista amazónico, debe superar las sucesivas etapas del proceso iniciático, lo cual supone su aproximación en los Misterios Menores, e irá transparentando con esfuerzo y constante trabajo. Gradual y paulatinamente tal como su alma perdió el estado original en movimiento catabático (precipitación hacia la materia en el drama evolutivo) de modo inverso habrá de remontarse anabáticamente (ascenso hacia esa eterna aproximación de lo espiritual). Producto de la afinación de su cuerpo físico y los vehículos sutiles podrá aprender los secretos que las plantas le revelan, comprender el lenguaje

de los pájaros, conversar como Adán⁷⁰ en su propia lengua con los ángeles, es decir, escuchar, aprehender y aprender los icaros (su propia palabra perdida), que le conceden su llave identitaria, a la vez que herramientas de poder, de curación, instrumentos quirúrgicos y armonizadores. La alfombra mágica para explorar y extender los caminos interdimensionales de su labor psicopómpica, la guía de difuntos hacia sus nuevas moradas en la otra orilla, homólogo al Caronte de la tradición homérica o como asesor psiconáutico en los planos de la conciencia alterada, la instrucción misteriosa de sus iniciandos.

Para los vegetalistas las dietas y la disciplina autoimpuesta, son parte fundamental del programa iniciático, un proceso tan extenso, que no es condición para cualquier persona que desee a tomar ayahuasca; aunque de todos modos se sugieren ciertas vedas y sobriedad en la dieta, días previos a la toma. En el Daime se prescriben tres días antes y tres después a la ceremonia. Para todo novato, inicialmente el uso de la bebida entraña un periodo de purga, de desintoxicación psicofísica. La siguiente fase comprende un aprendizaje sobre el dominio de los efectos colaterales en el cuerpo, náuseas, vómitos, mareos. Superada esta etapa cuyo tiempo de duración es directamente correlativo a la observancia de abstenciones alimenticias y energéticas; vale decir a la introyección de dichas prescripciones con las cuales el candidato se debe presentar a una ingesta ceremonial; entonces armonizado, su esmero se puede centrar en cultivar una serena expectativa para trabajar mentalmente con el enteógeno, de modo a estar receptivamente apto a su instrucción directa, a sus plurívocas conexiones cognitivas y a la síntesis a que va accediendo. Esta es una interface que le facultará de dirección a ciclos superiores de mayor afinamiento de su aparato psicofísico, de modo que de receptor se sume y asuma como emisor de tales recursos espirituales y curativos, momento en que anexa optativa y conscientemente al servicio comunitario y del ritual, su *aparelho*.

4.10.1.0 El *aparelho*

Aparelho se traduce como aparato _instrumento. Léase como una manera impersonal de referirse al cuerpo, casi como un envase sin identidad, del cual el cuerpo biológico representa apenas una mínima porción como soporte, a veces un exiguo ademán; se acerca más a un vehículo psíquico que debe crearse y afirmarse para recibir la conmoción de fuerza de la bebida y la potencia de sus visiones.

⁷⁰ El Zohar dice que «el divino nombre ADAM contiene lo que está arriba y abajo, gracias a sus tres letras, A (aleph), D (daleth) y M (men) final». «Dios creó un Adán celeste en el mundo espiritual y un Adán terrestre de arcilla para el mundo material». San Pablo, Corintios I. cap. 15:47.

“A força é divina, a força tem poder
A força neste mundo, ela faz estremecer”⁷¹

Vigor y voluntad son su naturaleza. Por su intermedio se realiza una conexión mediúmnica, por la cual algún tipo de entidad se expresa, desde seres de luz hasta espíritus sufridores, falanges del panteón Umbanda, desencarnados NN. Se incorporan (¿quiénes se incorporan a quiénes?) seres curadores o espíritus burlones, impostores.

No dije 30⁷²

No he dicho / Pero ahora voy a contar / Voy a hacerme valer en este *aparelho* /
Y con ella voy a trabajar / Vamos a sanar a los enfermos / Que este casa alcance
No he dicho / Pero ahora voy a contar / Voy a hacerme valer en este *aparelho*
Y con ella voy a trabajar / Vamos a sanar a los enfermos / Los que creen

Soy un guerrero / Y aquí vengo presentarme / Cuando pasé en este mundo / El bosque era mi hogar
Se necesita tener amor / Y tener mucha humildad / Para a Dios encontrar / Vaya a tomar la Santa Luz / Cualquiera que me quiera acompañar

Cruza por este puente todo tipo de tránsito astral que por causa de este préstamo de caridad _tal cual como quien *aparelha*, lo asume_ cualquier tipo de identidades tienen oportunidad de expresión en el plano físico.

Os espíritos estão chegando / Pela linha devagar/
Se preparem aparelhos /Para ouvir e ensinar
Eles estão vindo do Céu / Também virão do Mar/
Da Terra e das Montanhas / Para todos doutrinar⁷³

Sobre la cualidad identitaria de esas entidades, seguramente será correlativa al desenvolvimiento espiritual de quien está *aparelhando*.⁷⁴

“Eu estou aparelhando / Este brilho no meu pensamento
Para mim esta prenda é a chave / De todo meu discernimento”⁷⁵

Se hace imposible no expresar la conexión tan similiar _aunque no idéntica_ de *aparelho* con *antakarana* (‘órgano interno’, del sánscrito *antár*: ‘interno’ y *karana*: causa’).

⁷¹ Mestre Irineu O CRUZEIRO Himno EU PECO A JESUS CRISTO, N°64

⁷² Baixinha (1936-2014)

⁷³ Alex Polari de Alverga. HINÁRIO. NOVA ANUNCIAÇÃO. N° 66

⁷⁴ “Lo semejante atrae a lo semejante” dice la Ley de Atracción hermética (de Hermes, Mercurio) en el Kybalión, documento de filosofía esotérica tradicional, atribuido al dios egipcio de la sabiduría y la magia Thot. La cultura helenística entre el 1° y 2° sgl D.C, asoció sus características con Hermes, sincretizándolos en Thot Hermes, a quien se le atribuye también la Tabla de Esmeralda, traducida del latín al inglés por Isaac Newton.

⁷⁵ Alfredo Gregorio de Melo. O CRUZEIRO. Himno EU TENHO UMA MEDALHA N°120

Para la Teosofía el *antakarana* es un puente construido por la conciencia entre una mente inferior, especulativa y de deseos (*kama manas*), y la mente superior o abstracta (*manas*). Consideran que el antakarana forma el tejido del triple hilo del alma⁷⁶, llama trina

- El hilo de la vida, que viene directamente del espíritu y está introducido en el corazón durante la existencia.
- El hilo de la conciencia, que viene del alma y está introducido en el cerebro.
- El hilo de la creatividad, que lo inicia y lo construye la persona misma y está introducido en la garganta.

Pasadas estas instancias, el probacionista a esta altura quizás ya miembro, es un eslabón firme de la cadena de la corriente energética y mística de caridad y luz que se crea en los rituales junto al combustible de vibraciones y subjetividades plurales, aunadas en la visión y sentimiento trascendente al fragor de la bebida, del canto y baile ritual.

Vamos todos ficar firmes / Cada um em seu lugar
Que vai chegar mais aparelho / Para mais força aparelhar⁷⁷

Lo que los daimistas denominan *La Corriente*, produto de la fricción del canto y su bailado, pero sobre todo, de la confluencia psíquica, anímica y la diversidad atencional de cada participante; esto es, fuerza magnética o astral, fuente polifónica que restablece el alineamiento energético, a tiempo que sostiene vibrante la fuerza del rito; con cada uno concentrado, armonizado y compuesto en su lugar, canalizando y transmutando la fuerza del Cipó y la visiones de la Rainha, a través de la música y los himnos cantados en portugués, acompañados por diversos instrumentos y las voces de toda la feligresía.

Sobre el deber del esfuerzo de armonización y disciplina personal que cada integrante debe poner en aras de la corriente, hablan muchos himnos, aquí pasa su recado en el himno n°27 del primero de sus tres himnarios, O Cruzeiro, Alfredo Gregorio de Melo, discípulo de Irineo, hijo de Sebastián y líder actual de la línea Cefluris con central en Mapiá.

Recordando⁷⁸

Recordando estoy aquí y voy a decir / es igual cosa de nuestra capacidad / que para ser hijos de la Reina / es preciso demos prueba de la verdad

⁷⁶ Bailey, Alice: *La educación en la nueva era*. Barcelona: Sirio, 1988.

⁷⁷ Glauco Himanrio Chaveirinho – São Paulo N° 19

⁷⁸ Lembrado. Himno de Alfredo Mota de Mello, hijo de Sebastián Mota y Rita Gregorio

La verdad es Dios y la Reina / y la Doctrina y quien fuese adoctrinando / el templo
siendo cada uno / el maestro continúa la enseñando
Pero es preciso ser humilde y tener amor / que en la justicia somos bien justificados
es preciso confiar en sí mismo / para ser por la Doctrina resguardado
Esta doctrina es muy seria de seguir / y no permite engañarse a sí mismo
delante de esta Luz Divina / también valen mucho nuestros esfuerzos
Recordando siempre al Sol y la Luna / las estrellas, la floresta y el mar / se reconcilia
con toda la naturaleza / y cada uno se compone en su lugar

4.10.2.0 Himnos. Dictados del astral

La originaria decocción amazónica, llamada con tantas voces distintas como etnias la han denominado, llega a occidente como Ayahuasca. Ya se ha expuesto sobre la milenaria circulación del brebaje enteogénico por la floresta desde los anales precolombinos, luego conocida por un contingente de las grandes migraciones poli-étnicas atraídas por la industria del caucho; el mismo alquímico secreto de la farmacopea amazónica que en las últimas décadas del siglo XX se dispara del bosque tropical para transitar múltiples puntos del orbe, en variopintos contextos...

Si Daimé llamó Irineu a la medicina ancestral que conoce y recibe desde un remoto punto en la selva, también se denomina así al corpus simbólico y cultural que en esa adyacencia epifánica le entrega su profesora espiritual, epifanía que alineada a la línea temporal de visionaria subjetividad, se prolonga desde que conoce la ayahuasca hasta cuando recepciona el último himno previo a su deceso _el legado de la doctrina en los himnos o los himnos como la doctrina legada_ como signo especular, se exhibe duplo o fragmentado en significantes, aglutinando la identidad dispersa de la sinonimia; un espíritu y un cuerpo que no existe uno sin el otro. El himno le da cuerpo a la doctrina, a la vez que es el cuerpo adoctrinado que la "aparelha" con voces yuxtapuestas que democratizan al hablante, desconfigurándolo como unidad psicológica o entidad determinada. A la vuelta de cada estrofa, como en una ronda del juego de quien se fue a Sevilla perdió su silla, le expropian el sitio derogando el Yo de la voz lírica en disputa _como dijera Rimbaud "Yo es Otro"

Tras esa voz impostada como hablante lírico, no solo encubre un autor fragmentado cual titiritero oculto tras el tinglado, prestando psicográficamente la materialidad de su letra a las voces que invoca y convoca como sujetos, entes o entidades distintas. Tras ese yo, resuenan ayes de arcaicos chamanes, brujos, caboclos, pajelanzas, santos y padrinhos, en un río de murmullos que como cantos rodados ríen bajo la superficie de ese

afluente cantarín, canta con hechicero encanto la carmina escarmenada por voz de toda una cultura, fluye como subterránea vertiente o corriente subacuática, la memoria de la tradición encuentra la superficie y su eco como lugar de enunciación.

Menos (o más) que hablante lírico, una posición táctica en espera de su oportunidad desde la opacidad del lenguaje. La presencia de un yo mítico como hablante que a la vez se destaca como un ojo omnividente, de identidad nómada y de género y número polifónico. El sujeto de la enunciación se multiplica en los destinatarios del enunciado para experimentarse cabalmente. Sin desdibujar al autor, fragmenta sus voces por medio de una total libertad de expresión, la recepción de himnos esta abierta según la capacidad de cada cual, lo que lejos de aparecer como contradicción o anatema, opera a su consolidación como alimento renovador y fortalecimiento.

Como indica Claudio Naranjo, de la experiencia del *ayahuasca* proviene una oportunidad de “*observar la mente en cuanto ésta emprenda un proceso de actividad mitopoiética, de cuestionarla sobre sus productos e incluso de entablar un contacto íntimo con los arquetipos en un estado naciente.*”⁷⁹

Los himnos no son inventados ni compuestos, pero no todos son completamente destellos mediúmnicos. Son recibidos de diversas formas: en la vivencia de la visión, a raíz de la Fuerza que canaliza al cuerpo y a la mente o por intermedio de la intuición en un estado de meditación. En ningún caso son ideas únicamente puestas al dictado de la “inspiración” de un compositor.

