



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

“CURARSE NA DOCTRINA”

Procesos de Conversión Religiosa y Transformación Personal en la Iglesia del Santo Daime

Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos

MATÍAS ANDRÉS MÉNDEZ LÓPEZ

**Director:
Dr. Pablo Herrera Salinas**

Santiago de Chile, año 2015

Resumen.

La iglesia del Santo Daime es un movimiento religioso surgido a comienzos del siglo XX en Brasil, en cuyos rituales se consume una bebida psicoactiva conocida como "Daime". Quienes se convierten al culto tienden a reportar profundas transformaciones personales, incluyendo cambios positivos en sus hábitos, valores y conductas. Estos cambios resultan en mayores niveles de bienestar, satisfacción vital y salud mental. Si bien existe abundante información sobre los efectos positivos de la afiliación a la iglesia, desconocemos cuáles son los factores que facilitan la conversión al culto, ni cuáles serían las variables que modelan los cambios reportados por los conversos. En este contexto, nuestro estudio tuvo como objetivo identificar los factores que facilitan y modelan los procesos de conversión religiosa y transformación personal reportados por quienes se convierten a la iglesia del Santo Daime. Se analizaron testimonios de conversión al culto a través del método de *Análisis Cualitativo por Categorías*. Se observa que la conversión religiosa se vería facilitada por cuatro factores: crisis personales, influencia social, participación ritual e ingesta ritual del Daime. La transformación personal que acompaña la conversión sería modelada por tres factores: reinterpretación de las crisis, ingesta ritual del Daime y adopción del discurso moral del grupo.

Palabras Clave: Conversión religiosa, transformación personal, Santo Daime, ayahuasca.

Lua Branca (Mestre Irineu)

Deus te salve Oh! Lua Branca

Da luz tão prateada

Tu sois minha protetora

De Deus tu sois estimada

Oh! Mãe divina do coração

Lá nas alturas onde estás

Minha mãe, lá no céu

Dai-me o perdão

Das flores do meu país

Tu sois a mais delicada

De todo meu coração

Tu sois de Deus estimada

Oh! Mãe divina do coração...

Tu sois a flor mais bela

Aonde Deus pôs a mão

Tu sois minha advogada

Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe divina do coração...

Estrela do universo

Que me parece um jardim

Assim como sois brilhante

Quero que brilhes a mim

Oh! Mãe divina do coração...

Agradecimientos.

A mis queridas colegas Lorena Mallea y Carla Saavedra por su entusiasmo, dedicación, compañerismo y valentía a lo largo de todo este proceso. A la Dra. Laura Moncada por su constante apoyo. Tu calidad humana y tu generosidad como docente serán siempre una inspiración en mi camino personal y profesional.

Al Dr. Pablo Herrera por su compromiso y dedicación para con este proyecto. Agradezco tu claridad, amabilidad y apertura durante la recta final de este trabajo. A la Dra. Michele Dufey por su amistad, por estar siempre disponible para compartir puntos de vista y por estimularme a continuar desarrollando mis ideas e intereses. A los profesores y profesoras del equipo Humanista Existencial de la Universidad de Chile, quienes convirtieron este Magíster en una experiencia profundamente transformativa. A mis compañeros de estudio por aceptarme incondicionalmente, por su cariño y por recordarme el valor de la amistad.

A los miembros de la Iglesia Virgen de la Concepción por su infinita generosidad. Me declaro en deuda con ustedes, esperando que el fruto de mi trabajo retribuya en algo su confianza y amabilidad. A Verónica Guzmán por su constante apoyo y por transmutar las dificultades en valiosas oportunidades de crecimiento.

A mis estudiantes en la Universidad Diego Portales, pues son una constante inspiración para mi trabajo. A mis pacientes por enseñarme, sesión tras sesión, a cómo ser un ser humano.

A mi madre, padre, hermanos y sobrinas por su apoyo incondicional, su amor y su confianza. Gracias por creer en mí, por alentar mi vocación y por sostenerme en cada paso que doy en esta vida. A mis amigos de toda una vida por modelar quien soy en el presente. A mi esposa Vilma, mi compañera y confidente, por todas las razones posibles. Infinitas gracias por caminar junto a mí y por enseñarme el verdadero significado de la amistad y el amor.

A todos ustedes dedico este trabajo, agradeciendo cada día a Dios por su existencia.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
Santo Daime.	1
Transformación personal en el Santo Daime.	3
Conversión religiosa y transformación personal.	4
Problema de investigación.	5
Propuesta de investigación.	6
Metodología.	7
Relevancia.	8
MARCO TEÓRICO	10
LA IGLESIA DEL SANTO DAIME: ANOTACIONES HISTÓRICAS	10
Introducción	10
Periodo formativo.....	10
Periodo de consolidación.....	14
Periodo de expansión	15
CONVERSIÓN RELIGIOSA	21
Introducción	21
Modalidades de conversión religiosa.....	22
“Motivos” de conversión de Lofland y Skonovd.	23
Factores que facilitan o precipitan la conversión religiosa.....	27
Etapas del proceso de conversión religiosa: el modelo procesal de Rambo. .	29
CONVERSIÓN RELIGIOSA Y TRANSFORMACIÓN PERSONAL	36
Introducción.	36
Conversión religiosa como una transformación radical.	36
Transformación personal.	37
Reconstrucción biográfica.....	39
Conversión y transformación personal en el pensamiento de William James.	40
ANTECEDENTES	44
DOCTRINA RELIGIOSA DEL SANTO DAIME	44
Introducción.	44
Aspectos generales.	44

Cosmovisión.....	46
Visión antropológica.....	49
Discurso moral.....	52
Repertorio ritual.....	53
TESTIMONIOS DE CONVERSIÓN AL SANTO DAIME	62
Introducción.....	62
Testimonio de Padrinho Sebastião.....	62
Testimonios de personas comunes y corrientes.....	65
RESULTADOS.....	78
Introducción.....	78
Factores que facilitan la conversión al Santo Daime.....	78
Influencia social.....	78
Crisis personales.....	81
Participación ritual.....	83
Ingesta ritual del Daime.....	86
Factores que modelan los cambios realizados por el converso.....	89
Reinterpretación de las crisis.....	90
Ingesta ritual del Daime.....	94
Adopción del discurso moral del grupo.....	97
Síntesis.....	99
DISCUSIÓN	103
Características de la conversión daimista y su relación con la conversión a otros grupos religiosos.....	103
A la luz de los “motivos” de conversión de Lofland y Skonovd.....	110
A la luz del modelo procesal de Rambo.....	112
El Santo Daime y la conversión a un “Nuevo Movimiento Religioso”: ¿control mental o genuina búsqueda espiritual?.....	117
CONCLUSIONES	122
Introducción.....	122
Debilidades del estudio.....	122
Fortalezas del estudio.....	124
Aportes al estudio del Santo Daime.....	125

Aportes al estudio de la conversión religiosa.....	127
Futuras investigaciones.	127
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUCCIÓN

Santo Daime.

La iglesia del Santo Daime es un movimiento religioso cristiano, surgido a comienzos del siglo XX en el corazón de la selva amazónica de Brasil. En sus rituales, los miembros del culto consumen una bebida psicoactiva conocida comúnmente como ayahuasca o yajé. Este brebaje se prepara a partir de la decocción conjunta de dos plantas nativas: una liana conocida como ayahuasca o “*jagube*” (*Banisteriopsis caapi*) y las hojas de un arbusto llamado chacruna o “*rainha*” (*Psychotria viridis*) (Schultes y Hofmann, 2000). Ambos ingredientes contienen sustancias psicoactivas cuya ingesta puede inducir poderosas experiencias visionarias y otros efectos fisiológicos y subjetivos (Callaway, 2006; Santos, 2010).

La ayahuasca ha sido consumida desde tiempos muy remotos por diversos grupos culturales de la amazonía, principalmente por comunidades indígenas y mestizas. En estos grupos, la bebida es utilizada durante rituales chamánicos con fines terapéuticos y adivinatorios (Luna, 1986, 2011). En el Santo Daime, en cambio, la ayahuasca es consumida sacramentalmente en un contexto explícitamente religioso y de inspiración cristiana. Los miembros del culto llaman “Daime” a la bebida, para diferenciarla del brebaje profano de los chamanes (Albuquerque, 2007a; Dawson, 2013).

En los rituales de la iglesia, el Daime es utilizado como una sustancia sacramental que reemplaza la ostia cristiana. Los daimistas creen que la bebida constituye la encarnación botánica del espíritu de Jesucristo (Barnard, 2014; Goldman, 2010). Quienes participan del culto afirman que la ingesta ritual del Daime les permite entrar en contacto con el mundo de los espíritus, generando una experiencia colectiva de comunión con lo sagrado (Pelaez, 2009). Asimismo, se cree que la consagración de la bebida favorecería un proceso de redención y evolución espiritual (Dawson, 2013).

El repertorio ritual de la iglesia está orientado explícitamente a la transformación personal y la sanación espiritual de sus miembros (Goulart, 2011; Greganich, 2010). Todas sus actividades religiosas persiguen un mismo fin: que el individuo redima su existencia para evolucionar espiritualmente. Para los daimistas, la transformación personal y la sanación espiritual son dos aspectos complementarios de un mismo proceso de redención, el cual se cree es propulsado por la ingesta ritual del Daime, la bebida sacramental.

La doctrina daimista se caracteriza por su pronunciado sincretismo religioso. El repertorio de la iglesia se conforma a partir de elementos que son propios de diversas matrices culturales y religiosas, incluyendo el cristianismo popular de las zonas rurales de Brasil, el espiritismo kardecista, el esoterismo europeo, la espiritualidad afro-brasileña y la etnomedicina indígena amazónica (Dawson, 2013; Labate y Pacheco, 2005). La complejidad del repertorio de la iglesia determina que el Santo Daime sea un movimiento particularmente interesante a la hora de estudiar el fenómeno religioso en el ser humano (Méndez, 2014).

Desde su fundación en 1930, el culto daimista permaneció muchos años circunscrito a ciertas regiones de la selva brasileña, incorporando entre sus filas a habitantes de ciudades y poblados amazónicos. En un comienzo, su feligresía estaba compuesta principalmente por personas que habían trabajado en la extracción del caucho durante el auge de la industria brasileña del látex (Goulart, 2009). Sin embargo, a partir de la década de 1970, la iglesia comenzó a extender su área de influencia más allá del ámbito geográfico y cultural amazónico, insertándose en numerosas localidades de Brasil (Albuquerque, 2007a; MacRae, 1992). Actualmente, la iglesia se encuentra en un proceso de expansión internacional, donde centros afiliados al Santo Daime se han insertado en diferentes países dentro y fuera del continente sudamericano (cf. Labate y Jungaberle, 2011). Este proceso de internacionalización ha llevado a que cada vez sean más las personas que deciden convertirse a la iglesia alrededor del mundo.

Transformación personal en el Santo Daime.