Quien recibe un himno, no siempre lo consigue como tal, el canal de recepción debe contar con una asepsia sin interferencias, abierto y bien conectado con la fuente espiritual y la experiencia mística que lo engendra. Posteriormente debe pasar por un sistema de probaciones que lo confirman como mensaje canalizado o le refutan como una inspiración propia o una belleza fugaz que se disuelve en la fuerza de la visión; si no hay certeza en la verdad de la conexión, no es un himno recibido. Si la vivencia es clara para quien lo recibió y luego para otro que lo comparte, aquella experiencia singular, termina afirmándose en el contexto ritual del colectivo como instrumento del plano superior para instruir sus enseñanzas personalmente y ser adoptadas por toda la corriente.

⁷⁹ Claudio Naranjo. “*Ayahuasca Imagery and the Therapeutic Property of the Harmala Alkaloids,*” *Journal of Mental Imagery* (1987)

En el transcurrir de su experiencia con la planta maestra a lo largo de su vida como daimista, el receptor de un corpus de himnos (varios, conforman un himnario) paralelo a los preceptos, enseñanzas y loas contenidas en dichos textos; también esbozan algo así como un aguafuerte biográfica, versada y con banda sonora incluida

“De acuerdo con el consenso general, nuestra vida consiste en una secuencia particular de los acontecimientos, la suma de los cuales es nuestra biografía. Escribir una biografía, por lo tanto, es para compilar estos acontecimientos en orden cronológico o de importancia. Sin embargo, incluso un registro puramente cronológico plantea la cuestión de qué acontecimientos deberían incluirse, de hecho no todo lo biografiado puede ser registrado. En otras palabras, incluso un registro puramente cronológico plantea cuestiones referentes a la importancia relativa de ciertos eventos.” (Berger 1983, en Kastrup Rehen 2016)

Al caso, biografía, no entendida lineal o literalmente, como un fotograma de su vida real, sino como radiografía psíquica, mental y emocional.

“Para Pierre Bourdieu (1996), en el artículo titulado "La ilusión biográfica," hablar de una historia de vida es presuponer la existencia de un "individuo", concebido como una trayectoria que se transcurre cronológicamente a través de eventos sucesivos en serie. El relato biográfico reconstruiría, con comienzo, medio y final, este desplazamiento lineal de una vida en sentido unidireccional. La biografía, llamada por el autor de "creación artificial de significado" (1996: 185) sería una selección de eventos importantes considerados por encima de otros, a través del dispositivo del "recorte", ya que las vivencias de un "sujeto" no podrían ser recordadas o relatadas en su totalidad. (Kastrup Rehen 2016)

Muchas veces el receptor, ni es el objeto lírico de los textos, tampoco detenta el yo lírico o está elidido como sujeto de la enunciación; diríamos que un himnario respecto a su dueño es una huella sutil de la ruta transitada durante su estudio espiritual y de las instrucciones del sacramento. Así, hasta el último himno que reciba. Este himnario puede cerrar en vida, comenar otro nuevo, o concluye con el desceso de quien lo ha recibido.

Los himnos son el texto sagrado, cáliz del mito fundador, a la vez que la corriente de agua de vida que contiene, donde están inscritas las Tablas de la Ley, los preceptos morales, las instrucciones espirituales, las alabanzas y rogativos. El himno es símbolo performativo y mito fundacional del Santo Daime, en tanto el primero, fuera transmitido por la propia Clara en las primeras visitas iniciáticas (imposible no recordar *Las Visitas de la Reina de Saba* de Miguel Serrano), quien le instó a abrir la boca para entonar "*Deus te salve ó Lua branca.*" cuando Irineo, vaciló al solfear los versos de la primera estrofa. Partiendo de ese evento epifánico y fundacional, se predica del Santo Daime como religión musical.

Ese conocimiento revelado, más ingrátido que la música y la palabra, de naturaleza no humana; idea o vibración que logra mostrarse tomando materialidad prestada cuando pasa como un soplo entre las cuerdas vocales de quienes le cantan para precipitarse en la dimensión de los sentidos como vibración arropada de palabra y sonido. Palabra o Verbo Crístico, universo adocinado como Amor-Sabiduría, este Logos en el que nos movemos y tenemos nuestro ser.

Sonido o música corporizada como danza que se posesiona de los cuerpos que le *aparelham* en la ronda hexagonal, cada cual, pieza de un circuito circular, segmento de un pensamientoailable cuyo único punto de fuga es hacia la propia interioridad o hacia un astral superior, en lo horizontal, solo seguir el paso o salir expulso de la corriente. Encantamiento tautológico en *El Lenguaje de los Ángeles* en fricción de movimiento que devela *La Palabra Perdida*.

El reconocimiento de que se recibe el himno desde otro plano, parece ser parte de una ontología, como experiencia de y en el mundo. Por otra parte, no puede decirse en general que el envío se efectúa por "alguien" posicionado en esos otros planes. Sin embargo, muchas partes de himnos y algunos informes sugieren que los canticos serían realmente obras de seres divinos específicos (fuerzas de la naturaleza, ángeles, santos, príncipes y princesas encantadas o espíritus desencarnados) contenidos en la bebida en la propia bebida y en el plano sagrado, llamado de *astral*. Se cree que el propio Daime y los seres espirituales entregan esos canticos como regalos para los seguidores y los líderes de la religión por un fenómeno que, según los investigadores, se puede pensar en la analogía con la psicografía o clarividencia, de manera que en el ritual todos comulguen con la bebida y canten en unísono. (Kastrup Rehen 2016)

Fue Germano Guilherme seguidor del mestre quien recibió por primera vez y cantó su himno en la doctrina _ informa Cecilia Gomes, ex mujer de Germano Guilherme_ Ese año (1935) se presentó el primer himno cantado en la doctrina.

“Este himno afirmaba más que nunca la creación universal destinada a Irineu Serra, que comenzaba la formación de su mundo, la verbalización de lo sagrado que quería implantar a través de su doctrina. Después de la presentación del himno de Germano Guilherme, Irineu Serra presentaba a la hermandad, veintidós años más tarde, el himno recibido por él en 1912, en el Perú: Luna Blanco. La música y la letra estaban todavía vivas en su memoria, una evidencia divina del poder y el valor la de doctrina a implantarse. "Fue entonces cuando conocimos su himno *Lua Branca*, que había recibido en Perú cuando la Virgen le entrego su misión", dijo Percilia.” (Da Silva C)

Los textos de los himnos daimistas podrían enmarcarse referencialmente en la literatura ascética y mística del Renacimiento Español. Tal como los Frailes Luis de León y el de Granada, en su literatura ascética, aconsejan sobre los caminos y esfuerzos a realizar para la consecución de la perfectibilidad moral; haciendo uso de un estilo sencillo y

expresividad de imágenes de la naturaleza. El verso místico aborda lo inefable del lenguaje para manifestarse ante el encuentro del alma con Dios. Recordemos que para dicho contacto esta debe transitar diversas vías:

_Vía purgativa: mediante la penitencia, rechazo a lo mundano y enfrenta miento consigo mismo.

_Vía iluminativa: el alma goza con la presencia de lo sagrado, iluminada por un saber especial, distinto al mundano.

_Vía unitiva. El alma extasiada se funde con lo inefable. Este es lo que los filosofías Brahmánicas o budistas llaman de Samadhi, un estado de absorción en el cual se trasciende la dicotomía sujeto/objeto, lo conocido/el conocedor.

Los cánticos del Daime se distancian de la poesía mística desarrollada por San Juan de la Cruz y Santa Teresa, al momento que el lenguaje aspira la descripción de esos estados, ya sea metafóricamente o por la alabanza a los iconos religiosos, e intenta superar la incomunicación del lenguaje; el himno es el vehículo portador del núcleo doctrinario.

La literatura y en particular la poesía no dan la posibilidad de ficcionar lo inasequible, al decir de Wolfgang Iser, *“esta promulgación se impulsa por el ímpetu de alcanzar algo más allá de uno mismo— no para trascenderse a uno mismo sino para luego ser disponible a uno mismo.”*

El edénico árbol lingüístico del que la abuela ayahuasca desgaja su pluriversal idioma de ángeles, sin palabras crece desde el centro del círculo amazónico descentrando su circular yagé, centro omnipresente y ubicuo migrando tras los márgenes sobre cada escama de la arcaica anaconda, enredadera trenzada por el conocimiento. De su savia sabia nutre a originarios, mestizos y blancos, evas y adanes, a caínes y abeles.

La ayahuasca ha sido un factor importante, sirviendo de ligazón entre viejas y nuevas prácticas y de inspiración/legitimación a estas últimas. La ayahuasca es así un vehículo de la tradición, pero de una tradición entendida en un sentido técnico y no ideológico, que propicia los cambios y borra sus huellas. (Calavia Sáez 2010)

Se posa sobre todo follaje de lenguas, lenguas que mal sabe nadie su procedencia, pero bien sabemos que nunca lo sabremos porque van de paso del ícaro hacia el mutis; ese ultimátum de silencio, el último virus que occidente les inoculara para ultimarlas. (Por si se hablaba de "eficacia simbólica"...))

Cada lengua que enmudece es otra, una nueva desaparecida, una cultura que perdemos

evaporada en la umbra. Las lenguas se hacen humus en senderos cegados por la selva; cantos y silbidos, las recetas precipitadas (icaradas por las mismas plantas), ya no se escuchan, degolladas por motosierras _"Eso ya no deja!, esa lengua no trabaja, ahora es mejor la lengua estatizada". Si deja, pero para quien se disfraza de los que ya no están; con cuatro plumas en la cabeza, para emborrachar hasta anular al uinka (nuevo inca), violar a su compañera y posar para su selfie por unos dólares más.

Pero la enredadera no discrimina la piel que desenredan los cantos del *beija flor*, las enseñanzas del agua florecen con nuevas lenguas cuando la Rainha da Floresta ordena a Irineo Serra en medio de la selva, en tiempos de la Gran Guerra, abrir su boca y las flores inspiradas por los seres encantados de la floresta amazónica expiraron (icararon) suspirando sus sonos perfumados "*a princesa Soloína, encanta y faze encantar*" y desde entonces no cesan de brotar en cada himno que es recibido bajo a *Árvore Sombreira*.

(Maria Damiao 1910-1943)

Eu sou uma árvore sombreira
Assim como o coqueiro
Eu dou valor a vocês
Valor que nunca ninguém deu

Yo soy un árbol que da sombra
Así como el coquero
Doy valor a ustedes
Valor que nadie dio

Mas não sabem me agradecer
Quanto mais me compreender
Se são alguma coisa
É debaixo do meu poder

Pero no saben agradecerme
Como más me comprendan
Si son alguna cosa
Es bajo de mi poder

CAPÍTULO IV. MUJER SANTO DAIME Y PATRIARCADO

5.0.0.0 La mujer en la amazonía brasileña.

El interés de este capítulo interroga el espacio de la mujer daimista en una sociedad ayahuasquera amazónica. En ese espacio coexisten damistas urbanas que acudieron al llamado de la vida ecológica y comunitaria junto a oriundas de la zona; por lo que este estudio se sitúa en un espacio rural donde convergen mujeres de filiaciones culturales, raciales y conductas sociales, diferentes. La mayoría de las mujeres afincadas en Acre son migrantes o hijas de tales, establecidas desde medio siglo hacia atrás, en su mayoría, esposas o hijas de colonos, sean estos terratenientes, peones o campesinos; fugitivos de la miseria del nordeste brasileño, allegados a ese nascente estado de la república, con la ilusión de progreso; tal como reza la bandera brasileña, blandiendo los ideales decimonónicos del artífice del positivismo, Augusto Comte "*Ordem e Progresso*". Por otro lado, la expansión de la ayahuasca, atrajo un contingente migratorio contemporáneo de

mujer urbana que ha gozado una vida independiente, tanto como su desenvolvimiento cultural y profesional le posibilitara; además, muchas de ellas, extranjeras.

Este somero delineamiento, arroja ciertos indicios socio-culturales, en el cual focalizamos el espacio público-privado e identitario de la mujer, en un contexto geográfico y social, que vale decirlo, fue y aún lo es, de sobrevivencia ardua.

La población del estado de Acre se constituye de emigrantes y descendientes, en general, de escasa educación y precarios recursos; llegados a la zona en busca de horizontes más favorables; portadores de fragmentos culturales híbridos y reproductores de concepciones machistas, como es en general el campesinado, que transcribe los *patrones patronales* _valga la voluntaria paronomasia_ en un intento de sentirse elevados de su propia condición socio-educacional.

Haciéndonos eco de Joan Scott, tal cual cita a la economista Heidi Hartmann, quien insiste “*en la importancia de considerar el patriarcado y el capitalismo como sistemas separados pero que interactúan*”⁸⁰, indagamos de qué forma una comunidad, que pese a extralimitar el realismo costumbrista, para hacer del realismo mágico un componente de su cotidianeidad, verifica o deroga, las prácticas milenarias del patriarcado en el ámbito público y privado, tanto en la esfera sacra como en la mundana.

Nuestra interrogante _si dicho colectivo trasciende los atavismos patriarcales en su conducta social_ gira en torno a una comunidad que tiene como *modus vivendi*, el contacto con lo más numinoso del ser, mediante una disciplinada y codificada expansión de la conciencia, mediante un uso ritual de enteógenos. Desde esta incógnita inicial, surgen consecuentemente otras preguntas: ¿propicia la fe institucionalizada al patriarcado? ¿de que manera contribuye la experiencia extática a disolver las construcciones machistas? ¿Concretamente, en la sociedad daimista, se reproducen prácticas machistas? ¿De qué manera la practica visionaria, propicia la liberación femenina de quienes la practican? ¿El conductismo normativo del adoctrinamiento religioso, liberaliza o ata a la mujer a ciertos paradigmas que la relegan a espacios tributarios de la conveniencia patriarcal? Y en la especificidad de la escritura ¿existe alguna marca de género que la diferencie de los textos masculinos?

⁸⁰ Scott. 1996 Joan W. El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas Marta Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México. 265-302.

La provocación que programan estas preguntas “*requiere el análisis no sólo de la relación entre experiencia masculina y femenina en el pasado, sino también de la conexión entre la historia pasada y la práctica histórica actual. ¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento histórico? Las respuestas dependen del género en tanto que categoría analítica*”.⁸¹

Mi hipótesis, es que la práctica visionaria y religiosa, no libra a sus adeptos de las cristalizaciones y convenciones patriarcales. Apoyo mis observaciones sobre este fenómeno religioso, a la luz de las tesis enunciadas por Scott.

“La causa de las relaciones desiguales entre los sexos son, en definitiva, las relaciones desiguales entre los sexos. Aunque se diga que la desigualdad de la cual la sexualidad es la fuente está englobada en un "sistema completo de relaciones sociales", sigue sin explicarse cómo funciona este sistema”.⁸²

Tradicionalmente la mujer rural en la Amazonía ha estado dedicada a los roles que toda sociedad patriarcal designa, sin mayores variaciones a través del tiempo; cuidados de la casa, los hijos, de enfermos y ancianos; vale decir, precisamente, trabajo no remunerado. Puede incluir el trabajo en alguna huerta familiar para el autoconsumo y la cría de animales. Esta sería la situación de una mujer que compone un núcleo familiar en la que existe la presencia masculina y que aunque ella trabaje, el control de los recursos estará siempre en manos del marido.

Según estadísticas, un grupo minoritario de mujeres solas en las concentraciones más urbanas de Acre, ejerce la prostitución. En los espacios rurales se dedica a las labores y cuidados de la casa, muchas además trabajan comerciando en el mercado productos como harina de mandioca o en la actividad agrícola que ocupa a toda la familia.

“A pesar de la retórica sobre *desarrollo sostenible* y *uso sostenible de los recursos naturales* que se utiliza para hablar de desarrollo rural en la Amazonia, los discursos camuflan la lógica de la economía verde que continúa preocupada con el crecimiento económico y la producción, promoviendo la valoración monetaria de la naturaleza como una variable más en el modelo económico actual, sin plantear una crítica de fondo al propio modelo.”⁸³

Pese a los monocultivos imperantes en las políticas de desarrollo agrario de Brasil, la diversidad de cultivos campesinos e indígenas luchan por una resistencia al modelo y

⁸¹ Scott. Op cit

⁸² Catherine Mackinnon, “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda. Ibid., pp.541, 543.

⁸³ García Rocas, Irene. *Ser campesina en la Amazonia*. Instituto de Sociología y Estudios Campesinos. SEC
<http://revistasoberaniaalimentaria.wordpress.com/2013/02/17/>

nuevos conceptos agroecológicos han brindado a la mujer una independencia, bajo el amparo de La ONG y organizaciones de trabajadores, apoyados por la Universidad de Acre. Los grandes conflictos que la mujer debe enfrentar es la violencia intrafamiliar, parejas alcohólicas, abandono, *“las redes familiares extensas, muy frecuentes en la región, son fundamentales por constituir grupos de apoyo mutuo que trascienden a la familia nuclear, contribuyendo a una cierta independencia de mujeres y hombres con respecto a sus parejas.”*⁸⁴ La posibilidad de comercialización de sus productos, supone una visibilidad y valoración de la mujer, ante la comunidad y ante sí misma. Este avance en la equidad de género no implica un abandono de sus roles tradicionales como dueñas de casa y encargadas de labores no remuneradas. Según declara Irene García Rocas *“Romper con la situación de subordinación del trabajo femenino requiere no solamente de nuevos sistemas de producción y comercialización que puedan tener efectos positivos, como los que vemos en este caso, sino de un cuestionamiento más profundo de las propias relaciones sociales. Para ello es necesario atacar por un lado al machismo, pero también al capitalismo que impone una lógica en la que solo importa aquello que tiene valor monetario”*. Como señala por otro lado Rosi Braidotti, estas modificaciones en los sistemas de producción, están transformando las estructuras sociales y simbólicas tradicionales, los cuales *“conllevan la decadencia de los sistemas socio-simbólicos tradicionales basados en el Estado, la familia y la autoridad masculina”*⁸⁵

Cabe agregar, que en el contexto geopolítico y social, el estado de Acre, es uno de los de mayor concentración de propiedad de la tierra en Brasil, situación que se va extendiendo por toda la Amazonía.

5.1.0.0 Representaciones postmetafísicas del sujeto

No hay fragmentos donde no hay un todo. Martha Rosler

A lo largo de un período temporal que sitúa sus inicios entre finales del Renacimiento e inicios del Barroco; la modernidad, ha construido y deconstruido su identidad, con una compleja red de conocimientos, valores, fenómenos sociales; un conjunto que paradigmáticamente refuta y/o se independiza de la visión y sistema de vida de la Edad Media. Es la transición de un universo metafísico a un universo material, donde la especie participa de las coordenadas. Su principal revolución radica en la instalación de la razón como el fundamento, que permite un proyecto cognitivo frente a la vida. Entre sus ma-

⁸⁴ *Ibid*

⁸⁵ Braidotti, Rossi. 2000. *pág.* 27

nifestaciones, podemos señalar La Reforma Protestante, relacionada con el capitalismo y la revolución científica, otro aspecto antropológico es la expansión colonialista.

Frente al tema de la mujer, diremos que la modernidad “*se caracteriza por las cambiantes condiciones socioeconómicas y discursivas del status de todas las minorías, sobre todo de las mujeres*”⁸⁶, es un momento histórico que necesita integrar, social, económica y políticamente a las mujeres y que debe intervenir e invertir los modelos tradicionales de exclusión, tanto de la mujer, como de otras minorías.

En el plano del discurso, la modernidad marca en occidente la crisis del sistema clásico de representaciones del sujeto, política, epistemológica y éticamente hablando. Las convenciones sobre qué es la subjetividad y lo que implica, ganan un rechazo político desde las minorías que reclaman visibilidad y representación. Frente a la crisis de la modernidad, surgen en la posguerra dos escuelas que abordan su estudio: la alemana, representada por Jürgen Habermas, y la francesa con varias figuras como Foucault, Derrida; Deleuze e Irigaray. Ambas escuelas impactan en la teoría feminista y ambas cuestionan la manida noción de Ilustración con su mito de *la liberación a través de la razón*, a contraluz de una historia contemporánea de totalitarismos, genocidios, colonialismo, capitalismo y las declamaciones de liberación e igualdad del s. XVIII, que tuvieron un resultado opuesto y excluyente frente a dichas buenas intenciones.

Con estos antecedentes Braidotti, no duda en sindicarse a la modernidad como el momento de la decadencia del racionalismo clásico y la visión del sujeto que conlleva y entiende la crisis como apertura y nueva potencialidad para las mujeres, poniéndolas de frente a un momento de reconcebir el vínculo entre identidad, poder y comunidad.

Para el universo de mujeres de nuestro estudio, la pregunta es ¿Cuál sería el precio que hay que pagar por la integración? ¿Qué representaciones de sí mismas opondrán a aquellas ya establecidas?

Junto a los asentamientos migratorios que circularon entre finales del s XIX y mitad del s XX; a partir de los 70, llega a Acre, otro tipo de gente, atraída por el Santo Daime y el carisma de Padrino Sebastián; renunciando o escapando a las complejidades de la urbe, en búsqueda de las bondades de una vida más ecológica y comunitaria, propiciadora de un contacto con estratos profundos de su ser, apelando a una especie de nueva utopía, la cual se adapta a diferentes reglas y propósitos “como una esperanza política

⁸⁶ Braidotti pag 109.

de encontrar un punto para salir del falogocentrismo”⁸⁷, como base de un pensamiento nómada que expresa una subjetividad des-centrada de cualquier eje vinculado al poder y a la violencia, que requiera de mecanismos de exclusión o dominación como práctica, sino todo lo contrario, estableciendo múltiples conexiones

Para un sujeto nómada, la política es un tema de coaliciones, de interconexiones, de identidad transgresora y de naturaleza transitoria, con una cartografía que debe trazarse continuamente, porque es *“opuesta a la fijación y, en consecuencia, también a la apropiación rapaz. El nómada tiene un agudo sentido del territorio, pero no de su posesión”*⁸⁸ no se identifica con una identidad como permanente, ni con límites de nacionalidad o fijación; *“no tiene pasaporte, o tiene demasiados”*⁸⁹, es multicultural, abstracto y a la vez, operativamente real.

Para una mujer o un sujeto nómada en general, los puntos de salida, a grandes rasgos son: el carácter transdisciplinario de su discurso, implica conocimiento y reconocimiento de voces de otras mujeres, libre del canon académico dentro del cual la mayor parte de la mujeres universitarias fueron entrenadas para hablar en el lenguaje del hombre: el falso modo universal convertido en fetiche del humanismo occidental. Otra estrategia que señala Braidotti siguiendo a Derrida, es dejando que voces de otros resuenen en su propia voz, un modo de desplazar al yo como epicentro del pensamiento, sumándolo a un proyecto colectivo que integre formas feministas populares de pensamiento en un discurso que pone en tensión y es crítico frente a las convenciones de “teoría elevada” y “la cultura popular”

5.2.0.0 Teología Feminista

Si hablamos de Teología Feminista, es posible conjeturar ciertas similitudes con la Teología de la Liberación, pero aquella no es un devenir teórico o político de esta, su contexto más significativo lo halla en el enfoque feminista; marcando diferencias con la teología andro y antropocéntrica, consideradas patriarcales y subyacentes en la Teología de la Liberación, inclinada a imágenes masculinas de Dios. Además de la ruptura con un pensamiento institucional, la crítica a la Teoría de la Liberación cruza, por ejemplo, la mirada al pobre _un pobre "sin cuerpo"; el estar recluida a un ideario abstracto, evadida de la realidad, de la corporalidad y del sexo, cuyas búsquedas por la justicia social, no

⁸⁷ Rosi Braidotti pag 73

⁸⁸ *Idem*

⁸⁹ Rosi Braidotti pág 75

incluyeron justicia e igualdad de género; la opresión sociopolítica no era suficiente para pensar la igualdad de género y la realidad de la mujer se mantuvo invisibilizada. Si bien es admitido que la Teología Feminista se inspira en la Teología de la Liberación, dada la diversidad de temas que incluye y su dirección feminista, se aleja, apuntando a "otra lógica", acompaña a la mujer con una estructura de pensamiento que otorga un sentido desde su vida cotidiana con una cosmovisión y una antropología que guardan su lógica, que ve a la mujer como artífice de su vida y de la vida social, incluida su vida religiosa.

El estudio del fenómeno religioso desde la perspectiva feminista aboga por la visibilización de la mujer en la religión, si bien la Biblia contiene ciertos discursos protectores a la mujer, se percibe como un canon de tradiciones judeo-cristianas con una violencia simbólica hacia ella, limitando su actuación; henchida por preconceptos milenarios contra todo lo que tenga que ver con lo femenino, el miedo atávico del patriarcado desplazándose desde la antigüedad, pasando por el Medioevo y la modernidad hasta el presente. Alguno de estos periodos hasta le endosó ser presa o aliada de las *fuerzas del mal*. El receptáculo de esta misoginia, era justamente el cuerpo femenino cuya belleza fue tildada como agente de la destrucción del equilibrio cósmico y de órdenes celestiales.