Se ha observado que la adopción de la fe daimista y la participación activa en los rituales de la iglesia favorecen la ocurrencia de profundos cambios positivos en la vida de las personas. Quienes se convierten al Santo Daime tienden a reportar una serie de transformaciones conductuales y actitudinales positivas, incluyendo el desarrollo de mayores niveles de asertividad, optimismo, serenidad y autoconfianza (Barbosa, Cazorla, Giglio y Strassman, 2009; Barbosa, Giglio y Dalgalarrodo, 2005; Santos et al., 2007). Asimismo, se encuentra entre los daimistas menores niveles de sintomatología psiquiátrica, psicopatología y abuso de sustancias en comparación con la población general (Bouso et al., 2012; Escobar, 2012; Fabregas et al., 2010). Estos resultados son consistentes con lo observado en muestras de otros grupos religiosos brasileños que consumen ayahuasca en sus rituales (*União do Vegetal* y *Braquinha*), donde también se constatan menores niveles de psicopatología, abuso de sustancias y otros problemas asociados (Barbosa, Mizumoto, Bogenschutz y Strassman, 2012; Bouso et al., 2012; Fábregas et al., 2010; Grob et al., 1996; Silveira et al., 2005).

Los datos aportados por la investigación científica son respaldados por los testimonios de los propios daimistas, quienes suelen reportar profundos cambios positivos en sus vidas tras convertirse a la iglesia (Alverga, 2010; Greganich, 2010; Lainhart, 2003; Quinlan, 2001; Schmidt, 2007; Sobiecki, 2013). Dichos cambios incluyen la rehabilitación del abuso de sustancias, disminución de síntomas depresivos, mejores relaciones interpersonales, entre otros resultados favorables. De este modo, la evidencia disponible nos permite afirmar que la conversión a la iglesia daimista y la participación religiosa activa pueden favorecer importantes procesos de transformación personal.

Por otro lado, encontramos en la literatura dedicada a la iglesia numerosos relatos de personas que afirman haberse sanado de enfermedades físicas tras participar en los rituales daimistas (Alverga, 2010; Goulart, 2011; Greganich, 2010; Rose, 2005). Estos reportes respaldan la creencia de que el Daime posee propiedades

terapéuticas y que la participación ritual favorece procesos de sanación espiritual. Para los miembros del culto, las enfermedades y otros problemas personales son vistos como una consecuencia directa de los actos moralmente desviados que ha cometido una persona en esta vida o en anteriores encarnaciones (Gregarich, 2010). En este contexto, la sanación espiritual es entendida como el producto de los cambios y ajustes que realiza la persona en sus hábitos, valores y conductas tras convertirse a la iglesia (Pelaez, 2009). De este modo, los daimistas creen que la sanación espiritual es propiciada por la transformación personal que experimenta el converso tras afiliarse a la iglesia.

Conversión religiosa y transformación personal.

Diversos investigadores han observado que la conversión religiosa suele estar acompañada por profundas transformaciones personales, incluyendo cambios constructivos en los hábitos, valores y conductas de la persona (cf. Halama y Lacná, 2011). La evidencia científica sobre este respecto es abundante, y señala que los procesos de conversión tienden a favorecer un incremento significativo de emociones positivas, mayor autoestima, bienestar y sentido de vida, reducción de problemas asociados al abuso de sustancias, disminución de síntomas depresivos y conductas autodestructivas, entre otros efectos positivos (Braghetta et al., 2013; Halama y Lacná, 2011; Herrenkohl, 1978; Ng y Shek, 2001; Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999; Zinnbauer y Pargament, 1998). También se han observado posibles efectos negativos, incluyendo un aumento en la rigidez cognitiva, mayores niveles de dependencia emocional y abuso de sustancias (Meadow y Kahoe, 1984). Sin embargo, en general la prevalencia de tales efectos adversos tiende a ser mucho menor (Halama y Lacná, 2011).

De acuerdo con James (1902/2012), los procesos de conversión conducirían a una reorganización constructiva del carácter, permitiendo a la persona acceder a mayores niveles de bienestar, vitalidad y sentido existencial. Por su parte, Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch (1996) afirman que la conversión religiosa conlleva una radical transformación del sí mismo, la que se ve reflejada en cambios y ajustes

positivos en la conducta y los valores del converso. En este sentido, diversos autores concuerdan en que la conversión supone mucho más que un cambio en las creencias de la persona, señalando que se trataría de “una experiencia transformacional discontinua que cambia profundamente la propia vida” (Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999, p. 1049, trad. propia; cf. Kingsley, 2003; Zinnbauer y Pargament, 1998).

De este modo, se ha propuesto que los procesos asociados a la conversión son un factor clave en la génesis y el desarrollo de los fenómenos de transformación personal que se despliegan en contextos religiosos (cf. Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999). Como vimos, la evidencia científica disponible apuntaría en esta misma dirección. En este contexto, el estudio de los procesos de conversión ha permitido a los psicólogos de la religión comprender el modo en que se desarrollan este tipo de cambios personales en diferentes tradiciones y movimientos espirituales alrededor del mundo.

Problema de investigación.

Actualmente contamos con abundante información sobre los efectos positivos de la conversión religiosa al Santo Daime. Sin embargo, no ha sido posible determinar con exactitud cuáles son los factores que intervienen en los procesos de conversión y transformación personal reportados por quienes adoptan la fe daimista. En otras palabras, la evidencia disponible nos indica cuáles son los cambios positivos que los conversos perciben en sus vidas tras ingresar a la iglesia, pero no nos aporta mayores indicios sobre cómo se desarrolla la conversión en estos casos ni sobre qué factores facilitan y modelan los procesos de transformación personal reportados.

Podemos comprender las razones de este importante vacío si tenemos en consideración una serie de factores. En primer lugar, la iglesia del Santo Daime es un movimiento religioso relativamente nuevo y desconocido; el culto fue fundado a comienzos de 1930 y el primer estudio antropológico sobre la iglesia fue publicado recién en 1985 (Monteiro da Silva, 1985).

En segundo lugar, la mayoría de las investigaciones publicadas sobre el Santo Daime han sido realizadas por antropólogos (Labate, 2002, cit. en Albuquerque, 2011), donde el foco de las pesquisas ha tenido que ver fundamentalmente con las dinámicas sociales, políticas y culturales que se actualizan al interior del culto. Las investigaciones antropológicas han aportado información relevante sobre el contexto dentro del cual se desarrollan la conversión y los procesos de transformación personal, pero no han permitido ampliar nuestra comprensión sobre los factores involucrados en la génesis y el desarrollo de dichos fenómenos de cambio religioso.

Por último, si bien los investigadores contemporáneos de la conversión han tendido a focalizar sus estudios en los “nuevos movimientos religiosos” (Inaba, 2004; Kraus, 1999; Sacco, 2012; Snow y Machalek, 1984), no existen a la fecha investigaciones dedicadas a la conversión al Santo Daime. En este sentido, si bien la iglesia daimista pertenece a esta categoría (Dawson, 2007), pareciera no existir mayor interés por parte de los investigadores en estudiar cómo se desarrolla la conversión en este grupo.

Propuesta de investigación.

Tomando en cuenta lo anterior, nuestro estudio constituye un primer intento por comprender cuáles son los factores que intervienen en la génesis y el desarrollo de los procesos de conversión y transformación personal que son reportados por las personas que adoptan la fe daimista. Considerando la evidencia disponible, observamos que éste es un problema de investigación sumamente relevante y pertinente.

En este contexto, el objetivo general que orienta nuestra investigación es:

- ❖ *Identificar los factores que facilitan y modelan los procesos de conversión religiosa y transformación personal reportados por quienes se convierten a la iglesia del Santo Daime.*

Por su parte, los objetivos específicos que guían nuestro análisis son:

- ❖ *Caracterizar los factores que facilitan la conversión religiosa al Santo Daime.*
- ❖ *Caracterizar los factores que modelan los procesos de transformación personal reportados por quienes se convierten al Santo Daime.*

Metodología.

Este es un estudio cualitativo de carácter exploratorio que utiliza fuentes secundarias de información. Nuestra investigación se basa en una revisión exhaustiva de la literatura académica y científica dedicada al Santo Daime, orientada a la pesquisa de información sobre el discurso religioso de la iglesia y sobre los procesos de conversión y transformación personal que se despliegan en el culto.

El material analizado corresponde a testimonios de conversión religiosa extraídos de textos académicos sobre la iglesia. Luego de llevar a cabo una revisión de la literatura sobre el Santo Daime, se seleccionó un total de 6 libros y artículos donde se reproducen este tipo de relatos. Se recuperó un total de 15 testimonios de conversión, incluyendo el reporte de uno de los principales líderes de la iglesia (Alverga, 2010; MacRae, 2000) y fragmentos de auto-reportes y entrevistas realizadas a personas “comunes y corrientes” que adoptaron la fe daimista (Goulart, 2011; Greganich, 2010; Rose, 2005; Sobiecki, 2013). Durante la revisión de estos testimonios, el material fue analizado utilizando la técnica de *Análisis Cualitativo por Categorías* (Echeverría, 2005).

Las fuentes utilizadas fueron seleccionadas de acuerdo a los siguientes criterios de revisión bibliográfica: 1) pertinencia para el tema estudiado, 2) relevancia para el tema estudiado, y 3) actualidad del material (privilegiando publicaciones académicas de no más de 10 años de antigüedad). Se incluye material extraído de libros y artículos académicos publicados en revistas de alto impacto y circulación internacional, donde se describen y analizan testimonios de conversión a la iglesia. Se excluyó de nuestro análisis material que no cumplía con los criterios anteriormente señalados.

Relevancia.

Como hemos mencionado, la iglesia del Santo Daime es un movimiento religioso relativamente nuevo y desconocido. Los estudios realizados sobre el culto todavía son escasos y se han centrado fundamentalmente en los fenómenos sociológicos y antropológicos asociados al desarrollo del movimiento. En este contexto, observamos que existen actualmente pocos estudios que aborden la iglesia desde una aproximación psicológica. De este modo, nuestro estudio ha sido planteado como un intento por analizar y describir procesos de cambio psicológico que, si bien han sido frecuentemente reportados, no se han investigado en el contexto de la iglesia daimista.

Por otro lado, la rápida expansión internacional de la iglesia ha supuesto un aumento significativo en el número de personas que consumen regularmente ayahuasca en contextos religiosos. Lo anterior determina que el estudio de la ayahuasca, sus usos y las consecuencias de su ingesta sobre la salud y el bienestar de los usuarios se torne una tarea relevante. De acuerdo con Labate y Bouso (2013), este aumento del consumo de ayahuasca en todo el mundo no se ha visto acompañado por un incremento correspondiente en la literatura académica y científica sobre el tema. En este contexto, nuestra investigación pretende ser un aporte a un campo de estudios que se encuentra escasamente desarrollado.

La internacionalización del Santo Daime ha generado un acalorado debate en torno a la tipificación legal de la ayahuasca y su consumo (cf. Labate y Jungaberle, 2011). En este debate se ven enfrentados las políticas internacionales y locales sobre el consumo de drogas y el derecho a la libertad de culto. Los grupos daimistas en diferentes países han tenido que atravesar múltiples dificultades legales en el intento por legitimar sus prácticas religiosas. En este contexto, consideramos que este estudio puede aportar nuevos y valiosos insumos para la discusión sobre la legitimidad del consumo religioso de ayahuasca.

Finalmente, se ha observado que la ingesta ritual de ayahuasca puede traer efectos beneficiosos para la salud física y mental de los usuarios (cf. Barbosa, Mizumoto,

Bogenschutz y Strassman, 2011; McKenna, 2004). Como vimos, estudios realizados en muestras del Santo Daime y de otras religiones de ayahuasca tienden a confirmar estos resultados. Sin embargo, contamos con escasa información sobre cuáles son los factores que inciden en el desarrollo de los fenómenos de transformación personal en estos contextos. En este contexto, este estudio pretende arrojar nuevas luces sobre este tema, aportando claves de lectura que nos permitan comprender cuáles son los factores que propician y modelan estos cambios positivos.