Rastreamos en un libro apócrifo atribuido por la tradición a Enoc, redactado según se cree entre los siglos III y I AC, cuyas únicas versiones íntegras se conservan en ge'ez, lengua litúrgica de la Iglesia etíope⁹⁰, en uno de sus 49 manuscritos _ el *Libro de los Vigilantes*_ una narrativa de mujeres que copulan con los Grigori, *Vigía* (arameo יִרְיָ ir, plural יִרְיָיִר iyirin, transliterado como: ir; de la raíz de Heb. `Er, "despierto, vigilante"; en Griego: *egrégoroi*; transliteración eslava, *Grigori*, "vigilantes", "los que están despiertos" "guardia"); en el Libro de los Jubileos (también apócrifo, probablemente del siglo II o III a.C) se los menciona como ángeles, hijos de Elohim ('Dioses'), Enoc cuenta hasta 200; enviados por Dios para ser una guía en el comienzo de la humanidad, pero al torcer el propósito de su misión, engendran con las "hijas del hombre" (*banot ha'adam*) los *nephilims*, una raza híbrida de gigantes. Otros comentarios aseguran que estos gigantes ya existían. Para la antropogénesis teosófica, serían restos de una raza muy anterior denominada como Lémur o 3ª Raza raíz, en la que la especie humana alcanza la diferenciación sexual; en la raza anterior (la 2ª) de carácter hermafrodita.(Blavatsky1976)

Los Grigori, enseñaron a los hombres ciencias prohibidas, como la astrología, la adi-

⁹⁰ También existen varias partes en griego, y algún fragmento en latín.

vinación, la magia, la herbolaria, además del arte de la guerra y la fabricación de armas. Es interesante consignar, para ampliar la comprensión del Grigori, que el destacado ocultista y cabalista francés, Eliphas Lévi, en "El gran misterio" (*Le Grand Arcane*, 1868) identifica "*egregoras*" con la tradición de los *Vigilantes*. Para otras Fraternidades esotéricas y ocultistas del s. XIX, la Orden Hermética de la Aurora Dorada y los Rosacruz algo, el concepto de *egregor*, responde a una forma mental creada grupalmente, resultante de una sinergia de pensamientos, propósitos, deseos y emociones.

El mito hace uso de un lenguaje simbólico para entamar una crítica social y edificar sobre la identidad judaica, utilizando la figura de la mujer y su sexualidad de forma degradante. En muchos otros textos judeo-cristianos el cuerpo de la mujer es tatuado por la culpa de los males del mundo, como en el mito de Adán y Eva.

"Teorías y dogmas fueron creados sin tener en cuenta la experiencia de las mujeres ni el daño que el patriarcalismo causó a sus vidas" (Blasi, Marcia 2014: 232)

Las heterodoxias perseguidas desde el Medioevo por la iglesia católica, que en la modernidad estarían representados por sincretismos religiosos como el Santo Daime y el arcaico uso sacramental de enteógenos, horadan los dispositivos de la normatividad de la ortodoxia hegemónica de las religiones abrahámicas. El mismo cristianismo es un palimpsesto que bajo sus iconos y doctrina, subyace gnosticismo, mitraísmo sin contar con las apropiaciones de festividades del paganismo, sobre las cuales la iglesia impuesta, reinscribe y construye a través de la historia su calendario santoral, De igual manera el judaísmo fue adquiriendo elementos de culto de sus lugares de cautiverio, modificando sus arcaicas creencias politeístas, hasta promulgar a un dios tribal, lunar y femenino (Blavatsky.1976) como Dios absoluto, patriarcal y absolutista.

La Teología Feminista instala en el seno de la discusión teológica, el concepto de patriarcalizado, desmonta sus estructuras presentes en todas las religiones, suscita la superación de dualismos y jerarquías patriarcales, la deconstrucción de relaciones estructurales e institucionales de dominación, legitimadas por la religión; pero no restringe su perspectiva solo al campo del fenómeno religioso, lo desplaza, en tanto herramienta de reflexión y categoría analítica de género, a lo político y epistemológico, proponiendo configurar nuevas preguntas e impulsar respuestas nuevas. Para las teólogas feministas, el cuerpo femenino es de central atención crítica, sobre su apropiación religiosa y su sexualidad.

Lenguaje e imagen son blancos de la hermenéutica teológica feminista que no los reconoce como naturales, sino construcciones patriarcales, el lenguaje en las culturas monoteístas es prioritariamente masculina. La figura del Padre se convierte en el principio de la organización y la comprensión del mundo, a Dios se le expresa en género masculino que dificultan introducir elementos simbólicos inclusivos de la diversidad de la vida. La hermenéutica bíblica feminista propone la relectura de los textos sobre los cuales históricamente se ha ejercido una exégesis unilateral, de este modo, deconstruir paradigmas, explicitar relaciones de dominación y sumisiones presentes en el texto mediante la interrogación: "¿a quién interesa o a quién favorece determinada interpretación y determinado punto de vista?" (Roese, 2010). La contribución metodológica a la hermenéutica bíblica feminista se articula con la sospechosa, "la desconfianza y la duda en relación a las afirmaciones tomadas como verdades absolutas en relación a los seres humanos y al mundo"(Gebara, 2007: 33), interpela a los autores e intérpretes de los textos en el curso de los siglos, como directrices y relaciones extraídas.

La hermenéutica teológica feminista está marcada por la crítica a los contenidos tradicionales de la fe: el monoteísmo, la imagen masculina de la divinidad, la figura sumisa y virginal de María, las interpretaciones sexistas de los textos sagrados [...]. Se cuestiona la existencia de una sola "verdad religiosa", contenida en una religión única, salvadora y portadora de redención (Rosado-Nunes, 2001: 84).

Schüssler (2009: 187) propone un "cuadro feminista liberador multidimensional", trazado en perspectivas críticas, éticas, políticas y emancipatorias, partiendo de una hermenéutica textual aplicada en las relaciones que se establecen entre el texto y la vida cotidiana, que permite a las mujeres ser objeto de la interpretación y agentes históricos de cambio. El paradigma nombrado por ella de "retórico-emancipatorio", en el cual ese cuadro liberador se fundamenta, toma sus referentes en una larga historia de luchas político-radicales por la emancipación, investiga cómo la Biblia se utiliza para inculcar convicciones y mentalidades, actitudes de sumisión y de dependencia como obediencia a una voluntad que predispone a la mujer a aceptar e internalizar la violencia y los prejuicios, las maneras cómo los textos bíblicos ejercen influencia y poder en la vida social lugares sociales y contextos religiosos específicos; Al deconstruir la retórica y la política de desigualdad y subordinación inscritos en los textos religiosos, relacionados y reconocidos en una perspectiva que apunta al pasado en que fueron escritos y el presente

en el que son leídos por otros agentes religiosos, la exégesis feminista emancipatoria está en condiciones de elaborar nuevas de identidades religiosas, radicalmente democráticas; dejando fuera de su campo de interés, pruebas dogmáticas, edificación espiritual, hechos científicos o sublimación cultural.

Con ese paradigma, las mujeres se permiten teóricamente un proceso de construcción de sí mismas como sujetos del conocimiento y de la historia

5.3.0.0 Espacios femeninos en el Santo Daime

Vimos los espacios delimitados en cuanto al género, que varones y mujeres ocupan en las acciones litúrgicas en el Santo Daime, hay que agregar que las mujeres, secundadas por músicos, son quienes conducen y llevan la parte musical que es fundamental en el rito, siendo los cánticos un paralelo que funge como los ícaros chamánicos, líneas de fuerza por las que el trance se desliza; vector que sugiere un rumbo a la experiencia visionaria, en momentos que pueda resultar de difícil decodificación. Si bien, salvo muy escasas excepciones, el comando de los grupos está liderado por varones, durante el ritual, es en las mujeres, las “*pushadoras*” (las que *llevan la voz cantante*) en quienes tácitamente recae la conducción, y el varón debe ceder protagonismo.

Dentro de esta comunidad religiosa, visionaria, pareciera que la mujer tiene un espacio en los planos litúrgicos, pero no en los políticos. La mujer no carga, no traslada, ni sirve la bebida sacramental. Tampoco maneja la economía a nivel cúpula dirigente; habría que indagar mediante trabajo de campo, cómo es la situación en la vida particular de cada familia y qué resultados arrojaría una visión feminista de tales vidas privadas. El espacio sacro es distinto al cotidiano, en éste, como después del carnaval, vuelve el rico a su riqueza, el pobre a su pobreza y la mujer retoma sus roles.

"Las mujeres han tenido una historia aparte de la de los hombres; en consecuencia dejemos que las feministas hagan la historia de las mujeres que no tiene por qué interesarnos"; o "la historia de las mujeres tiene que ver con el sexo y con la familia y debería hacerse al margen de la Historia política y económica".⁹¹

Tanto para las mujeres nacidas en Acre, como para aquellas emigrantes, el cruce no pudo ser benéfico sino para ambas. Las mujeres que llegaron en la búsqueda de un aliado espiritual, encontraron en las locales el auxilio y el conocimiento para trabajar con él, además de la sapiencia doctrinaria en el Santo Daime, como en la transmisión de los himnos, cuyo celo textual y musical, es generalmente heredado a mujeres, cuyo canto

⁹¹ Scott Op cit

hemos comprendido, junto al sacramento, constituyen la línea coyuntural del ritual daimístico. Gracias a esas facilitadoras, también accedieron a un conocimiento práctico, vital para esa mudanza y adaptación al difícil hábitat amazónico y el contexto geográfico, social y cultural, al reconocimiento de lo que éste ofrece o dificulta al sistema alimentario y medicinal; a la prevención de lo que pueda atentar a la integridad y salud propia o de sus familias, de formas nuevas de sobrevivencia bajo condiciones muy distintas a las que dejaron en sus urbes. En las oriundas, el flamante contingente migratorio introdujo, tanto como este fuera capaz de absorber y asumir en la cultura occidental de la cual procedían, nuevas conceptualizaciones y preguntas impregnadas de una nueva visión emancipadora, sobre la posición y empoderamiento de la mujer en una perspectiva feminista. La sola presencia de estas mujeres ahí, le esta mostrando a a la mujer de la zona sus posibilidades restringidas, frente a estas otras que son prueban de voluntad y capacidad de libre tránsito por distintos territorios (versus muchas que nunca llegaron hasta la capital estadual), dueñas de sus cuerpos y de poder de efectuar cambios significativos para sus propias vidas. De la sinergia de ambas oleadas poblacionales surge, entre otros emprendimientos colectivos, la producción de sets de gotas florales, terapias de la herbolaria amazónica al modo de Las Flores de Bach, de Los Florales de California o Mapuche.

5.4.0.0 Textos Textiles. Entramados Textuales Femeninos

Desde *Colonia 5000*, la originaria comunidad de Sebastián Mota, de familiares y parroquianos, se sumó juventud urbana, desencajada de los moldes dictatoriales que asolaban Latinoamérica; otros llegaron integrando las distintas pesquisas que especialistas y autoridades brasileñas realizaron sobre la ayahuasca y la comunidad _sociólogos, psicólogos, antropólogos_ domiciliándose por largos períodos junto a Sebastián. Posteriormente, con la fundación de Mapiá la migración permanente o transitoria aumenta exponencialmente respecto al grupo fundador. Locales y afuerinos se unen alrededor del daimé, para realizar el sueño de Sebastián, en términos cristianos, adelantar el reinado del milenio, La Jerusalén Celeste descendida sobre la selva; la realización de una utopía mesiánica y salvífica; donde disminuyan los males del mundo, la guerra, la enfermedad, el hambre, el sojuzgamiento y la voluntad del bien fuera definitorio como *La Tierra Prometida*. Algunos, después de largos períodos, regresaron a sus ciudades, iniciando células urbanas del Santo Daime, de este modo se iniciaba una expansión del despacho del brebaje a las grandes urbes del suereste, para luego traspasar fronteras americanas e

intercontinentales; tal cual lo consignara Irineu y lo responde y ratifica en unos de sus himnos a inicios de los 90s, Monica Giralez en el grupo fundador en Bs. As. de Cielo del Plata, la primera iglesia del Santo Daime fuera de Brasil. (Nótese el cambio idiomático, quizá de los primeros himnos recibido en español):

Agradezco al Santo Daime / Por llegar a la ciudades

Para mostrarnos el brillo / De los mundos celestiales

Para poder mirar desde este panóptico telescopio textual, las escritura de las mujeres que alguna vez pasaron o se quedaron en ese jardín de la subjetividad, a construir con fe y trabajo un pueblo; relizamos esta larga caminata y llegamos a esta última estación con destino literario, que tiene por nombre autorial, el de todas las mujeres ayahuasqueras y sus textiles cantantes recibidos en el cielo del Santo Daime, tal cual los shipibo, reciben sus icaros como diseños coloridos. Para esto expondré un corpus de himnos de mujeres amazonenses del Santo Daime y otras cuatro daimistas no brasileñas, dos argentinas y dos chilena. Los himnos seleccionados preferentemente debían responder a un cruce referencial entre los tópicos del locus amoenus del jardín amazónico y la utópica Jerusalén Celeste.

Monica Giraldez, búfalo de tierra, nació en Avellaneda, como Spinetta y Nestor Perlongher, junto a este acudió a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Periodista, poeta, feminista, astróloga, miembro del Colegio Internacional de Terapeutas, creadora de la Gyneterapia, cuidado holístico de la mujer. Ha realizado dos veces la peregrinación a Mapiá, lo que resultara en dejar Bs As en los 90s y radicarse en Florianapolis, *a ilha da magia*, donde dicta clases en UNIPAZ, una universidad holística y conduce grupos de estudios de tradiciones chamánicas matrifocales.

6- DIOSA DONCELLA

Doncella Divina / Doncella Sagrada / Dulce enamorada / ¡Ven ya, ven ya!
 Princesa del fuego / Princesa del viento / Princesa del tiempo / ¿Adónde estás?
 Soy verano ardiente / Soy luna creciente / Sol de mediodía / Radiante alegría.
 Soy la Shakti pura / del fuego el poder / mi verbo sagrado / es el verbo querer.
 Despierta del sueño / Bella adormecida / ¡Retorna a mi vida! / ¡Hazme brillar!
 Dame tu belleza / tu fuerza y coraje / y en este pasaje / enséñame a amar

Mónica siempre desarrollo una alta sensibilidad musical en su poesía como se muestra en su libro Montaña Sobre Trueno, con un capítulo a La Gota Holandesa y algunos tex-

tos escritos en Chile en 1976, ya en esos años cruzaba océanos enteogénicos embarcada en la palabra, con una lírica propia, contundente y de gran calidad estética. De sus retiros chamánicos en El Valle Sagrado de los Incas, en Amazonas y en Los Andes del Sur, surgen Cantares de la Diosa, un ritual que tiene sus icaros para un viaje del alma por los misterios de ser mujer

20-TELA

Vamos tejiendo / la tela del Destino / yo tejo con usted / usted teje conmigo.
Vamos tejiendo / la tela del Destino / con hilos de amor / con hilos de cariño.
Vamos tejiendo / la tela del Destino / Yo tejo con usted / usted teje conmigo.
Vamos tejiendo / la tela del Destino / El hombre y la mujer / adultos y chiquitos.
Vamos tejiendo / la tela del Destino / Yo tejo con usted / usted teje conmigo.
Vamos tejiendo / la tela del Destino / Yo lo recuerdo a usted / y a todos mis amigos.

Stella, miembro de la primera hora junto a Mónica Giraldez y Jaime Lepé de la primera Igesia daimista fuera de Brasil, Cielo del Plata (1989) grupo mater de Argentina. Ha residido largas temporadas en Mapiá, compartió mucho con la médium Baixinha y su Mesa Branca. Sus himnos dan cuenta del sincretismo con entidades del panteón afro.

22. Minha MAe Oxum (aTuli)

Minha Mae é Mamae Oxum / Ela me da o poder
 De alcançar todas estrelas / ajudar a quem me pedir
 Minha mae é Mamae Oxum / Ela vem me amstrar
 Que sou filha da Virgem Mae / Ela me ensina a curar

Josefina Echeverría miembro en los 80 de la comunidad de Ceu do Mauá, dirigida por Alex Polari, después se traslada con sus dos hijos a vivir a Mapiá, allí recibe la mayor parte de su himnario. A fin de los 90s vuelve a Chile, se reúne con este escriba y otros fardados para dar un cariz más concreto al fluctuante punto de Chile y transformarlo en iglesia oficial, lo que significa un ámbito material e intangible, un cuerpo de miembros para cubrir los disímiles puestos de acción, necesarios para poder sostener estas ceremonias dentro un vasto calendario anual de Trabajos Oficiales del Santo Daime, en los que se cantan los Hinarios de figuras señeras de la doctrina, algunos constan de más de 200 himnos, vale decir se canta y baila durante 14 horas. Fue de las tempranas comandantes femeninas de iglesias, lo que ejerció durante 15 años. En este himno capta un segundo eterno de perfecta unidad metafísica y armonía con espacio temporal, manifestada como expansión y beatitud, para los hindúes un samadhi.

15. BEIJA-FLOR⁹²

Andando voy / bien feliz por la floresta

⁹² Esp. colibrí

Veo los pajaros de fiesta / oigo ronronear al Beija-Flor
 El Beija-Flor voló voló / en mi corazón se poso
 Qué alegría, qué primor / Ver el rostro del amor
 Yo siento así / como todo es tan perfecto/
 Donde mi Padre puso su mano / Es para sus hijos andar derecho
 Si se encuentra en la verdad / Nuestra luz más brilla
 Nuestro ser se ennoblece / En el amor de la Mama Divina
 El amor de Dios / El enseña todo el día
 En la belleza de su vuelo / La sencillez y la alegría
 Vamos a alabar a nuestro Señor / Padre de toda naturaleza
 Y nuestra Madre Soberana / Que se refleja en la belleza

Mirta Viveros, chilena, después de 1973 ha vivido en Bs As y Caracas. En una vuelta a Chile en el 2000 conoce el Santo Daime. Dirige el grupo Cèu do Saint Germain en Caracas. En este himno, el Yo Soy a manera de mantram decreta una triple auto-afirmación en la fuerza de los himnos; respondiendo a una naturaleza simbólica común con el icaro, para transitar el viaje por lo ilusorio, concepto con referentes en el gnosticismo que ve en la creación demiurgica, un telón de engaño tal como alegoriza el hinduismo en la diosa Maya, que con la vida universal, entreteje su velo de ilusión

4. EU SOU_(Valsa) (a Josefina Echeverria)

Eu Sou, Eu Sou, Eu Sou / a firmeza do meu coração /
 A paz e amor me dominan / neste mundo de pura ilusão.
 Eu peço a meu Senhor / que me de força e coragem /
 Que os hinos desta doutrina / me preparan para esta viagem.
 Caminhando vou bem baixinho / segurando meu valor /
 Que os hinos me entregan / a força superior.

5. CAMINHO DA LUZ. (Marcha)

Meu padrinho Sebastião / vossa alma e pura luz / ela e quen nos guia / ao caminho de Jesus
 Neste final dos tempos / precisamos conhecer / o que o Daime nos ensina / seu caminho e seu poder.
 Vossa estrela nos alumia / como o perfume do amor / cantando pela floresta / saudando ao beija flor.

“Uma irmã desvalida”

Dentro del abanico de Himnarios Oficiales, en una línea temporal de producción, iniciada con el primer himno de “*O Cruzeiro*”, recibido por Mestre Irineu, en momentos de su iniciación, le siguen otros pertenecientes a los discípulos de primera hora, llamados como “*compañeros del Mestre*”, entre los que encontramos a María Damian, una mujer analfabeta, que muy joven quedó viuda, al frente de la mantención de siete hijos (uno adoptivo), fallecida en 1949 con 32 años.

De su himnario “*Mensageiro*” llaman la atención un par de frases que dicen “*Eu vivo nesta irmandade / como uma irmã desvalida*”⁹³ Según comentaristas historiográficos del Santo Daime, esta frase de María Damián, no implica un estado de indefensión o subordinación, sino que indica la admisión de su circunstancia de entrega a Dios, a espera de salvación. No insistiremos en la cualidad hermenéutica, ni a favor o en contra de esta afirmación, ya que cualquiera de estas puede ser, o parecer factible o convincente con una buena argumentación. Quizá el caso de María Damián ilustra que la mujer no es tan débil, sino al revés, que ese rumor malediciente, arrastrándose milenario tras su sombra como lepra, se deshace frente a la realidad de un ser tan potente, hasta capaz de manifestar la vida.

49. Despedida

A tua casinha está pronta / Caminhos abertos
 Jardim de flores / A ti, te oferecem
 Jesus Cristo Salvador / E a Rainha da Floresta
 Se Vós ver que eu mereço / Recebo Oh! Mãe Honesta

Nas minhas ouças escutei / Um grande festejo
 Os meus irmãos chegando / E meu corpo se liquidando

Corrigi o meu pensamento / Pedi perdão a meu Pai
 Para eu poder seguir / A minha feliz viagem

O Mestre que me ensina / Vós é a minha guia
 Vós me entrega ao Divino / E à Sempre Virgem Maria

Madrina Rita Gregorio. Nace en Río Grande do Norte en 1925, contrae matrimonio con Padrino Sebastián a final de los 40. Madre de dos grandes líderes del Santo Daime, Alfredo, quien sucede a su padre en el comando de la línea Cefluris, y Valdete, además de Maria das Neves, Isabel, Nonata e Ze Mota. Luego de la sanación recibida por Sebastián de Mestre Irineu, comienza a frecuentar sus trabajos en 1965. Vimos anteriormente su himno *Eu Vivo na Floresta*; en este, muestra un pase de la voz lírica en un diálogo de solicitud y respuesta.

3. Meu Mestre me cure

Meu Mestre me cure / meu Mestre me olhe/
 Meu Mestre me ensine / Me dê a Santa Glória
 Eu peço a meu Mestre / Com fé de alcançar
 Meu Mestre me leve / Ao reino celestial

⁹³ Yo vivo en esta hermandad / como una hermana desvalida. (Himno *O Globo*)

Filha te corrijas / Para ser perdoada
 E venha que Eu te levo / Ao reino celestial
 Meu Mestre na frente / Eu vou acompanhar
 Com fé em meu Mestre / Eu tenho que alcançar

De *Baixinha* (diminutivo de baja), nacida en 1936, en el noroeste del Estado de Rio de Janeiro. Médiun de dilatada trayectoria en las religiones afro y quien incorpora el Umbandaime (Umbanda con daime)

9. Pisa Macio

Estou chegando /Com meu chicote na mão /Só vou executar /Com ordem de São João
 Pisa macio /Anda bem devagarinho /Que essa casa tem dono /E quem toma conta sou eu
 Toma cuidado /Deixa de falar do outro /Quem toma conta, dá conta /Do rebanho de São João
 São sete cruces / Sete portas, sete chaves, /Sete dias de perdão /Se não prestar atenção
 Vai dormir na escuridão/Quem esta falando sou eu/Sou o dono da vontade/Sou o filho do poder
 Quem vos fala sou eu /Sou o porteiro da Nova Jerusalém /Do Padrinho Sebastião
 Dou viva ao Sol /Viva a Lua e viva a Terra /Viva a força da Floresta/Eu também vim nesta festa

Agrega un nuevo personaje a la mitografía de San Juan, portero de la Nova Jerusalém, el sujeto del enunciado anuncia su presencia; no esta elidido, ni es discreto, habla en primera persona, se presenta como disciplinador, ejecutor de un castigo correctivo, pero a su vez también dice obedecer a un orden superior, En la segunda estrofa aconseja, en la tercera advierte sobre las relaciones de poder en el entorno y de al que ejerza algún poder sobre los hechos, deberá rendir cuenta. A medida que se extiende su relato, se define detentando sendos poderes. Quien podría ser ese portero? San Juan/Padrinho Sebastiao? ¿Jesucristo en persona sería ese portero? Tampoco alude a la receptora del himno. El hablante es el mismo Daime, *La Purga*, quien abre o cierra la puerta.

Los Himnos son considerados casi textos sagrados, al decir de algunos, constituyen el Tercer Evangelio, a partir de una pretendida autoridad divina (*trans*, o al menos, *impersonal*). Para certificar tal categoría, se prescribe la metodología de la sospecha, el tamiz acucioso de una serie de ordalías que lo confirmen o desechen. La misma técnica nos propone Schüssler: “*la hermenéutica de la sospechosa analiza críticamente las estrategias dominantes de la producción de sentido*”, agrega “*Ayuda a investigar cómo estas diferentes expresiones de autoidentidad e identidad grupal operan tanto en el proceso de la interpretación como en el proceso de la formación de un texto*”, “*También permite examinar cómo actuamos en situaciones específicas como personas individuales, como negociamos nuestra experiencia vivida y cómo accedemos a un sabercultural como,*

por ejemplo, la Biblia para construir expresiones individuales de nuestro Yo dentro de categorías socialmente definidas.” Con una clara visión en términos y valores feministas *"Evalúa en qué medida un texto codifica y refuerza estructuras de opresión y en qué medida elabora valores y visiones que propician la liberación"*. Consignamos esta interrogante clave para ambos géneros que reciben himnos, pero mucho más significativa aún para la mujer: *"La pregunta clave de esta hermenéutica es: ¿qué hace el texto, el discurso, la tradición, a aquellas personas que a él someten su mundo de visiones y valores?"* (Schüssler. 2009)

CONCLUSIONES

Después de todo este camino gnoseológico recorrido, pavimentado de tantas disciplinas sociales de las que soy apenas un admirador, de haberme, como se dice en el Daime, “*atuado*”⁹⁴ de antropólogo, siendo apenas un remendero de letras, pero para conocer el substrato de las narrativas líricas de la selva y sus secretos, me tuve que *atuar* de Indiana Jones; cruzar pantanos buscando el hilo de mi textil de palabras, que aún para cualquier tesista en su propia disciplina, se torna laberíntica en varios de sus trechos estrechos. Me infiltré entonces, como huella tímida por el jardín de los senderos que se bifurcan en recodos ciegos o que comparecen difuminados en el vacío; superando la malaria y la fiebre de la que adolece el calor. Hay que avanzar de todos modos, de ojos cerrados y como único paso posible, lanzarse al salto cuántico de la otredad. Desde la taxonomía sociológica del chamán como sujeto intercultural, pasamos al duro diagnóstico sobre su salud mental con el eurocéntrico etnopsicoanálisis de Devereux, coincidiendo retrogradativamente con las rudimentarias interpretaciones que formalizara la escuela rusa durante el siglo XIX y curiosamente, con la esotérica observación del tradicionalista René Guénon. Nos asomamos al fin del siglo, expuesto a la deconstrucción como falsa categoría antropológica, tal cual esta disciplina lo entendió a lo largo del siglo XX, según investigaciones no de un antropólogo, sino de un historiador, Mircea Eliade.