MARCO TEÓRICO

LA IGLESIA DEL SANTO DAIME: ANOTACIONES HISTÓRICAS

Introducción

La historia del Santo Daime ha sido objeto de numerosos análisis, existiendo una amplia y nutrida bibliografía sobre el tema (cf. Labate, 2009; Labate y Pacheco, 2005). Los estudios historiográficos publicados representan un intento por reconstruir la trayectoria del movimiento, identificando una serie de hitos relevantes en el desarrollo histórico de la doctrina.

En términos generales, podemos distinguir tres grandes fases o momentos en la historia del Santo Daime. La primera fase puede ser identificada como el periodo formativo del culto, el cual va desde comienzos del siglo XX hasta el año 1930. En este periodo tienen lugar los hitos fundantes de la religión daimista, destacando los primeros encuentros del fundador de la iglesia con la ayahuasca. La segunda fase comienza en 1930 y finaliza en 1971, año en que fallece el líder del movimiento. Durante este periodo se consolida la doctrina daimista, instaurándose sus fundamentos cosmológicos y rituales.

Tras la muerte del fundador, tuvo lugar un importante cisma al interior del culto que condujo a la fragmentación de la comunidad religiosa y a la creación de nuevas "líneas" daimistas. Este quiebre institucional marca el inicio de la tercera fase, la que comienza en 1971 y continúa desarrollándose hasta el día de hoy. Este periodo se caracteriza por la expansión geográfica del movimiento dentro de Brasil y su consiguiente internacionalización.

Periodo formativo.

Los orígenes históricos de la iglesia del Santo Daime pueden rastrearse hasta los primeros años del siglo XX, una época donde tuvo lugar un intenso proceso migratorio desde diferentes regiones de Brasil hacia las plantaciones de caucho en

la frontera con Perú y Bolivia. La creciente demanda de caucho propiciada por la revolución industrial condujo a un explosivo éxodo de trabajadores hacia las zonas extractivas ubicadas en la amazonía, formándose grandes asentamientos rurales habitados por los *seringueiros*¹ y sus familias (MacRae, 1992).

Muchos de los nuevos pobladores provenían del Noreste de Brasil, una zona ocupada principalmente por descendientes de esclavos negros traídos a territorio brasileño por los colonizadores europeos. Se trataba de hombres, mujeres y niños que se vieron forzados a abandonar sus tierras debido a las condiciones de pobreza en que vivían, atraídos además por la promesa de que empleándose en las plantaciones de caucho encontrarían la prosperidad (MacRae, 1992).

Raimundo Irineu Serra, fundador del Santo Daime, era uno de los migrantes nordestinos que llegaron al estado de Acre hacia la década de 1910 (Ilustración 1). Nacido en 1882 en la localidad de São Vicente Ferrer, estado de Maranhão, Irineu Serra arribó a la localidad de Xapurí en 1912 luego de pasar por diferentes trabajos en las ciudades de São Luís, Belem y Manaus (MacRae, 2000). Durante las siguientes dos décadas, trabajó como *seringueiro* y posteriormente como miembro de la Guardia Territorial de Brasil en la frontera con Perú y Bolivia (MacRae, 1992, 2000).

Mientras trabajaba como guardia fronterizo, Irineu Serra tuvo la oportunidad de conocer las costumbres de los pobladores indígenas y mestizos que habitaban la región. Tuvo contacto con los indios Kashinawa en Brasil y Perú, así como con la cultura de los *caboclos*² de la amazonía (MacRae, 1992). Estos grupos culturales frecuentaban el consumo ritual de ayahuasca, por lo que se estima que habría sido por medio de tales encuentros que Irineu Serra se enteró sobre la existencia de la bebida (Dawson, 2013; Murilo, 2012).

¹ Trabajadores del caucho.

² Habitantes mestizos.

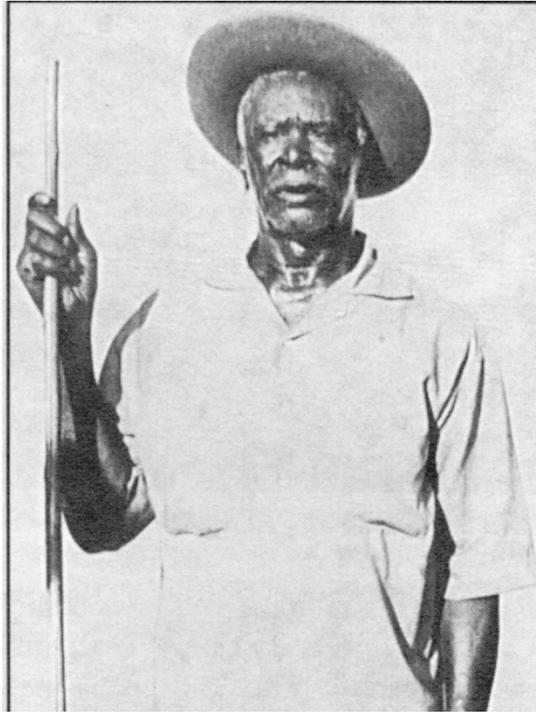


Ilustración 1: Raimundo Irineu Serra

Existen numerosos relatos sobre los primeros encuentros del fundador de la iglesia con la ayahuasca (Barnard, 2014; Cal Ovejero, 2009; Dawson, 2013; MacRae, 2000; Méndez, 2014; Murilo, 2012; Oliveira, 2009). Estas experiencias con la bebida habrían sido un factor clave en el surgimiento del culto daimista. Según cuenta la leyenda, durante una toma de ayahuasca, Irineu Serra habría tenido la visión de una hermosa mujer con un águila posada sobre su cabeza. La mujer reposaba sobre una butaca en el centro de la luna llena. Al percatarse de esta presencia femenina y tras sostener un breve diálogo con ella, Irineu Serra finalmente la identificó como la “Reina de la Floresta” o la “Virgen de la Concepción” (Méndez, 2014). Para los daimistas, este primer encuentro marca el hito fundante de la nueva iglesia, pues se cree que habría sido la Virgen de la Concepción quien encargó a Irineu Serra organizar el culto del Santo Daime (Albuquerque, 2007a; Greganich, 2010; Méndez, 2014; Murilo, 2012).

Esta primera fase en la historia del Santo Daime es vista por los miembros del culto como un periodo de iniciación, durante el cual Irineu Serra experimentó un llamado a convertirse no solo en un poderoso sanador espiritual, sino también en un “*mestre por derecho propio*” quien “moralizaría el consumo ritual de ayahuasca a través de su cristianización” (Dawson, 2013, p. 10, trad. propia, cursivas en el original). En este contexto, y siguiendo las indicaciones de la Virgen de la Concepción, Irineu Serra rebautizó la bebida con el nombre de “Daime” para diferenciar su sacramento del brebaje utilizado por los chamanes. “Daime” es una palabra del idioma portugués que traducida al español significa “dame”, y que en el contexto de la iglesia alude a las invocaciones que los adeptos hacen al espíritu de la bebida al momento de tomarla: “dame fuerza”, “dame luz”, dame amor”, etc.

Durante este periodo formativo, Irineu Serra recibió la influencia de diferentes tradiciones espirituales, incluyendo la tradición vegetalista, el chamanismo campesino y la *pajelança cabocla*. Todas estas tradiciones comparten ciertos elementos comunes, destacando el consumo ritual de ayahuasca con fines religiosos y terapéuticos (Dawson, 2013; Galvão, 1976; Maués y Villacorta, 2004). También encontramos posibles influencias de ciertas formas populares de religiosidad afro-amazónica que se desarrollaban en la región (Dawson, 2012; Furuya, 1994), sumado al influjo de ideas cristianas (Dawson, 2013).

Tras pasar aproximadamente cinco años internado en la selva, Irineu Serra regresó al estado de Acre estableciéndose en la ciudad de Brasiléia. En este lugar ofrecía trabajos de sanación espiritual auxiliado por la ingesta del Daime. En aquella época, el fundador de la iglesia se integró a un grupo esotérico conocido como “Círculo de Regeneración y Fe” (*Círculo de Regeneração e Fe*). Si bien conocemos pocos detalles sobre el repertorio religioso de este grupo, se dice que sus creencias y prácticas se basaban en una amalgama de ideas cristianas populares, esotéricas, vegetalistas y afro-brasileñas (Dawson, 2013; Silva, 2009). Este primer contacto con el esoterismo europeo condujo al fundador de la iglesia a desarrollar un profundo interés por tradiciones como el Rosacruzianismo, la Antroposofía y la Teosofía,

incorporando elementos de estos sistemas a su propio repertorio religioso (Dawson, 2012). Ahora bien, una serie de disputas de poder habría llevado al quiebre de esta comunidad, motivando a Irineu Serra a formar su propio grupo en los barrios periféricos de la ciudad de Rio Branco, capital del estado de Acre.

Periodo de consolidación.

El culto daimista propiamente tal comienza a formarse a comienzos de la década de 1930. En aquella época, la industria brasileña del caucho atravesaba una profunda crisis debido a la irrupción de las plantaciones asiáticas en el mercado internacional (MacRae, 1992). Con la contracción del mercado, los *seringueiros* se vieron forzados nuevamente a migrar estableciéndose en los centros urbanos cercanos, los que no contaban con los recursos necesarios para enfrentar este explosivo aumento de población. En este contexto, los migrantes que conformaron el primer grupo de daimistas se enfrentaron a un periodo de dificultades extremas, atravesando un complejo proceso de adaptación a un nuevo contexto económico dentro de la ciudad de Rio Branco (Goulart, 2009).

Dawson (2013) ubica el comienzo formal del Santo Daime en un ritual oficiado por Irineu Serra en las afueras de Rio Branco, el 26 de marzo de 1930. Sus primeros rituales carecían de muchos de los elementos que hoy en día son característicos de los “trabajos” (*trabalhos*) de la iglesia y consistían básicamente en sesiones de concentración y charlas donde el líder transmitía los aprendizajes recibidos a través del Daime (MacRae, 1992). Con el paso del tiempo, Irineu Serra fue desarrollando su doctrina a partir de las instrucciones recibidas durante sus experiencias con la bebida, reclutando nuevos miembros entre la población negra de la capital acreana.

Muchas de las personas que se acercaban al grupo habían oído hablar sobre *Mestre* Irineu (apelativo concedido a Irineu Serra por sus seguidores) y su capacidad para curar diferentes enfermedades. Tras participar en sus rituales y luego de recibir la cura espiritual que tanto anhelaban, muchos decidieron permanecer cercanos al *Mestre* y seguir sus enseñanzas (Goulart, 2011; Greganich, 2010; MacRae, 1992). De este modo, la comunidad de daimistas fue creciendo con el paso de los años,

incorporando entre sus filas a personas de otras clases sociales, incluso de la elite política local.

En aquellos años, Irineu Serra recibió la donación de un terreno en las afueras de Rio Branco. En este lugar conocido como “Alto Santo” construyó una iglesia que llamó “Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal” (*Centro de Iluminação Cristã Luz Universal* o CICLU) (MacRae, 1992). En julio de 1971, a poco más de treinta años del primer ritual daimista y tres meses antes de su muerte, Irineu Serra inscribió oficialmente su iglesia en los registros del gobierno brasileño utilizando ese mismo nombre (Labate, MacRae y Goulart, 2010).