A este caleidoscopio se sumaron las fabulaciones sobre el chamán Juan Matus que irrumpen la despeinada psicodelia de los 60s; un poco antes los beat, tras el gurú de los psicotrópicos. Analizamos comparativamente los contenidos simbólicos que adhieren a los pasajes y tecnologías de su estudio fino, diseccionando de todo romanticismo las causas y manifestaciones del trance chamánico y sus tecnologías de impresión de información no lineal en estados alterados, valiéndonos de una mirada neurológica de avanzada sobre los fenómenos de la conciencia y sus niveles, mediante La Teoría de Información Psicodélica; que descubrí cuando ya cerraba mi tesis y que me hubiera gustado elaborar mejor, no obstante fuera arduo traducir diccionarios en mano, profusión de términos y tecnicismos médicos. Creo que valió el esfuerzo, pues es una información tan fresca como interesante; provee al estudio del chamanismo y la psiquedelia, de nuevas

⁹⁴ *Atuarse* (actuar) en una sesión de daime es un momento de catarsis en el cual un individuo imposita un personaje que no es él mismo, situación que en el Daime se explica como incorporaciones mediúmnicas, pero ya de demasados temas nos hicimos cargo acá y este tema de la *atuação*, es tema para otro estudio exhaustivo..

herramientas hermenéuticas para comprender el fenómeno, más allá de consideraciones místicas y sobrenaturales o antropológicas y psiquiátricas. Aprendimos tantas cosas que al inicio ni se adivinaban, como que: “el chamanismo actual, orientado hacia la cura, rompe radicalmente con el chamanismo que se practicaba no hace más de veinte o treinta años, y que estaba orientado esencialmente hacia la guerra y la venganza; el chamanismo actual se dedica a la curación de enfermedades "que antes no existían", o sea de enfermedades de la era blanca: malaria, cólera o tuberculosis”... “La antigua medicina nawa, según informantes Yaminawa y Yawanawa, parece haber sido en gran medida y de modo explícito una medicina "preventiva". Porque para a la cosmovisión chamánica no hay una única realidad, la material, sino una diversidad de realidades; de esas regiones desconocidas el Icaro se desgaja; palabra mágica que opera con la magia de la palabra. Nos sumergimos en fuentes folclóricas y estudios tradicionales del esoterismo oriental sobre la palabra, para interrogar la lengua conque las plantas revelan los secretos de la enfermedad y su cura, indagando manuscritos de sabios andalusíes del año mil sobre el idioma adámico, el lenguaje ritmado de los ángeles; el gran estudio de la Cábala en la metafísica del lenguaje y sus elementos fundamentales, las letras del alfabeto hebreo; energías que articulan de potencias a las letras que a la vez son números. El cosmos es un libro donde está escrito el Nombre Divino, que cifra en sus infinitas configuraciones toda la creación, mediante estos signos “todo puede ser medido, pesado, y contado, y por lo tanto ser descrito de esa manera” (González y Valls 2006). Recobrar la palabra perdida, es lo mismo que comprender las enseñanzas de las plantas, metáfora angélica de su contacto, es decir, un estado de conciencia superior en el cual se percibe conocimiento directo, al desaparecer o fundirse observador y observado; para entender aquella voz precolombina de la ayahuasca, el icaro_ bisturí del curandero andino-amazónico. Icaro como entidad simbólica del mito que él mismo entraña, agente catalizador de su ritualidad, que actualiza al mito en tanto tal; hipostasiado de médium o hierofante, manifiesto como epifanía vocal, vía por la cual tiende un puente de sonido; prestando voz a su letra viste al mito de un vehículo tangible, situando su preñez de narrativas en terrenos de intervalidación semántica el icaro resuena en los bordes del logocentrismo lingüístico, el que apenas describe su epidermis fenoménica sin conseguir jamás descascar su naturaleza profunda, el misterio de la condición aurática del cántico en sesión ayahuasquera.

Avanzamos en el tiempo y conocimos al negro Irineo Serra, descendiente de esclavos, desplazado por su pobreza desde el árido nordeste hasta los parajes esmeralda, en el medio de la selva amazónica cuando Acre aún carecía de frontera y bandera; allí recibió a la luz de la ayahuasca, por manos de la Rainha da Floresta _ un sincretismo de la Virgen de la Concepción_ el sacramento curador; un cáliz de enseñanzas expresadas en himnos. Diseccionamos estas versiones modernistas del icaro, como actos de habla, buscando develar al sujeto de la enunciación, sujeto que solo existe en tanto el enunciado, en el cual el yo se vuelve inestable, porque yo es un signo vacío, un pseudosigno, un deíctico cuya efímera sustancia se traga el silencio; auscultamos además que tras su enunciado hablan voces distintas, para finalmente en esta instancia particular de enunciación musicalizada, apercibirnos que a dichos enunciados _los himnos_ ese yo mutante y trópico, apenas los transcribe bajo un mecanismo simil al de la Teoría de la Recepción, pero con vasos comunicantes interdimensionales y de emisor ubicuo

Junto a las enseñanzas de Mestre Irineu y la tenacidad de su liderazgo _entre tantas otras cualidades y saberes que poseía el analfabeto discípulo, Sebastián Mota (un personaje casi fantasmático, de alguna película de Herzog intermedia entre Fitzcarraldo y Aguirre la ira de Dios), en un claro de la espesa amazonia, juntos erigieron a punta de visiones y consecuencia, su utopía: “*Das virtudes que eu cheguei / canto ensinos vem comigo / O poder que Deus me dá / Para este mundo eu doutrinar / Doutrinar o mundo inteiro / Para todos aprender...*” Después de más de 30 años, el tópico utópico de Ceudo Mapiá es un topos en el mapa y no un tropo mental, fuerte sigue creciendo en habitantes y saberes. Locus amoenus, nostalgia de donde nunca se estuvo, de lo que jamás se poseyó. La topografía exuberante del Jardín Amazónico, más que enfrentarnos al topoi de quien lucha, domina y posee a la naturaleza o es vencido por ella, nos lleva al imperio sumergido en la cámara recóndita. Retratada por el relato mundonovista latinoamericano de Quiroga y Rivera como protagonista feroz, amazona indómita, Hécate infernal, la Kali devoradora; selva maléfica que al candil astral de la ayahuasca, los himnos (ecos en el devenir de los soplos e interjecciones mágicas de los icaros) nos la desnudan como locus de la epifanía; el jardín de la Rainha, la que da a luz la luz. Psychotria Viridis o Rainha da Floresta, Natura Pandemos y Sophia Urania, vestidos mayávicos de madre cósmica al fin, cetro de todo el poder, llena de gracia de los misterios, que virgen y grávida pare al *adam kadmon*, gran chamán custodio del lenguaje de plantas y ánge-

les; diosa que le muestra su sonrisa de luna creciente y unta su talón en el Estigia amazónico, y por la noche lo recuesta sobre brazas al rojo vivo, bajo el fuego azul de las estrellas, para desnudarlo de sus carnes. La que le instruye como separar la avena del cornezuelo triptamínico o a discernir la hiedra del cipó, la que con teúrgia restauradora lo alinea a la visión colectiva de la utopía descendiendo como novia ataviada sobre el misterio arcaico entre Akhaim y Akakor del Amazonas sinfín, ella, la misma que le nombra tras la puerta de Aramu Murú, la guardiana de los senderos vegetales como cajas chinas o matrioshkas de correspondencias supracelestes, en oposición a los celestes y lugares celestes opuestos a los terrestres, tópos de un tropo utópico, tópico indecible, médium transido de trances en tránsito a la Edad de Oro, vía una poesía poseída de excitación metafísica, cuya exaltación le eyecta del plano sublunar hacia lo numinoso de las elípticas galácticas del jardín amazónico, almácigo del último sol, locus amoenus perdido y recobrado, la primorosa arcadia coreografiada de místicos inicios perpetuos.

Metonimia de la Jerusalén Celeste, metáfora de esmeraldas ardiendo que reclama una epísteme de conocimiento oculto -que no ocultista. Mímesis de la visión del evangelista y su escatología apocalíptica, desplazada de la imaginación de la escritura a la voz perfo"mántica" del verbo ser, invocado y precipitado como premio de valor a la ascesis del pueblo de Juramidam, ascendiendo el flamígero árbol de los tres mundos, plantado en la pupila del ojo del mandala edénico, desplazado de la inamovible mortalidad por las volutas de la vid de las almas sincréticas, ríos de agua viva, el mismo vino que Jesús dio a tomar a sus apóstoles para nunca faltarles el brillo flor de luz del maestro curador (tal dice un himno), el soma y la ambrosía en la misma copa, el profesor de profesores, la unión del Divino Pai Eterno e a Rainha Soberana, el licor del yin/yang, la llave de la soberanía, el cáliz de la inmortalidad, la tierra prometida. El Santo Daime.

Respecto a la supervivencia oral de icaros ancestrales propiamente tales, concluyo que sólo es rastreable entre alguna tribus nómada del territorio brasileño sin contacto con occidente o en el Alto Putumayo. Nada surge desde la nada, el lenguaje mismo se ha creado como una gran malla intratextual en una cadena y/o palimpsesto de lenguas y dialectos que nunca se rompen del todo. Bajo el uso particular de la lengua, hay un cableado de cognados y lexemas, conteniendo sedimentos, residuos, prestamos, apropiaciones; desarrollos que se transpolan a los procesos culturales. Es imposible afirmar taxativamente si los icaros nativos corresponden a alguna matriz con la cual los curan-

deros actuales sigan desarrollando los cantos de poder. Como observa Calavia: *“Es necesario revisar la clasificación de esos conocimientos como “tradicionales” y a la profundidad histórica que cabe atribuir a esta tradición.” ... “La heterogeneidad interna de los grupos amazónicos redundan en heterogeneidad de la elaboración y transmisión de ese conocimiento”*, los chamanismos tienen sus mutaciones históricas, el impacto cultural occidental no es inocuo, además acusan períodos de alternancia en la actividad, fluctúan de vigencia a estado latente, *“reaparecer después de un lapso más o menos largo (y en ese caso cabe preguntarse por las transformaciones que ese lapso favorece) o puede, en fin, ser sacrificado en aras de una nueva identidad”*. (Calavia 2010)

Los mestizados y posteriores emigrantes invaden el ámbito cultural, cargan la semilla transgénica de occidente, pero estos son occidentales marginales, permeables a la hibridación que naturalmente les provoca la arcana Amazonas. Pero todos son huincas, nuevos incas y cada vez más letales esclavos a sueldo del neoliberalismo depredador de blancos y amarillos, hasta el propio aborígen busca hablar la lengua del trabajo y no la propia que ya no deja nada, el hábitat que esa lengua nombraba está desapareciendo con ella y de acá a pocos años el Amazonas será un gran parque industrial, porque lo que es la industria del turismo chamánico está instalada hace rato.

En la constitución de los icaros e himnos tenemos 3 variables: la creación vernácula, la mestiza y la creada por un contingente migratorio heterogéneo, occidentalizada y visibilizada como sincretismo musical y textual con el Santo Daime (ya hemos visto los ritmos europeos que se suman y la temática de las letras suele apelar a alabanzas de iconografía cristiana. Icaro e himno tienen el mismo propósito, impulsar la expansión de la conciencia y modular los bolsones de información no lineal. Ambos en la conciencia modificada, ayudan a metabolizar las visiones, remueven contenidos subjetivos en diferentes niveles, guían en el trabajo de autoexploración, al mismo tiempo que son un cable a tierra; comparten la capacidad intrínseca de poder engendrar una cantidad infinita de otros nuevos; aprendimos que no responden a una creación-creada, porque además de ser recepcionados (soplados o icarados) son una creación-creadora, abierta, dinámica y coyuntural. El icaro rompe con la unicidad del texto, detrás de las palabras y su melodía, se esconden potencialmente otros cantos virtuales y posibles, azuzando la alteridad latente escondida en el lenguaje. En el icaro pareciera no haber Yo o este al menos pareciera no importar y difuminarse junto al sistema lingüístico, sin embargo tiene la

carga de una impronta muy personal y es de uso privado. En el himno daimista, en el cual se especula y anatemiza con su autoría y la pertenencia, estos son ofrecidos y son de ejecución colectiva, todos hacen suyas esas narrativas, se *atúan* como dueños de la enunciación y de sujeto del enunciado. Resulta interesante notar que ese sujeto del enunciado (el himno) al ser cantado por todos, se actualiza en cada uno como sujeto de la enunciación en primera persona; un acto de habla que transita por la amplia gama de su propia clasificación; acto compromisorio, declarativo, expresivo, acto de habla *autoafirmativo*, performativo, que cumplen con los criterios de autenticidad y contexto (Austin 1955). Enmascarado en su acto de enunciación, desplazado como el operario en la cadena de montaje del significante; el sujeto no está en sus enunciados, no está en lo que dice, sino en su decir, es el sujeto de la enunciación, performador de una cadena significativa en la cual se representa (se *atúa*) para verse como otro a sí mismo. Yo soy ese yo. *“El donante divino puede presentarse básicamente de dos formas en las letras de los himnos mediante el uso de la primera persona del singular, cuando la propia entidad sobrenatural parece hablar o cuando su identidad es citada por el yo, que parece ser el del receptor, describiendo.”* (Kastrup Rehen 2007) Interesante es como el himno de alguna manera recupera el tópico del manuscrito encontrado, endosa la responsabilidad del discurso a la otredad, pero al actualizarlo al cantar, el Otro es yo.

El icaro representa la continua evolución de las instituciones y tradiciones culturales y sociales nativas, el icaro mestizo resulta de un proceso de adaptación cuya finalidad es mantener las “condiciones necesarias de existencia”, la estructura cultural de la sociedad, la lengua que lo acoge, los saberes de la medicina tradicional y los secretos de la farmacopea amazónica; en síntesis, lo que configura identidad en cada comunidad que subsiste en aquel bioma en alerta roja.

Concluimos, respecto a nuestra hipótesis que el himno no es una continuidad lineal y sincrónica del icaro, pero sí es una consecuencia cultural y espiritual. El hablar de espiritual, refiere a las cualidades que ambos despliegan tanto como instrumentos terapéuticos como a su efectividad simbólica y sonora en los trances de la ayahuasca. Ambos son expresiones culturales de esta. Tal como el signo lingüístico es una entidad psíquica que combina al concepto y a la imagen acústica (letra y música). La imagen acústica en el caso del himno, no sólo es la materialidad del sonido, también su huella psíquica. El icaro y el himno aún siendo ambos prácticas del lenguaje, este último, se aleja neces-

riamente de la huella de la oralidad; al tener como soporte la escritura, necesita para su ejecución de la vista y el oído, además de la voz. En este sentido, podría decirse que el icaro persiste fantasmáticamente, implícito en el himno como matriz genésica hecha posible por la experiencia visionario-poética. El himno y su escritura, es una necesidad de espesor, de atrapar la urgencia de lo fugaz e irrepetible cuando la voz de la vivencia se deshilvana, la escritura es casi el temblor necesario, su testigo ocular. Tal como decía Lezama Lima, si la poesía es aquel caracol nocturno, lo que de él persiste en el poema es su rastro de baba. El himno es la huella de la voz del icaro que se manifiesta en la intensidad mágica o terapéutica del hecho de la poesía, eco más o menos distante (distancia objetiva y subjetiva a la vez) de aquel suceso que está ocurriendo en este mismo instante bajo algún ignoto follaje del Amazonas; será así mientras *o Jardim da Rainha da Floresta*, el que provee de oxígeno a Gea, no sea derribado juntos con sus etnias, lenguas, biodiversidad y misterios.

Respondiendo a nuestras preguntas de estudios de género, a la luz de la hermenéutica la Teología Feminista, comprobamos que pese a que “*las mujeres son las más fieles seguidoras de los preceptos religiosos, las mejores educadoras en las diferentes fes y las que, por paradójico que parezca, mejor reproducen la estructura patriarcal de las religiones*”. Sean clérigos, imames, rabinos, lamas, gurús, pastores “*Las religiones han ejercido todo tipo de violencia contra las mujeres: física, psicológica, religiosa y simbólica*” (Tamayo 2013) Desoyendo voces de teólogos, sacerdotes y monjas, el alto magisterio eclesiástico (más el católico que el evangélico) apoya en argumentos teológico-bíblicos e históricos su negativa al acceso de la mujer al ministerio sacerdotal, alegando que Cristo no convocó mujeres al grupo de apóstoles; exclusión que la Iglesia ha mantenido, no ordenando sacerdotes a las mujeres a lo largo de veinte siglos de historia del catolicismo práctica interpretada como voluntad explícita de Cristo de conferir sólo a los varones, el triple poder sacerdotal de enseñar, santificar y gobernar. Sólo ellos, por su semejanza de sexo con Cristo, pueden representarlo y hacerlo presente en la eucaristía. En las cartas apostólicas de Juan Pablo II *Mulieris dignitatem* (agosto de 1988) y *Ordinatio sacerdotalis*, Sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres; esta última declaración sella taxativamente el anatema, cerrando todas las puertas a cualquier cambio en el futuro: 'Declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno facultad de conferir la ordenación

sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia' (Tamayo202)

En el Santo Daime hay varias mujeres que comandan iglesias, como ha sido el caso de las dos chilenas incluídas en el corpus de himnos, Mirta Viveros en Venezuela y Josefina Echeverría en Chile. Por ser el Santo Daime, un sincretismo, *per se*, tensiona los autos (en su acepción dramáticas y jurídica) tradicionalistas de la fe; si bien existe la figura patriarcal de Dios Padre, convive el monoteísmo con el panteísmo y el politeísmo. Por ello el Santo Daime, aparte de herramienta de sanación y gnosis chamanista, es una alternativa para la mujer que busca nuevas preguntas y terrenos en lo religioso o espiritual. En un ambiente de emergencia como es el hábitat amazónico, la mujer ha ido desarrollando un sentido de identidad no basada en lo fijo sino en lo contingente; lo que sumado a la nomadía mental que le provee su relación con la ayahuasca, le permite cruzar fronteras, parafraseando a Deleuze, independiente de la estación por la que transita su viaje. Debo admitir que mi investigación venía persignada con un preconceito feminista, tal lo evidencian las preguntas investigativas; al finalizarla observo que la doctrina daimista, no fomenta ningún tipo de vista que menoscabe a la mujer; al contrario, esta es respetada y tienes espacios propios⁹⁵, como el del canto *_eje central del ritual_* manipula la *Rainha*, la hoja, el componente yin en la elaboración del enteógeno. Se pudo establecer que la recepción de himnos (que no solo componen alabanzas, sino constituyen un vehículo pedagógico y doctrinario) no son privativos de raza, sexo, nacionalidad o género; el centro es libre y la gracia toca a quien menos pensado, a él o a la, que ni trazas de genio musical o de poeta tuvo antes jamás. La segregación de sexos en el patrón ritual, propicia que en cada mujer resuenen otras voces, produciendo un ágora de feminismo popular, un discurso colectivo que tensiona ciertas convenciones y/o, avala otras. Esto no excluye que en la dimensión privada, aflore algo entre el ser y el querer ser o al menos parecer, y los hombres expresen machismo o actúen performateados por el patriar-

⁹⁵ El ritual del Santo Daime conlleva una distinción sexual; son segregadas espacialmente la energía femenina de la masculina, en su diseño y distribución del salón cewmonial, las mujeres ocupan un lugar y los hombres las enfrentan con la mesa-altar de por medio. En el espacio simbólico y en la actividad doctrinaria, la mujer posee el espacio para desarrollar características propia, así como su rol dentro del ritual. No se reproducen determinismos biológicos y en la última década, comienza la superación del paradigmático binomio sexual como únicamente válido y complementario.

cado _el cual sufrimos todos, sin distinción de género⁹⁶_ y la mujer se muestre más sumisa y dependiente, más visiblemente en los estratos socio-económicos más bajos.

El desafío identitario que se pone en juego para cualquier mujer del s. XXI, además daimista, es conciliar la impronta patriarcal, de identidades estables, metafísicamente fijadas; con un movimiento alternativo (en este caso propiciado por la ingesta de la ayahuasca, sumado a ciertas ideas, por incipientes que estas sean, de emancipación femenina) que edifique una alteridad cimentando nuevas formas de interrelación, frente a las atávicas prefiguraciones de sí misma, aquellas representaciones internalizadas por el legado de los mandatos de género, subyacentes en la cultura en general y en particular, en el movimiento sincrético que las convoca y que hunde gran parte de sus raíces en referentes religiosos judeo-cristianos; con una feligresía originaria de un estrato poblacional fundamentalmente laborista rural.

Esta identidad nueva, tendrá que activar cambios socio-simbólicos, discontinuadores radicalmente, de cualquier apego a un patrón falogocéntrico que le precedan; desapegarse de la ilusión de unidad de aquellos fragmentos cohesionados por patrones culturales o dependencia económica, a funciones y actos codificados culturalmente, aceptables, normales; en suma, normativos; manteniendo su propia subjetividad crítica y nómada, desarticulando sedentarismos de la conciencia. Esa nomadía no implica un desplazamiento físico o ideológico compulsivo, sino como dice Deleuze *“la clave de ser nómada intelectualmente tiene que ver con el acto de cruzar fronteras, de ir independiente del destino de su viaje”*. La conciencia nómada que combina rasgos percibidos como opuestos, pero posee un sentido de identidad no basada en lo fijo sino en lo contingente, debe ser una forma de resistencia política a las visiones hegemónicas y excluyentes de la subjetividad; para reconcebit al sujeto, sin oposiciones dualistas, vinculando al cuerpo y mente en una serie de transiciones intransitivas; lo cual se hace válido como necesario, para todo género. *“La contracara de la violencia intrínseca del machismo podría ser sumergirse en la metáfora mítica, religiosa del trance y su posterior decodificación valórica que*

96 Hay un proceso endógeno de violencia hacia sí mismo que pocas veces se puede visibilizar pero que constituye en una instancia fundamental para aportar en el desarme del patriarcado. La subjetividad y la violencia en sujetos masculinos es una relación entre la dimensión micro y macro, y en la cual la dimensión de la vida emocional sí tiene directa relación con el modo en que estructuralmente se nos moldea, casi independientemente de nuestra clase, generación y etnia. Se evidencia una dimensión transcultural masculina hegemónica que ha comenzado a visibilizarse en sus fisuras y es tiempo de situarse en ellas para hacerlas implosionar.

reconfigure la socialización masculina tóxica y visible sus fisuras; instancia fundamental para la deconstrucción del patriarcado” (da Silva Concha 2018), esa posibilidad está contenida cual Palabra Perdida o descenso de la utopía de la Nueva Jerusalén en la conciencia, a la luz de los recursos que se almacenan e irradian del Santo Daimé, el Yagé o Ayahuasca.

Bibliografía

Amos Bellos, Gabriel. 1997 “SUJETO DEL ENUNCIADO; SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN”https://www.academia.edu/10952969/Sujeto_del_enunciado_Sujeto_de_la_enunciaci%C3%B3n

Arrieta Espinoza, Dimas. 2010. ARTE VERBAL AMAZÓNICA.
www.elhablador.com/dossier18_arrieta.html

Austin , John L. CÓMO HACER COSAS CON PALABRAS (1955) Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Avendaño Allen-Perkins, Diego - Estrella Arauz, Lenin - Hinojosa Becerra, Mónica - Marín Gutiérrez, Isidro “Los cantos ícaros en la Amazonía ecuatoriana y peruana” Ecuador. 2015.
https://www.researchgate.net/publication/285228397_Los_cantos_icaros_en_la_Amazonia_ecuatoriana_y_peruana

Blavatsky, Helena Petrovna. 1888. THE SECRET DOCTRINE. Ed. The Theosophical. Adyar. India. Trad. Esp. La Doctrina Secreta. Tomo III Antropogénesis. Ed. Kier. Bs. As. 1976, 5ª ed. Editorial Kier. Bs. As.

Bourdieu, Pierre, «Génesis y estructura del cambio religioso», *Relaciones*, n° 108, vol XXVII, otoño 2006. <https://nuevomundo.revues.org/64287?lang=es#tocto1n1>

Braidotti, Rossi. 2000. “SUJETOS NÓMADES” Ed. Paidós. Bs As.

Calavia Sáez, Oscar. 2010. Ciencia Amazónica: Notas para un estudio crítico de los saberes nativos. Departamento de Antropología. U. Federal de Santa Catarina, Brasil

Castaneda, Carlos. (1985). LAS ENSEÑANZAS DE DON JUAN. México: Fondo de Cultura Económica.

Chávez, M.- Leach, I.- Shanks, A.- Young, C. (2008). Instrumentos musicales tradicionales de varios grupos de la selva peruana. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Clottes, Jean y Lewis-Williams, David. (2001). Los chamanes de la prehistoria. Barcelona: Editorial Ariel

Cornejo Nieto, Carlos "Geografías de recepción" de los imaginarios geográficos alpinos: representaciones y narrativas de Sierra Nevada (s. XIX) Cuadernos Geográficos, vol. 53, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 5-35 Universidad de Granada

Devereux, George (1973). ETNOPSICOANÁLISIS COMPLEMENTARISTA. Tr. Flora Setaro. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Da Silva Concha. Devanir “Masculinidades y la poesía” EL DINAMO 2008

Devereux, George (1975). ENSAYOS DE ETNOPSQUIATRÍA GENERAL. Tr Francisco Monge. Barcelona: Barral Editores.

Eliade, Mircea. 1976. EL CHAMANISMO Y LAS TÉCNICAS ARCAICAS DEL ÉXTASIS. México: Fondo de Cultura Económica.

Franco, Francisco El chamán como enfermo mental. Anuario GRHIAL. Universidad de Los Andes. Mérida. Enero-Diciembre, N° 2, 2008.