Durante esta fase de consolidación, la doctrina daimista fue progresivamente cobrando forma, adoptando los diferentes elementos que hoy en día son característicos de su repertorio religioso. La tradición musical del culto comenzó a desarrollarse con fuerza, configurándose a partir de himnos religiosos supuestamente transmitidos desde el mundo espiritual (Murilo, 2012; Oliveira, 2011). Con el tiempo, los himnos “recibidos” por el fundador fueron aumentando en número, dando origen a su *hinário*³ titulado “*O Cruzeiro*”. A su vez, otros miembros de la iglesia fueron recibiendo sus propios himnos, los que eran cantados por la comunidad durante las fiestas y rituales de la iglesia. Junto con lo anterior, los daimistas incorporaron el uso de un uniforme (*farda*) durante los trabajos más importantes, infundiendo una atmósfera de mayor orden y solemnidad a sus ceremonias religiosas (Dawson, 2013). Fue así como se sentaron los cimientos del repertorio ritual y doctrinal del Santo Daime.

Periodo de expansión

La tercera fase de la historia del movimiento se inicia con la muerte de Irineu Serra en 1971. Tras el fallecimiento del *Mestre* se desató una serie de disputas respecto de quién habría de sucederlo en la dirección espiritual y política de la iglesia (Alverga, 2010; MacRae, 1992). Estos desencuentros llevaron a la segmentación

³ Compilación de himnos.

de la comunidad religiosa, dando paso a la formación de diferentes grupos o “líneas” daimistas, cada una con su respectivo líder. Dentro de este cisma, el grupo más importante en términos numéricos fue aquel organizado por un *ex-seringueiro* llamado Sebastião Mota de Melo, más conocido como *Padrinho* Sebastião, quien había sido uno de los discípulos más cercanos de *Mestre Irineu* (Ilustración 2). Tras sostener diversas disputas con los miembros más antiguos de la iglesia de Alto Santo, Padrinho Sebastião decidió fundar junto a un grupo de seguidores su propia iglesia daimista (Alverga, 2010).

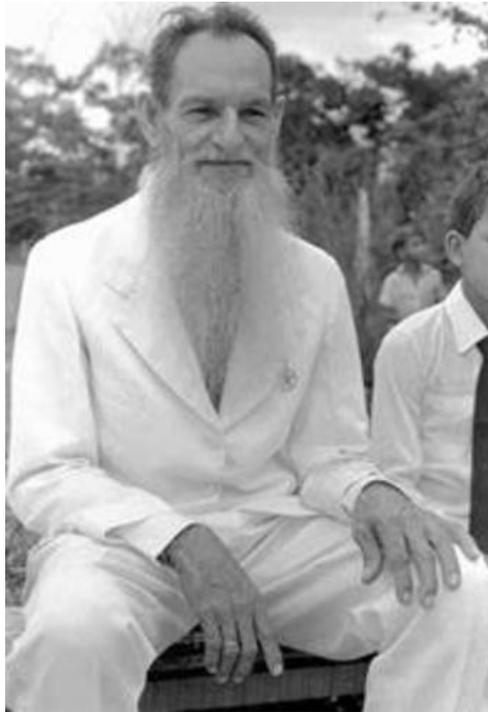


Ilustración 2: Sebastião Mota de Melo

Fue así como en 1974, también en Rio Branco, nació el “Centro Eclético de Luz Fluente Universal Raimundo Irineu Serra” (*Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* o CEFLURIS) (Labate, MacRae y Goulart, 2010). Habiéndose separado del grupo original (CICLU o “Alto Santo”), CEFLURIS siguió

un camino propio en el desarrollo de la doctrina, propiciando la incorporación de nuevos elementos religiosos al repertorio del Santo Daime (MacRae, 1992, 1998). Paralelamente, quienes no siguieron a Mota de Melo continuaron desarrollando el culto siguiendo una línea más bien ortodoxa, comandados por Peregrina Gomes Serra, viuda del *Mestre*. Según afirma Albuquerque (2007a), el grupo de Alto Santo no reconoce disidencias y no legitima el camino seguido por Padrinho Sebastião y sus discípulos.

Sebastião Mota de Melo nació en octubre de 1920 en una de las plantaciones de caucho ubicadas en las riberas del río Juruá, estado de Amazonas. Se dice que desde muy pequeño presentó facultades mentales extraordinarias que lo diferenciaban de los demás niños. Esta temprana predisposición lo llevó a iniciarse en la adultez en la tradición espiritista kardecista, bajo la tutela de un hombre conocido como *Mestre* Oswaldo (Alverga, 2010; MacRae, 1992). En este proceso, Mota de Melo desarrolló habilidades mediúnicas que le permitían entrar en contacto con diferentes entidades espirituales y canalizar su influencia en beneficio de quienes lo consultaban. Con el tiempo, pasó a ser conocido como un poderoso sanador espiritista, con una amplia clientela que frecuentaba su hogar buscando alivio para diferentes enfermedades y padecimientos.

Padrinho Sebastião arribó a Rio Branco en 1959 junto a su familia, instalándose en una zona conocida como “Colônia 5000”. En este lugar ofrecía trabajos de sanación espiritual a la población local, siguiendo las enseñanzas de la tradición kardecista (Dawson, 2013). En 1965 fue introducido al Santo Daime debido a un problema hepático que padecía hacía bastante tiempo y que ningún médico ni curandero había logrado sanar. Habiendo oído sobre las sorprendentes habilidades de *Mestre* Irineu, decidió visitarlo y pedirle que lo tratara. Tras participar en un ritual, Padrinho Sebastião se sanó completamente de su enfermedad, lo que lo motivó a convertirse a la iglesia del Santo Daime (Alverga, 2010; Barnard, 2014; MacRae, 1992, 2000).

Durante los años que siguieron, Padrinho Sebastião frecuentó los trabajos de Alto Santo, profundizando su involucramiento con la doctrina daimista. Junto con él,

otros pobladores de Colônia 5000 asistían también a los rituales, convirtiéndose a la iglesia de Mestre Irineu. Como su hogar quedaba muy alejado de la comunidad de Irineu Serra, se le concedió el permiso de producir su propio Daime y realizar sus propios trabajos, siempre y cuando asistiera a Alto Santo durante las fiestas más importantes del calendario ritual y pagara como tributo la mitad del Daime producido. Este acuerdo fue respetado hasta la muerte de Irineu Serra, cuando uno de los líderes de la comunidad cuestionó la medida (MacRae, 1998). Esta y otras disputas llevaron al quiebre definitivo de Padrinho Sebastião con la comunidad fundacional de Alto Santo, dando paso a la subsecuente fundación de CEFLURIS (Alverga, 2010; MacRae, 1992, 1998).

En un comienzo, el centro de operaciones de CEFLURIS estuvo ubicado en Colônia 5000. Posteriormente, hacia la década de 1970, la comunidad se trasladó “en una verdadera peregrinación por la selva amazónica” (Albuquerque, 2007a, p. 43, trad. propia) a lo que hoy se conoce como “*Ceú do Mapiá*” (Cielo del Mapiá), un asentamiento construido por Padrinho Sebastião y sus adeptos en el estado de Amazonas. Este espacio fue escogido por el líder para formar una “Nueva Jerusalén” y actualmente constituye un lugar de peregrinación para miles de daimistas alrededor del mundo (Alverga, 2010).

Con el paso del tiempo, Mapiá se transformó en uno de los centros daimistas más conocidos, recibiendo numerosos visitantes interesados en conocer la doctrina (Albuquerque, 2007a; MacRae, 1998). Muchos de estos viajeros eran jóvenes mochileros que habían oído hablar sobre la ayahuasca y que querían conocer en carne propia sus efectos psicoactivos. El uso que estos jóvenes hacían de la *Cannabis*, sumado a su aspecto desordenado e ideas políticas revolucionarias, despertaba una poderosa resistencia por parte de algunos de los seguidores de Padrinho Sebastião. Sin embargo, el líder los recibía amablemente en su comunidad (MacRae, 1998). Habría sido por medio de uno de estos visitantes que Mota de Melo probó por primera vez la *Cannabis*, la que luego fue incorporada como un sacramento adicional al repertorio de su iglesia. En este contexto, la planta fue

rebautizada con el nombre de “Santa María”, representando un principio femenino que contrapesa y complementa la energía masculina del Daime (MacRae, 1992, 1998).

En vista de su inclinación por el kardecismo, Padrinho Sebastião integró sus conocimientos espiritistas a la doctrina del Santo Daime. Propició el desarrollo de habilidades mediúnicas entre sus seguidores, favoreciendo la ocurrencia de fenómenos de “incorporación” (*incorporação*) o posesión espiritista durante algunos de sus trabajos (Dawson, 2010, 2012). La cosmovisión kardecista se integró con los planteamientos esotéricos originales, dando forma a una doctrina reconocidamente ecléctica que hasta el día de hoy informa el repertorio religioso de CEFLURIS (Dawson, 2012). De este modo, podemos observar cómo la línea iniciada por Sebastião Mota de Melo constituye un movimiento inspirado por un espíritu integrador, cuyo desarrollo está marcado por importantes procesos de hibridación religiosa. Esta hibridación es herencia de la manera en que Irineu Serra concebía la espiritualidad, al mismo tiempo que refleja el carácter intercultural de la religiosidad popular brasileña.

La creciente fama de CEFLURIS favoreció su rápida expansión dentro de Brasil, principalmente hacia el sur del país, sentando las bases para su eventual internacionalización (Albuquerque, 2007a; MacRae, 1992). Tras el fallecimiento de Padrinho Sebastião en 1990, la dirección espiritual de su iglesia pasó a su segundo hijo, Alfredo Gregório de Melo. Actualmente, Padrinho Alfredo comparte el liderazgo de CEFLURIS con Padrinho Alex Polari de Alverga, un ex-presos político que se unió al Santo Daime durante la década de 1980 (Ilustración 3). De acuerdo con Albuquerque (2007a), habría sido Padrinho Alfredo quien propició la expansión geográfica del culto daimista más allá de las fronteras de Brasil, siendo que hoy CEFLURIS cuenta con filiales en numerosos países dentro y fuera del continente sudamericano, incluyendo Italia, Holanda, Francia, España, Irlanda, Bélgica, Japón, Estados Unidos, Uruguay y Chile (Albuquerque, 2007a; Haber, 2011; López-

Pavillard y Casas, 2011; Menozzi, 2011; Scuro, 2012; van den Plas, 2011; Zelada, 2015).

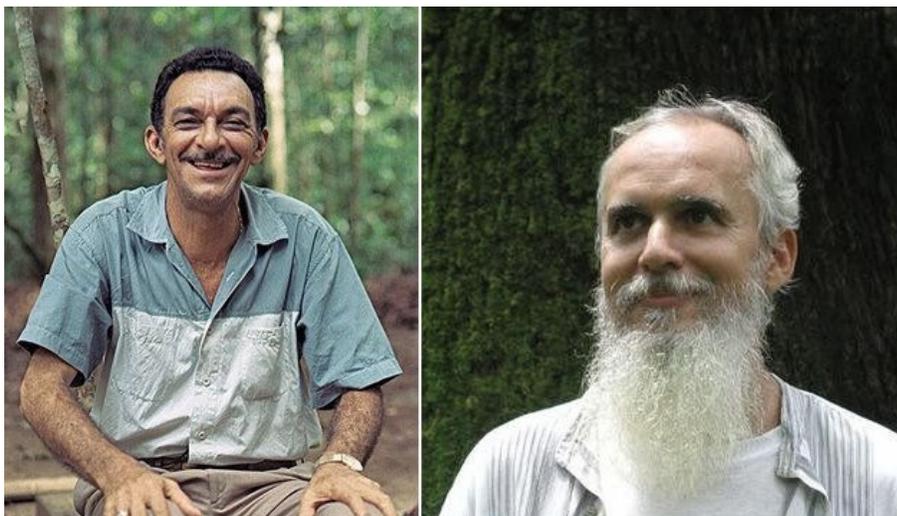


Ilustración 3: Padrinho Alfredo y Padrinho Alex Polari

CONVERSIÓN RELIGIOSA

Introducción

En su acepción más común, el término “conversión religiosa” alude a un cambio formal en la adscripción religiosa de una persona (Mahoney y Pargament, 2004). Desde esta perspectiva, la conversión consiste fundamentalmente en un cambio radical en las creencias, valores y costumbres religiosas, acompañado por un vuelco en la identidad religiosa del individuo (Rambo, 1993; Zock, 2006). Lo anterior incluye aquellos casos donde quien no profesaba religión alguna se afilia a un movimiento religioso, así como los casos donde una persona transita desde una tradición hacia otra nueva (p. ej. un cristiano que se convierte al islam) (Rambo, 1993).

Estos procesos de cambio religioso han sido objeto de numerosos análisis a lo largo de la historia de la psicología de la religión (cf. Hood, Hill y Spilka, 2009; Zock, 2006). Diversos autores han intentado identificar los motivos que conducen a una persona a transformar sus creencias religiosas, así como los factores que facilitan dicho cambio (cf. Rambo y Bauman, 2012). Los investigadores de la conversión se han aproximado a este fenómeno desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, reconociendo la complejidad que es inherente al cambio religioso (Mahoney y Pargament, 2004).

En este contexto, hay quienes privilegian un abordaje antropológico o sociológico sobre el fenómeno, centrando sus pesquisas en los factores socioculturales que modelan la conversión (p.ej. Buckser y Glazier, 2003; Ullman, 1989), mientras que otros prefieren aproximarse al cambio religioso indagando sobre sus aspectos psicológicos, fenomenológicos o subjetivos (p.ej. James, 1902/2012; Pargament, 1997). Según afirman Rambo y Bauman (2012), ambas aproximaciones resultan igualmente valiosas, pues cada una aporta elementos distintivos y complementarios a nuestra comprensión sobre el fenómeno. En palabras de los autores, “el estudio de la conversión debe considerar no sólo la dimensión personal, sino también las dinámicas sociales, culturales y religiosas en que una persona está inscrita”, toda

vez que “la conversión es un proceso de cambio religioso que ocurre en un campo de fuerza dinámico que incluye personas, instituciones, eventos, ideas y experiencias” (p. 880, trad. propia).

Desde este punto de vista, la conversión debe ser entendida como un fenómeno de cambio complejo, diverso y multidimensional, el cual requiere ser abordado a partir de un enfoque amplio y comprehensivo que considere las variables ambientales y subjetivas que influyen en el cambio religioso (Rambo, 1993; Zinnbauer y Pargament, 1998).

Modalidades de conversión religiosa.

La conversión religiosa puede adoptar diferentes formas, dependiendo de una serie de factores ambientales y subjetivos (Lofland y Skonovd, 1981; Rambo, 1993). Los investigadores han descrito diferentes tipos o modalidades de conversión, estableciendo tipologías que ilustran la variabilidad del cambio religioso.

Richardson (1985) establece una distinción que comprende dos tipos de conversión religiosa, en función del grado de actividad/pasividad que presenta el converso durante el proceso. En los casos de “conversión activa”, el individuo busca voluntaria y activamente un cambio en su orientación religiosa, mientras que en la “conversión pasiva”, la persona es objeto de presiones externas que la conducen a modificar sus creencias. De acuerdo con Richardson (1985), estas presiones pueden ser de naturaleza social (p. ej. casos donde el converso es objeto de coerciones o manipulaciones por parte de terceras personas) o sobrenatural (p. ej. casos donde el converso atraviesa experiencias místicas o religiosas, donde la influencia divina o espiritual gatilla un cambio en su orientación religiosa).

James (1902/2012) distingue dos modalidades de conversión, en función de la velocidad con que se actualiza el cambio religioso. Por un lado, el autor describe casos donde la conversión ocurre en un breve lapso de tiempo, a partir de una experiencia de transformación que tiene lugar en forma súbita e inesperada en la vida de la persona. Por otro lado, existen casos donde el cambio religioso se

despliega en un dilatado periodo de tiempo, muchas veces siguiendo un proceso doloroso y prolongado de cuestionamiento, duda y crisis existencial.

Por su parte, Rambo (1993) enumera diferentes tipos de cambio religioso, incluyendo aquellos casos donde la conversión no involucra necesariamente un cambio formal en la afiliación religiosa del individuo. El autor utiliza el término “transición de tradición” para designar un cambio en la adscripción religiosa de una persona, diferenciándola de la “transición institucional”, donde el sujeto adopta las prácticas y creencias de un nuevo sub-grupo al interior de su religión original. Por otro lado, el autor llama “intensificación” a una modalidad de conversión donde la persona “se vuelve más devota, apasionada y comprometida dentro de la tradición religiosa donde él o ella fue criada o en la que tuvo algún grado de involucramiento” (Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999, p. 1053, trad. propia). La “afiliación” consiste en la adopción de una vida religiosa por parte de una persona que no profesaba religión alguna. Por último, el autor incluye los casos de “apostasía” o “deserción”, donde la persona abandona totalmente una tradición religiosa, adoptando una perspectiva secular ante la vida (Rambo, 1993).

Autores como Strieb y Keller (2004) han llamado a este último fenómeno “desconversión” (*deconversion*), apuntando a que el cambio religioso puede verse revertido por diferentes factores o motivos. En este sentido, se ha sugerido que la conversión religiosa incluye también aquellos casos donde una persona se “convierte” al ateísmo o al agnosticismo (Altemeyer y Hunsberger, 1997; Strieb y Keller, 2004).

“Motivos” de conversión de Lofland y Skonovd.

Los investigadores John Lofland y Norman Skonovd (1981) han propuesto un modelo compuesto por seis modalidades o “motivos” (*motifs*) de conversión religiosa. Dicha clasificación toma en cuenta cinco variables al momento de diferenciar estas seis categorías: 1) el grado de presión social ejercida por el grupo religioso sobre el potencial converso; 2) la duración temporal del proceso de conversión; 3) el nivel de excitación afectiva que acompaña el proceso; 4) el

contenido o tono afectivo de la experiencia; y 5) el orden secuencial en que el individuo adopta las creencias del nuevo grupo y participa de las actividades del culto. El modelo de Lofland y Skonovd (1981) ha sido ampliamente utilizado por los investigadores contemporáneos de la conversión religiosa, quienes lo han aplicado al estudio de casos en diferentes culturas y tradiciones espirituales (p.ej. Inaba, 2004; Kingsley, 2003; Köse y Lowenthal, 2009; Wilson, 1984).

La primera modalidad corresponde a lo que los autores denominan conversión “intelectual” o “auto-conversión” (Lofland y Skonovd, 1981). En estos casos, el cambio religioso es propiciado por una investigación personal sobre las ideas y creencias religiosas de un culto en particular. Se trata de un proceso eminentemente intelectual en tanto que supone un estudio cognitivo sobre el repertorio ideológico y ritual de una tradición religiosa específica. El sujeto se informa sobre la doctrina de su interés a través de libros, artículos, conferencias, programas de televisión, etc., sin necesariamente interactuar con personas que profesen la religión. En este sentido, en estos casos la presión social tiende a ser mínima o inexistente. Generalmente, el proceso de cambio dura algunas semanas o meses, un periodo de tiempo que los autores consideran “mediano” (Lofland y Skonovd, 1981, p. 376, trad. propia). Por otro lado, se observa en el proceso cierta excitación emocional, la que no alcanza a configurar una experiencia de éxtasis. El tono o contenido emocional de la experiencia de conversión se asemeja a una suerte de “iluminación” intelectual. Finalmente, se observa que la persona tiende a adoptar las creencias del grupo religioso sin haber participado antes en sus actividades religiosas.

La segunda categoría incluye aquellos procesos de cambio religioso que son gatillados por experiencias de carácter místico o espiritual (Lofland y Skonovd, 1981). Esta modalidad de conversión religiosa fue ampliamente estudiada por algunas de las figuras fundantes de la psicología de la religión, incluyendo a William James (1902/2012) y Edwin Starbuck (1899), entre otros (cf. Zock, 2006). En estos casos, la presión externa tiende a ser mínima o inexistente, toda vez que la experiencia religiosa suele ocurrir en momentos de soledad. En ocasiones, el evento

crítico que gatilla la conversión (la experiencia mística o religiosa) suele estar precedido por un periodo de estrés emocional, el cual puede prolongarse durante días o semanas. Sin embargo, la experiencia misma tiende a ser bastante breve, con una duración relativa de algunos minutos u horas. La persona experimenta niveles muy altos de excitación emocional, incluyendo sentimientos de “éxtasis teofánico, asombro, amor o incluso miedo” (Lofland y Skonovd, 1981, p. 378, trad. propia). La experiencia mística conduce luego a la adopción o a una intensificación de las creencias religiosas en la persona, lo cual motiva su involucramiento en las actividades rituales de la tradición con la que se asocia la experiencia.

La tercera categoría corresponde a lo que Lofland y Skonovd (1981) denominan conversión “experimental”. En estos casos, la persona se acerca a un grupo con la finalidad de “probar” su sistema religioso. En su búsqueda espiritual, el individuo se incorpora gradualmente a las actividades religiosas, adoptando poco a poco las creencias y costumbres de la nueva comunidad. Al final del proceso, el converso adopta completamente el estilo de vida dictaminado por el grupo y su identidad se transforma para reflejar los valores, preceptos y expectativas del nuevo culto. Se observa aquí un nivel relativamente bajo de presión social, toda vez que la actitud del converso hacia el grupo tiende a ser tentativa y cautelosa. Por lo mismo, el proceso de cambio religioso puede prolongarse durante varios meses e incluso años, sin existir mayores niveles de excitación emocional. Generalmente, el contenido emocional de la experiencia está marcado por un sentimiento de curiosidad.

La cuarta categoría incluye aquellos cambios religiosos que son propiciados por factores emocionales o afectivos (Lofland y Skonovd, 1981). En estos casos, los vínculos personales que establece la persona con los miembros de una comunidad religiosa cumplen una función central en el proceso de conversión. Los sentimientos de cariño, cercanía o simpatía hacia quienes profesan una religión particular pueden conducir a la persona a adoptar su sistema de creencias. Si bien se constata un cierto grado de presión externa, ésta “existe y funciona más como ‘apoyo’ [*support*]

y atracción que como ‘inducción’ a convertirse” (p. 380, trad. propia). Generalmente, el proceso de conversión se prolonga por al menos algunas semanas, si bien también puede demorar un tiempo mucho mayor. La intensidad emocional de la experiencia tiende a mantenerse en niveles intermedios, mientras que el tono o contenido emocional suele asociarse a sentimientos de cariño o afecto. Tal como ocurre en las conversiones de tipo experimental, en los casos de conversión afectiva la participación ritual precede a la adopción de las creencias del grupo.