Froes, Vera. Santo Daime: CULTURA AMAZONICA: História do povo Juramidam. Ed. Manaus. Brasil. 1986

Fucault, Michel. «DES ESPACES AUTRES», conferencia pronunciada en el Centre d'Études architecturales el 14 de marzo de 1967 y publicada en Architecture, Mouvement, Continuité, n° 5, octubre 1984, págs. 46-49. Traducción al español por Luis Gayo Pérez Bueno, publicada en revista Astrágalo, n° 7, septiembre de 1997.

Fucault, Michel. 200. Las palabras y las cosas Siglo 21 editores. 31 ed. México.

Gebhart-Sayer, A. (1986). Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los shipibo-Conibo. América indígena, 46 (pp. 215-218).

Giove, Rosa. (2002). La liana de los muertos al recate de la vida, Tarapoto: Takiwasi.

González de Pérez, María Stella (2005). Sobre el estudio de la música como hecho cultural <http://www.humanas.unal.edu.co/> COLANTROPOS

González, Federico. El simbolismo precolombino: cosmovisión de las culturas arcaicas. Bs. As. Kier. 2003.

González Federico. "LAS UTOPIAS RENACENTISTAS" – Esoterismo y Símbolo. Ed. Kier. Bs. As. 2004

González, Federico - Valls Badía. Presencia viva de la cábala. Ed. Libros del Innombrable. Zaragoza. 2006

Gouldner, Alwin W. La dialéctica entre ideología y la tecnología, Alianza, Madrid, 1978.)

Grimal, Poerre. DICCIONARIO DE MITOLOGIA GRIEGA Y ROMANA” Ed Paidos Barcelona, 1981

Guénon, Rene. 1946. Aperçus sur l'Initiation, cap. IV: "Des conditions de l'initiation" París 1946. Traditionnelles, 1986.

Guénon, Rene. 1969. Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada. EUDEBA, Bs As

GEBARA, Ivone. 2007. O que é Teologia Feminista. São Paulo: Brasiliense.

Kent, James L. "Psychedelic Teoría de la Información: Chamanismo en la era de la razón". PIT Press, Seattle, 2010

Laplantine, Francois (1979). INTRODUCCIÓN A LA ETNOPSQUIATRÍA. Barcelona: Gedisa.

Martínez, Juan Luis. 1985. *La nueva novela*. Santiago: Ediciones Archivo.

Mortimer, Lúcio. "Bença Padrinho" Ceu de Maria, Sao Paulo 2000.

Padilla, A. (1984) The icaros of Don Emilio Andrade Gómez. *Revista Colombiana de Antropología*, 24: pp. 43-60

Pádua Freire, Ana Ester. TEOLOGIA FEMINISTA: CONTRIBUIÇÕES PARA O ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO EM UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO *Revista Jesus Histórico VIII: 15 (2015)*

Polari de Alverga, Alex. 1992 *O guia da floresta* Editora Record. Sao Paulo

Rojas F. Gonzalo. 2002. REYES SOBRE LA TIERRA. Biblioteca Americana U. Andrés Bello. Stgo de Chile

ROSADO-NUNES, Maria José F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 16, p. 79-96, 2001. <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05>

Rouquet, Guy 2014 ROBERTE HAMAYON S'ENTRETIENT AVEC GUY ROUQUET SUR LE CHAMANISME . © Juillan – Paris, PsychothérapieVigilance.com

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2009 *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.

Scott, Joan W. El género: Una categoría útil para el análisis histórico. Traducción de Eugenio y Marta Portela. En: Lamas Marta Compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México. 1996

Seeger, Anthony "Oratory is spoken, Myth is told and Song is sung, but they are all Music to my ears" en "Discurso nativo de América del Sur" compilado por Joel Sherzer-Greg Urban. Ed. Mouton de Gruyter. Berlín 1986

Sever, Alison, "El Ícaro Cambiante: Lenguaje y Curación en Santa Rosa de Huacaria" (2012). Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 1323

Tamayo-Acosta. Juan José. "Cuando las mujeres eran sacerdotes" *EL PAÍS*, Miércoles, 10 de julio de 2002 https://elpais.com/diario/2002/07/10/opinion/1026252008_850215.html

Tamayo-Acosta. Juan José. "REFLEXIONES SOBRE LAS MUJERES EN LAS RELIGIONES Y LA TEOLGÍA FEMINISTA" Conferencia, San Salvador, 28 de junio 2013

ANEXOS

Breves entrevistas

Sin pensar, que esto funja como conclusión, adjuntaré algunas opiniones que he recogido entre algunos integrantes, o no, del Santo Daime; sobre el tema de patriarcado y espacios e identidad femenina. Curiosamente, muchas mujeres daimistas, hicieron caso omiso a un breve cuestionario, elaborado como un pequeño instrumento de pesquisa. A algunas, el sólo pensarse como sujetos más allá de un colectivo o plantearse concientemente frente a una doctrina y comunidad patriarcal, les produjo cierto temor de situarse en una línea heterodoxa y ser tildadas de blasfemas ante el Santo Tribunal de la murmuración o la supuesta crítica.

Hubieron casos de mujeres participantes en centros urbanos del movimiento, que se autocensuraron o simplemente se negaron de hablar de aquellas mujeres que viven en la comunidad amazónica de Mapiá invocando razones éticas que le prohibían hablar de otras personas; en un flagrante desatino intelectual, que les impide diferenciar entre lo que es la maledicencia entre egos y una investigación de índole antropológica, pero de todos modos, opiniones valiosas en su sintomatología sociocultural.

Sorpresivamente, las opiniones más iluminadoras, y/o con objetividad crítica, salvo algunas excepciones; fueron vertidas por varones.

Aquí la opinión de alguien externo al colectivo Santo Daime: “El mecanismo patriarcal ha aparecido en tantos lugares diferentes en forma simultánea, que debería buscarse una razón genética, pienso. Aquí en Nepal veo monos conviviendo con la gente en las ciudades, y ese mecanismo del macho-jefe gobernando al grupo también está presente, hasta un punto en que es difícil diferenciarlos de los monos vestidos que viven a su alrededor.

La inteligencia (la religión correcta) viene, justamente, a hacer que dejemos de ser esclavos de lo genético-instintivo, pero cuando las religiones bendicen este mecanismo y encima lo sacralizan... estamos ante algo que choca de frente con la evolución humana.” Marcial González.

Preguntas

Las siguientes preguntas intercambiadas a través de redes sociales, se enuncian desde una perspectiva de estudios de género e indagan sobre el espacio de la mujer en una comunidad ayahuasquera, como es el Santo Daime. Busca comprender de que forma una comunidad, que pese a extralimitar el realismo costumbrista, para hacer del realismo mágico un componente de su cotidianeidad, verifica o deroga, las prácticas milenarias del patriarcado en el ámbito tanto público como privado, en la esfera sacra como en la mundana.

1.- En una comunidad que tiene como epicentro el contacto con los más numinoso del Ser, mediante la disciplina de acrecentar la conciencia ¿esta trasciende el atavismo patriarcal?

Desde esta incógnita inicial, surgen consecuentemente otras preguntas:

2.- ¿La fe institucionalizada propicia al patriarcado?

3.- ¿De que manera contribuye la experiencia extática (mística) a disolver las construcciones machistas?

4.- ¿Concretamente, en la sociedad daimista, se reproducen prácticas machistas?

5.- ¿De qué manera la practica visionaria, propicia la liberación femenina de las mujeres que la practican?

6.- ¿El conductismo normativo del adoctrinamiento religioso, liberaliza o ata a la mujer a ciertos paradigmas que relegan a la mujer a espacios convenientes al patriarcado?

A. G. Varón 45 años, docente

1 La trasciende en cuanto a la experiencia mística, pero en la práctica el patriarcado se perpetúa.

2. Sí.

3. Durante la experiencia esas barreras se borran pero si las estructuras patriarcales continúan imponiéndose poco se disuelven.

4. Todavía muchas mujeres lavan y planchan los uniformes rituales de sus maridos.

5. Supongo por la misma apertura de conciencia que implica tomar la ayahuasca.
6. Más bien la ata

V. Mujer, profesional de entre 40 y 50 años.

- 1- En la vivencia numinosa si, en la conducción institucional no.
- 2- Si, tremendo dogmatismo
- 3- Por contacto directo con la matriz creacional y la presencia divina. LA VERDAD
- 4- Si muy acentuadas y con características violentas en algunos casos.
- 5- La verdad nos hace libres.
- 6- El conductismo normativo y la repetición de dogmas del siglo pasado atan lo femenino, no solo en la mujer sino también en el aspecto femenino del hombre

S. Hombre profesional con estudios superiores, de entre 25 y 35 años

Me preguntas respuestas acabadas de un tema que merece un debate, porque como decimos en Brasil ", para dar el ancho de la manga", es decir, es un tema que rinde. En primer lugar, no voy a seguir el orden de las preguntas, sólo añadiré elementos. Tenemos una doctrina formada a partir de los años 30 en un contexto de civilización de la Amazonía, donde se conoce la posición de subyugación de la mujer en la sociedad, donde la "dieta" que prescribía la abstinencia sexual _previo al ritual del Daime, también tenía un carácter de educación sexual, de educación sentimental, etc. En un entorno en el que el uso sexista a ultranza de la mujer como objeto, la prostitución femenina en los entornos urbanos donde los hombres concurrían a participar, los discípulos de Mestre Irineu, fueron educados para respetar los valores de la religión no sólo en su entorno familiar. Fue en este ambiente del frente colonizador del Acre que estaban acostumbrados los fundadores de CEFLURIS. No sé si este testimonio usted va a escucharlo con facilidad, pero he oído que todo los padrinos eran "mujeriegos", lo que equivaldría a "depredadores sexuales" en el sentido de aprovechar las oportunidades existentes sin atenderse a la situación de género. Esto antes de conocer el Daime. Después de hacerse miembros, cambiaron de comportamiento (ya entrando en la andropausia), y en el caso de padrino Sebastian hizo verdaderas campañas por la castidad o la abstinencia, matrimonios blancos, etc, situando un poco al sexo como puerta a la caída espiritual.

Recuerdo en Mapiá, un incidente en el que un adolescente fue sorprendido espiando a unas jóvenes bañándose en el río, un padrino recomendó "curarlo" con prostitutas de

Boca de Acre, incluso citando que lo mismo había sucedido con él. Esta especie de la lujuria, la masturbación, el voyeurismo, vinculada a los impulsos sexuales de los muchachos, también se ha relacionado con la homosexualidad, y siempre se hizo evidente que la pederastia pasiva era más condenada que la activa, porque esto podría ser "relevada". Después de la entrada de otros jóvenes de otras culturas que conviven con en el personal de las plantaciones, algunos conceptos han cambiado, algunos prejuicios continuaron, pero nada indica que la "consciencia numinosa" es el objetivo general de los miembros del Centro. Existen diferencias notables entre los que se adhirieron a la adoración de su propia voluntad, y los que fueron llevados por sus padres y por lo tanto se sienten atrapados en un sistema religioso como también en otras iglesias donde tienen la opción de participar en un terreno más social que espiritual. De todos modos, Jaime, considero que para el análisis de esta cuestión, necesita sumergirse más en el estudio de las cuestiones de género en el proceso de formación de Acre, en el medio urbano, donde fueron a vivir las familias de los ex-recolectores, lo que hace a sus preguntas mucho más complejas de ser contestadas de manera eficiente, por lo tanto, el cuestionario debe hacerse después de este estudio preliminar de los aspectos históricos del género en el Amazonas.

Persona no identificada que responde desde Brasil

La importancia de lo femenino en nuestra brevemente doctrina, es igual a la masculina, son fuerzas complementarias como el yin / yang.

Nuestra doctrina venera dos grandes seres espirituales: Jesús y María. Un hombre y una mujer. La iglesia está dividida en dos batallones principales: el femenino y el masculino. La ayahuasca (Santo Daime) es hecha de la hoja viridis (Rainha) y jagube (Rey), es decir las fuerzas masculinas y femeninas constituyen este sacramento.

Ambos géneros son especiales para nosotros y tienen sus atributos que a pesar de algunas diferencias, son de igual valor.

Si se producen machismos entre los miembros de la doctrina, esto es debido a las desviaciones morales y no debe considerarse como el núcleo de la doctrina, que es una escuela de caridad y de amor. Mientras Doctrina aparentemente patriarcal en realidad tiene una gran fuerza femenina, tanto en la materia y en el plano astral. Existen muchas Madriñas que son tan respetados como los principales Padrinos, y la Rainha da Floresta, la

Virgen Madre e Yemanjá, la madre naturaleza (Pachamama) siempre son evocadas himnos por ser fuerzas que cuidan de nosotros, tanto como el Padre Eterno, Jesús, etc.

A. Mujer de entre 45 y 55 años, artista plástica

Personalmente a mí el Santo Daime me ha liberado!!!! Mi arte es la manifestación de todo lo que el Daime me ha dado y mis visiones son casi revelaciones. Antes era una artista ahora soy una arte-sanadora.