La quinta categoría corresponde a las experiencias de conversión “revivalista” (Lofland y Skonovd, 1981). Esta modalidad de conversión se da con particular frecuencia al interior de movimientos religiosos carismáticos, en cuyas actividades se propicia un ambiente colectivo cargado de una intensa afectividad y gozo (Taylor, 1978). En estos casos de conversión religiosa, la excitación afectiva alcanza niveles muy altos. En cada reunión, la persona experimenta una profunda comunión con el grupo, lo que la induce a concurrir con frecuencia a los servicios religiosos. De este modo, el proceso de cambio toma poco tiempo, pues la intensidad y significatividad de la experiencia colectiva facilita la conversión. El contenido afectivo de la experiencia se caracteriza por sentimientos de profundo amor y compañerismo. Nuevamente aquí, la adopción de las creencias y valores del grupo se ve favorecida por la participación ritual.

La sexta modalidad de conversión religiosa corresponde al motivo “coercitivo” (Lofland y Skonovd, 1981). De acuerdo con los autores, este tipo de cambio religioso se relaciona con lo que otros investigadores han llamado “lavado de cerebro”, “programación” y “control mental”. En términos generales, estos casos de conversión son producto de la influencia ejercida por un líder espiritual o un grupo de adeptos sobre el potencial converso. Habitualmente, el cambio es inducido a través de amenazas, presiones afectivas, inducción de sentimientos de culpa, etc. En este sentido, esta modalidad de conversión supone niveles extremos de presión social. Habitualmente, el proceso de inducción demora un tiempo relativamente largo, durante el cual la persona atraviesa experiencias de intensa excitación

emocional. El tono afectivo de dichas experiencias suele ser de miedo, terror, angustia e incertidumbre, si bien al concluir el proceso la persona puede llegar a sentir una fuerte identificación con el grupo e incluso amor por el líder y sus seguidores.

La propuesta de Lofland y Skonovd (1981) evidencia la variabilidad y complejidad del cambio religioso. Como podemos ver, los autores demuestran que la conversión puede verse motivada por diversos factores. Asimismo, se observa que el converso puede ser activo o pasivo en su proceso de cambio, confirmando la tesis de Richardson (1985). Por otro lado, vemos que la conversión religiosa puede desplegarse rápidamente, o bien seguir un curso prolongado marcado por la búsqueda y la exploración.

Factores que facilitan o precipitan la conversión religiosa.

Como vimos en la sección anterior, los procesos de conversión religiosa pueden verse precipitados por una serie de factores ambientales y subjetivos (Lofland y Skonovd, 1981; Rambo y Farhadian, 1999; Snow y Machalek, 1984). Estos factores interactúan en forma compleja, generando las condiciones para que el cambio religioso tenga lugar (Rambo, 1993; Rambo y Farhadian, 1999). En palabras de Rambo (1993), la conversión “es producto de interacciones entre las aspiraciones, necesidades y orientaciones del converso, la naturaleza del grupo al cual ella o él se está convirtiendo y la matriz social dentro de la cual estos procesos están teniendo lugar” (p. 7, trad. propia).

Generalmente, la conversión se ve motivada por la influencia social que ejercen partidarios de un grupo religioso sobre el potencial converso (Lofland y Skonovd, 1981; Rambo, 1993; Rambo y Bauman, 2012). En algunos casos, la persona puede verse sometida a fuertes presiones externas, como ocurre en los procesos de “conversión coercitiva” descritos por Lofland y Skonovd (1981). En estos casos, el converso se ve obligado o manipulado para modificar sus creencias, adoptando una actitud pasiva durante el proceso de cambio religioso (Richardson, 1985). En otros casos, la influencia social puede ser más moderada, como cuando el potencial

converso se ve atraído por las creencias de sus amigos, colegas o familiares (Bainbridge, 1992; Rambo, 1993). Finalmente, existen grupos religiosos proselitistas que dedican grandes esfuerzos en reclutar a nuevos adeptos, sin por ello caer en prácticas de coerción o manipulación psicológica (Rambo y Bauman, 2012).

Por otro lado, la conversión puede verse favorecida por las condiciones sociales, económicas y políticas en que habita la persona (Rambo, 1993; Rambo y Farhadian, 1999). En algunos casos, cambiar de religión puede ser una manera de modificar el estatus social del converso, operando como una estrategia que permite a la persona acceder a recursos y beneficios que su antigua condición religiosa no le permitía (Ngo, 2015). En otros casos, la persona puede verse forzada a cambiar de religión debido a presiones ejercidas por grupos de poder político-religioso que se instalan en su comunidad o su país (cf. Rambo y Bauman, 2012). En este sentido, las dinámicas socioculturales que se actualizan en el macrocontexto pueden repercutir directamente en las creencias, valores y costumbres religiosas de una persona, motivando así la conversión (Rambo y Farhadian, 1999).

Diversos autores han observado que los procesos de conversión religiosa pueden verse facilitados por la ocurrencia de profundas crisis personales (Altemeyer y Hunsberger, 1997; Hood, Hill y Spilka, 2009; James, 1902/2012; Rambo y Bauman, 2012). Estas crisis pueden ser de diversa naturaleza, asociándose a factores físicos, emocionales, económicos o sociales. De acuerdo con Rambo (1993), estos episodios pueden conducir a la persona a cuestionar la validez de sus creencias religiosas, especialmente cuando éstas no permiten dar un sentido ni encontrar soluciones a sus problemas. Este cuestionamiento suele conducir a una búsqueda de nuevos referentes, lo cual puede desencadenar un proceso de conversión. En palabras de Zock (2006), “un individuo en conflicto es un candidato para la conversión” (p. 47, trad. propia).

Finalmente, la conversión religiosa puede verse precipitada por experiencias espirituales, místicas o religiosas (Iyadurai, 2011; James, 1902/2012; Lofland y

Skonovd, 1981; Nelson, 2009; Rankin, 2008). Durante la experiencia religiosa, la persona se siente en presencia de una fuerza espiritual o sobrenatural que es identificada como perteneciendo a la esfera de lo sagrado (Beit-Hallahmi y Argyle, 1997; James, 1902/2012; Otto, 2001; Rankin, 2008). Se ha observado que este tipo de experiencias pueden conducir a las personas a cuestionar su propia visión de mundo (sea esta religiosa o secular), lo cual suele resultar en un cambio radical en sus creencias y valores religiosos (Alston, 1991; James, 1902/2012; Kennedy y Kanthamani, 1995; Kingsley, 2003; Mayer y Gründer, 2011). Esto, debido a que la experiencia tiende a ser significada según el marco interpretativo de la tradición con que se asocia.

Etapas del proceso de conversión religiosa: el modelo procesal de Rambo.

De acuerdo con Rambo (1993), la conversión debe ser entendida como un *proceso*, y no como una experiencia súbita de cambio religioso. En este contexto, el autor ha propuesto un modelo procesal que distingue siete etapas o fases de la conversión religiosa. A través de este modelo, Rambo busca integrar los aportes de diferentes enfoques teóricos y metodológicos, propiciando un abordaje comprehensivo e integral sobre el fenómeno (Rambo y Bauman, 2012).

Como hemos visto, el autor considera que “la conversión es un proceso de cambio religioso que ocurre en un campo de fuerza dinámico que incluye personas, instituciones, eventos, ideas y experiencias” (Rambo y Bauman, 2012, p. 880, trad. propia). Desde esta perspectiva, la conversión religiosa es un proceso que involucra la interacción de diferentes factores, tanto contextuales como subjetivos (Rambo, 1993; Rambo y Farhadian, 1999). Si bien considera que la dimensión personal del cambio religioso es sumamente relevante, el autor señala que cualquier intento por dar cuenta de la totalidad del fenómeno en cuestión debe tener en consideración la influencia de variables ambientales e interaccionales.

La primera etapa o fase del proceso de conversión corresponde al “contexto” (Rambo, 1993). En términos generales, el contexto es “la ecología dentro de la cual la conversión tiene lugar” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 24, trad. propia). En otras

palabras, consiste en “el ambiente social, cultural, religioso y personal” del cambio religioso o el “campo de fuerza dinámico que provee la matriz dentro de la cual la transformación religiosa tiene lugar” (Rambo y Bauman, 2012, p. 882, trad. propia). De acuerdo con Rambo (1993), el contexto no es una “etapa” en sentido estricto, sino el ambiente total dentro del cual se despliegan todas las demás fases del cambio religioso.

Según explica el autor (Rambo, 1993), todo fenómeno psicológico está condicionado por variables ambientales. Estas variables pueden agruparse en tres esferas o dimensiones contextuales: macrocontexto, microcontexto y mesocontexto (Rambo y Farhadian, 1999). El macrocontexto corresponde al medio sociocultural dentro del cual ocurre la conversión, e incluye una serie de elementos: “sistemas políticos, organizaciones religiosas, consideraciones ecológicas relevantes, corporaciones transnacionales y sistemas económicos” (Rambo, 1993, p. 22, trad. propia). El microcontexto corresponde al ámbito social y cultural inmediato de la persona, incluyendo su sistema familiar, su grupo de amigos, su ocupación, etc. (Rambo, 1993). Se trata de elementos que gravitan en torno al individuo y “que tienen un impacto directo sobre los pensamientos, sentimientos y acciones de la persona” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 25, trad. propia). Finalmente, el mesocontexto considera aquellos aspectos del ambiente sociocultural general “que median entre los macrocontextos y los microcontextos, tales como el gobierno local, la política y la economía regional y las instituciones religiosas locales” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 25, trad. propia).

De acuerdo con el autor (Rambo, 1993), el despliegue de las demás etapas del proceso está condicionado por estas tres esferas contextuales. Todo cambio religioso ocurre dentro de un ambiente sociocultural que modela la experiencia individual. En este sentido, prescindir del contexto en el estudio de la conversión supondría dejar fuera aspectos esenciales del proceso (Rambo, 1993, 2003; Rambo y Bauman, 2012).

La segunda fase del proceso de conversión corresponde a lo que el autor denomina “crisis” (Rambo, 1993). Como hemos mencionado, los investigadores del cambio religioso tienden a coincidir en que la conversión suele estar precedida por un periodo más o menos prolongado de desorientación y confusión (cf. James, 1902/2012). Dicho periodo está marcado por la presencia de sentimientos de duda, malestar, frustración, desasosiego, ansiedad, sinsentido existencial, etc. En general, esta crisis personal puede gatillarse por factores religiosos, políticos, psicológicos, familiares o culturales (Rambo, 1993; Rambo y Bauman, 2012). En otras palabras, la crisis emerge producto de la interacción compleja de factores externos e internos. Los factores externos incluyen elementos tales como: coerción política o religiosa, depresión económica, procesos de aculturación, etc. Por su parte, los factores internos incluyen: enfermedades físicas o psicológicas, cuestionamientos existenciales, experiencias cercanas a la muerte, estados alterados de conciencia, experiencias místicas y epifanías religiosas, etc. (Rambo y Farhadian, 1999).

De acuerdo con Rambo y Bauman (2012), con el advenimiento de la crisis los “mitos, rituales, símbolos, objetivos y estándares [habituales] dejan de funcionar para el individuo o la cultura” (p. 883, trad. propia). Parte de la estructura que brindaba sentido y dirección a la existencia de la persona comienza a colapsar, dejando tras de sí un “vacío” que requiere ser llenado. Rambo considera que los seres humanos “precisan maximizar el sentido y el propósito en la vida” (Rambo y Bauman, 2012, p. 884, trad. propia). Sin embargo, “bajo situaciones anormales o de crisis, esta búsqueda activa se intensifica; las personas buscan recursos para el crecimiento y el desarrollo con el fin de ‘llenar el vacío’” (p. 884, trad. propia). Esta “búsqueda” (*quest*) de sentido y orientación existencial es lo que caracteriza la tercera fase del proceso de conversión (Rambo, 1993).

La cuarta etapa del proceso consiste en lo que Rambo (1993) denomina “encuentro”. En esta fase, el potencial converso toma contacto con una tradición religiosa a través de sus representantes (personas particulares o grupos). Dicho

contacto puede generar diferentes efectos sobre la vida de la persona, incluyendo el surgimiento de una crisis existencial o religiosa que motive la conversión (Rambo y Bauman, 2012; Rambo y Farhadian, 1999). Es preciso tener en cuenta que existen grupos religiosos que promueven activamente la afiliación de nuevos miembros, misionando, evangelizando y convocando a potenciales conversos (cf. Harding, 1987, 2000). Asimismo, hay cultos que no despliegan esfuerzo alguno en llevar a cabo actividades proselitistas. Sin embargo, en ambos casos la conversión involucra algún tipo de interacción inicial entre la persona y la tradición religiosa, donde entran en juego factores afectivos, intelectuales y motivacionales tanto del potencial converso como de los representantes del grupo (Rambo y Bauman, 2012; Stromberg, 1985, 1993).

Durante la fase de encuentro, el potencial converso evalúa activamente los posibles beneficios del cambio religioso. Las expectativas y necesidades de la persona se encuentran con las nuevas opciones ofrecidas por el grupo. En este sentido, “la conversión puede proveer un sistema de significado, gratificación emocional, técnicas para vivir, liderazgo y poder” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 29, trad. propia). Estas opciones pueden atraer al individuo hacia una nueva adscripción religiosa o conducirlo a la intensificación de su devoción y compromiso dentro de una misma tradición, entre otras modalidades de cambio religioso (Rambo, 1993).

Si las opciones ofrecidas por el grupo resultan suficientemente atractivas para el potencial converso, la interacción entre ambas partes tiende a intensificarse (Rambo y Farhadian, 1999). Durante esta quinta etapa del proceso (“interacción”), la persona comienza a participar de las actividades del grupo, asimilando progresivamente sus ideas religiosas (Rambo, 1993). En este punto, la persona “aprende más sobre las enseñanzas, el estilo de vida y las expectativas del grupo, y se requiere de ella que comience a tomar una decisión tendiente al compromiso” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 29, trad. propia). De acuerdo con Rambo y Bauman (2012), tanto la intensidad como la duración de esta etapa varían en función de diferentes factores, incluyendo

“el grado de control que el grupo ejerce sobre la comunicación y la interacción social, la naturaleza del proceso de persuasión, la formación de relaciones personales y el grado en que el converso debe rechazar el antiguo estilo de vida para abrazar el nuevo o si se le permite integrar ambos mundos.” (p. 887, trad. propia)

La participación ritual es un factor determinante en esta fase del proceso de conversión. En general, los rituales permiten a las personas experimentar la religión más allá del nivel intelectual o cognitivo (Rambo y Farhadian, 1999). “A través de actividades comunitarias como el canto, la recitación de escrituras y la oración, la acción ritual consolida a las personas y los grupos e instila un sentido más profundo de pertenencia” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 30, trad. propia).

Por otro lado, a medida que intensifica su interacción con el grupo, el individuo comienza a adoptar la retórica particular del culto. Esto incluye la incorporación de las narrativas de conversión que son propias del nuevo grupo religioso (Rambo y Bauman, 2012). Según explican Rambo y Farhadian (1999), “la terminología religiosa sirve como un nuevo sistema interpretativo que tiene el potencial de transformar dramáticamente la visión de mundo de la persona que se está convirtiendo” (p. 30, trad. propia). Esta terminología es empleada por la persona para referirse a su proceso de cambio religioso, así como para interpretar diferentes aspectos de su pasado y su presente (Gooren, 2010; Rambo y Bauman, 2012; Snow y Machalek, 1984).

Asimismo, la interacción constante con el grupo y la progresiva adopción de sus prácticas religiosas llevan a que la persona aprenda cuáles son los roles y conductas que se requieren para incorporarse al culto de su interés. Los miembros del grupo comunican explícita o implícitamente los cambios esperados en el converso (Rambo y Bauman, 2012; Rambo y Farhadian, 1999). De acuerdo con Rambo y Farhadian (1999), “estos cambios comprenderán diferentes niveles de la personalidad: sí mismo, conducta, valores y actitudes” (p. 31, trad. propia). En

definitiva, “la etapa de interacción provee los lineamientos para la nueva conducta y los nuevos valores” del converso (p. 31, trad. propia).

La sexta fase del proceso de conversión corresponde a lo que el autor denomina “compromiso” (Rambo, 1993). En este punto, el grupo requiere que la persona tome una decisión respecto de su afiliación o su grado de compromiso con la doctrina religiosa. En algunos casos, esto involucra alguna clase de demostración pública que dé cuenta de su conversión (p. ej. rituales de bautismo, cambio de nombre, cambio de vestimenta, etc.). En este punto, a menudo “los conversos experimentan un sentimiento de renuncia, un ‘entregarse’ a la opción religiosa, que usualmente da paso a sentimientos de alivio y liberación” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 31, trad. propia).

Junto con lo anterior, el compromiso religioso opera una profunda transformación en la identidad del converso. Esta transformación involucra una reconstrucción de su propia biografía, recurriendo para ello al lenguaje y las expectativas del grupo religioso (Gooren, 2010; Rambo y Farhadian, 1999; Snow y Machalek, 1984; Sremac, 2010; Watts, 2006). Este acto permite que la historia vital del converso se vincule a la historia colectiva de la tradición (Rambo y Bauman, 2012; Rambo y Farhadian, 1999). De acuerdo con Rambo y Bauman (2012), este proceso de reconfiguración identitaria puede significar para la persona una dolorosa confrontación consigo misma; al mismo tiempo que se siente profundamente atraída por la nueva opción religiosa, generalmente continúa inmersa en sus antiguos estilos de vida. “La vacilación entre ambos mundos puede ser muy confusa y dolorosa” (p. 889, trad. propia). Sin embargo, “la decisión de cruzar la línea hacia una nueva vida [...] puede ser la ocasión de un tremendo alivio y gozo” (p. 889, trad. propia).

El desenlace del proceso de conversión consiste en lo que el autor identifica como las “consecuencias” del cambio religioso (Rambo, 1993). Una vez que la persona ha decidido adoptar una nueva identidad religiosa, se actualizan en su vida una serie de transformaciones concretas. Según explican Rambo y Bauman (2012), “la

naturaleza de las consecuencias de la conversión está determinada, en parte, por la naturaleza, intensidad y duración del proceso de conversión/transformación” (p. 889, trad. propia). Las consecuencias del cambio religioso pueden tener que ver con transformaciones en los valores y conductas del sujeto, cambios en su identidad, sus patrones de relacionamiento social, su estilo de vida, etc.

En este sentido, el cambio puede ser más o menos profundo, más o menos comprensivo, más o menos radical, dependiendo de numerosos factores. En última instancia, la naturaleza del cambio dependerá en gran medida de las expectativas del grupo religioso (Rambo y Bauman, 2012). En palabras de Rambo y Farhadian (1999), “para que la conversión sea auténtica [...], los conversos deben cambiar aspectos de su vida en concordancia con las prescripciones y proscipciones de comunidades religiosas específicas” (p. 32, trad. propia).

Ahora bien, el autor advierte que “el cambio inicial, si bien es crucial, es el primer paso en una larga trayectoria de transformación” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 32, trad. propia). Cuando la persona adopta una nueva identidad religiosa, se compromete con un camino de búsqueda espiritual que lo llevará a sufrir numerosas transformaciones en el transcurso de su vida. Dichas transformaciones pueden comprender nuevos episodios de conversión, incluyendo cambios en sus concepciones personales sobre la divinidad o lo sagrado (Pargament, 2006), cambios en su afiliación religiosa, intensificación o disminución del grado de devoción al interior de la tradición elegida, etc. (Rambo, 1993).

CONVERSIÓN RELIGIOSA Y TRANSFORMACIÓN PERSONAL

Introducción.

Como vimos en el apartado anterior, el cambio religioso suele estar acompañado por una serie de transformaciones concretas en la vida del converso. Lo anterior incluye ajustes en los hábitos y conductas de la persona, cambios en sus valores, metas y motivaciones, vuelcos en su identidad, etc. (Rambo y Bauman, 2012; Snow y Machalek, 1981). En este sentido, la conversión no se agota simplemente en un cambio de creencias religiosas, toda vez que involucra además una profunda y radical transformación personal (cf. Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999).

Conversión religiosa como una transformación radical.

Diversos autores han descrito la conversión como una transformación radical en la vida del sujeto (cf. Snow y Machalek, 1984; Zinnbauer y Pargament, 1998). La radicalidad de la conversión reside fundamentalmente en el alcance y profundidad de los cambios que la acompañan. En este sentido, se ha propuesto que la conversión supondría algo más que un cambio en la afiliación, las costumbres o las creencias religiosas (Gordon, 1974; Kingsley, 2003; Travisano, 1970). En palabras de Paloutzian, Richardson y Rambo (1999), la conversión consistiría en “una experiencia transformacional discontinua que cambia profundamente la propia vida” (p. 1049, trad. propia).

Según afirman Snow y Machalek (1984), “la noción de cambio radical permanece en el núcleo de todas las concepciones sobre la conversión” (p. 169, trad. propia). Esta idea es transversal a los diferentes modelos y teorías que se han propuesto sobre el cambio religioso (Pargament y Zinnbauer, 1998). En este contexto, Beit-Hallahmi (2010) propone que la conversión debe ser conceptualizada como un proceso que conduce a un replanteamiento global de la propia existencia, o como un punto de inflexión que marca un antes y un después en la biografía del sujeto.

El carácter radical del cambio religioso puede verse claramente reflejado en los testimonios de conversión de muchos sujetos. Según se ha observado, los conversos tienden a referirse a sus procesos de cambio religioso como una experiencia de “renacimiento espiritual” o como un quiebre biográfico definitivo (James, 1902/2012; Manglos, 2010; Stout y Dein, 2013; Stromberg, 1993; van Klinken, 2012). Según explica Beit-Hallahmi (2010),

“los testimonios de conversión nos dan cuenta de una transformación milagrosa, desde la oscuridad hacia una gran luz, desde estar perdido hacia haberse encontrado. Existe un marcado contraste entre el sufrimiento anterior y las mejoras actuales. La narrativa de la conversión siempre incluye una amplia brecha entre el pasado y el presente, entre la corrupción y la redención.” (p. 179, trad. propia)

Quienes han estudiado las narrativas de conversión coinciden en que el cambio religioso supone siempre el surgimiento de una “nueva vida”, una “nueva identidad”, la que tiende a ser vista como siendo superior en diferentes niveles (moral, emocional, cognitivo, etc.) (Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch, 1996; James, 1902/2012; Stout y Dein, 2013; Stromberg, 1993).

Transformación personal.

La transformación personal que acompaña la conversión puede ser entendida como un cambio global en la personalidad del individuo (Halama y Lacná, 2011; James, 1902/2012). Dicho cambio se verifica en diferentes dimensiones, incluyendo emociones, pensamientos, conductas e identidad (cf. Hood, Hill y Spilka, 2009). Esta transformación de la personalidad se traduce en cambios claramente observables, los que son reconocibles tanto por el propio converso como por personas cercanas a éste (Halama y Lacná, 2011; Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch, 1996).

En este contexto, Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch (1996) formularon un listado de seis criterios que permiten distinguir la conversión religiosa de otras formas

menos dramáticas de cambio psicológico. En primer lugar, los autores proponen que la conversión religiosa involucra una profunda transformación en el “sí mismo” (*self*) de la persona, incluyendo cambios en diferentes aspectos o dimensiones de su personalidad (conductas, identidad, motivaciones, intereses, aspiraciones, etc.). En segundo lugar, este tipo de cambios no pueden ser interpretados como un producto de la maduración psicológica, pues siempre responden a procesos y factores que son independientes del desarrollo normal de la persona.

En tercer lugar, los autores señalan que la transformación del sí mismo que acompaña la conversión es radical en sus consecuencias, las que pueden ser reconocidas claramente tanto por el converso como por terceras personas. En cuarto lugar, la nueva configuración de la personalidad es percibida como siendo “superior” o como una emancipación del individuo respecto de condiciones problemáticas anteriores. En quinto lugar, este proceso de transformación ocurre al interior de un contexto cultural-religioso específico que provee un marco de referencia para comprender los cambios percibidos. Finalmente, los autores proponen que si no se observan cambios significativos en la conducta y los hábitos de la persona, esto significa que no ha ocurrido una verdadera conversión (Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch, 1996).

Ahora bien, se ha observado que existe una gran variabilidad en los cambios que son posibles tras la conversión. Según explican Paloutzian, Richardson y Rambo (1999), esto se debe principalmente a que las nuevas actitudes, hábitos y conductas del converso varían en función de la tradición a la que adhiere. Cada grupo religioso posee ciertas ideas específicas sobre lo que caracterizaría el cambio religioso (Malony y Southard, 1992; Rambo y Bauman, 2012). Estas ideas modelan tanto el discurso del converso como las consecuencias concretas de la conversión (Rambo y Bauman, 2012). En este sentido, “resulta claro que las diferentes religiones esperan diferentes cambios de los nuevos adherentes. Una implicación de esto es que el modo en que el cambio se manifiesta depende de a qué se está convirtiendo la persona” (Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999, p. 1054, trad. propia).

Por otro lado, observamos que los investigadores del cambio religioso difieren en sus interpretaciones sobre lo que constituye un verdadero cambio en la personalidad; sus visiones sobre este respecto tienden a ser sumamente diversas y muchas veces contradictorias (Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999). En este contexto, Paloutzian, Richardson y Rambo (1999) llevaron a cabo una revisión sistemática de la literatura científica y académica dedicada al cambio religioso. En su trabajo, los autores intentaron identificar qué tipo de cambios son los que se actualizan en la personalidad del converso. Para tal efecto, establecieron una distinción que comprende tres niveles o dominios de la personalidad (siguiendo el modelo propuesto por Emmons [1995]): Nivel I: funcionamiento básico; Nivel II: funciones intermedias (actitudes, sentimientos y conducta); Nivel III: identidad y narrativa vital. A partir de esta distinción y evaluando la evidencia disponible, los autores concluyeron que la conversión religiosa: 1) no afectaría mayormente los rasgos más básicos de la personalidad, 2) generaría cambios significativos en el nivel intermedio de la personalidad (actitudes, sentimientos y emociones, conducta, motivaciones, etc.) y 3) operaría profundas transformaciones en la identidad narrativa del converso (Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999).

Los conversos tienden a atribuir un valor positivo a estos cambios personales, en tanto que les permitirían acceder a mayores niveles de bienestar, sentido y dirección existencial (Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch, 1996; James, 1902/2012; Nelson, 2009). Por otro lado, se ha observado que la conversión tiende a asociarse a mejoras significativas en diversos indicadores de salud mental y bienestar subjetivo (cf. Braghetta et al., 2013; Halama y Lacná, 2011; Ng y Shek, 2001). En este sentido, de acuerdo con James (1902/2012), el verdadero valor de la conversión religiosa reside precisamente en su capacidad para transformar y redimir la existencia del ser humano.

Reconstrucción biográfica.

Según indican Paloutzian, Richardson y Rambo (1999), uno de los aspectos que se ve más profundamente transformado con la conversión remite a la identidad

narrativa del sujeto. Al adoptar una nueva perspectiva religiosa, el converso introyecta las ideas y valores del nuevo culto, apropiándose del rol de converso (Snow y Machalek, 1984). Al adoptar dicho rol, la persona se ve en la necesidad de reconfigurar su identidad, transformando su narrativa personal para reflejar las ideas del grupo (Rambo y Bauman, 2012).

En este contexto, el cambio religioso obliga muchas veces al converso a revisar su historia personal, reinterpretando los eventos de su pasado y su presente a la luz de las ideas religiosas del nuevo grupo (Gooren, 2010; Rambo y Farhadian, 1999; Snow y Machalek, 1984; Sremac, 2010; Watts, 2006). Según explica Gooren (2010), los conversos “literalmente reconstruyen sus vidas, dando nuevos significados a antiguos eventos y poniendo diferentes énfasis en la ‘trama’ mayor de sus historias vitales” (p. 93, trad. propia). En este proceso, “ciertos aspectos del pasado son desechados, otros son redefinidos, y algunos son integrados en formas previamente inconcebibles” (Snow y Machalek, 1984, p. 173, trad. propia). El converso recurre a los símbolos y metáforas del nuevo grupo para dar un nuevo significado a su vida pasada, presente y futura (Rambo y Bauman, 2012).

De acuerdo con Snow y Machalek (1984), lo anterior permite al converso dar un sentido a experiencias que antes parecían incomprensibles; experiencias que eran vistas como casuales o fortuitas cobran un nuevo significado para la persona. Al adoptar una nueva perspectiva religiosa, el converso incorpora un nuevo esquema de atribuciones, explicando y relacionando elementos de su biografía a partir del marco interpretativo provisto por la doctrina religiosa del nuevo grupo (Snow y Machalek, 1984).

Conversión y transformación personal en el pensamiento de William James.

El psicólogo norteamericano William James fue uno de los primeros psicólogos en estudiar la naturaleza de la conversión religiosa. En su libro “*The Varieties of Religious Experience*” (James, 1902/2012), el autor aborda diferentes temas relacionados con la vida espiritual del ser humano, incluyendo los procesos de conversión. Según indica Kim (2010), James estudió un amplio espectro de

procesos psicológicos “e intentó identificar la fuente interior de todos los fenómenos humanos en términos de conversión” (p. 983, trad. propia). Su estudio sobre las experiencias de conversión no se limita exclusivamente a la dimensión religiosa, por cuanto su principal interés tenía que ver con comprender las diferentes maneras en que un individuo puede transformarse (Kim, 2010). En este contexto, el autor utiliza el término “conversión” en forma amplia, refiriéndose con este concepto a cualquier proceso de transformación personal conducente a una mayor integración de la personalidad (James, 1902/2012). Sin embargo, entre los distintos tipos de transformación interior, James consideró relevante destacar aquellos que remiten a la dimensión religiosa de la vida humana, toda vez que ésta jugaría un rol fundamental en la constitución anímica de la persona.

En términos generales, el autor llama “conversión” a todo proceso de transformación interior donde los intereses, motivaciones, valores y conductas de una persona se ven reorganizados de manera radical y constructiva. A diferencia de otras modalidades de cambio personal, James considera que la conversión supone fundamentalmente una transformación radical y perdurable de la personalidad del individuo, la que viene acompañada por un sentimiento incrementado de paz interior y equilibrio emocional (James, 1902/2012; Nelson, 2009). En este contexto, la conversión específicamente religiosa tiene que ver con un cambio interior que ocurre gracias al influjo de un sentimiento religioso en la vida de la persona, donde ésta experimenta un renovado sentido de equilibrio y vitalidad espiritual (Nelson, 2009). En muchos casos, esta clase de transformaciones son precedidas por sentimientos de infelicidad, insatisfacción y desesperanza, los que se ven aminorados o resueltos una vez que la conversión religiosa ha tenido lugar (James, 1902/2012).

En este contexto, James (1902/2012) propone que los procesos de conversión religiosa suponen siempre una reorganización constructiva del carácter del individuo. De acuerdo con el autor, el influjo de un sentimiento religioso conduce a la persona a transformar su “sí mismo”, adoptando una nueva forma de operar en

el mundo. A menudo, este proceso de reorganización de la personalidad es experimentado por el converso como un “segundo nacimiento”, donde la persona muere a su antiguo sí mismo para renacer en un nuevo estado existencial (Beit-Hallahmi, 2010; James, 1902/2012).

Esta nueva configuración del carácter corresponde a lo que James (1902/2012) denomina “santidad” (*saintliness*). Según explica el autor, “el carácter Santo es el carácter para el cual las emociones espirituales son el centro habitual de la energía personal” (p. 211, trad. propia). Esta nueva personalidad infunde en el converso una serie de sentimientos previamente desconocidos, los que se manifiestan en el mundo como nuevas opciones de vida.

En primer lugar, surge en la persona “un sentimiento de existir en una vida más amplia que la de los pequeños intereses egoístas de este mundo; y una convicción, no meramente intelectual, sino más bien sensible, de la existencia de un Poder Ideal” (James, 1902/2012, p. 211, trad. propia). Este “Poder Ideal” corresponde a aquello que la persona identifica como sagrado. En segundo lugar, esta intuición sensible de la divinidad está acompañada por un reconocimiento “de la amistosa continuidad del poder ideal con nuestra propia vida, y una auto-renuncia voluntaria a su control” (p. 211, trad. propia). El converso somete su voluntad al poder divino, permitiendo que lo sagrado oriente su existencia.

De acuerdo con James (1902/2012), este sometimiento muchas veces se expresa en la vida del converso como ascetismo: “la auto-renuncia puede volverse tan apasionada como para convertirse en auto-inmolación. Puede entonces anular de tal manera las inhibiciones ordinarias de la carne que el santo encuentra un placer efectivo en el sacrificio y el ascetismo”, por cuanto éstos expresan “el grado de su lealtad al poder superior” (p. 212, trad. propia).

En tercer lugar, brota en el individuo un sentimiento de “inmensa elación y libertad, a medida que los contornos de la individualidad se derriten” en el encuentro con la divinidad (James, 1902/2012, p. 212, trad. propia). Al intuir la presencia divina y

someterse a su poder, el converso logra liberarse de sus miedos y ansiedades, adquiriendo un sentimiento de “dichosa ecuanimidad” ante los hechos de la vida (p. 212, trad. propia). En este sentido, “los motivos e inhibiciones personales, comúnmente omnipotentes, se vuelven demasiado insignificantes como para ser notados, y nuevos alcances de paciencia y fortaleza se abren [en el individuo]” (p. 212, trad. propia). Finalmente, se concreta en el converso “un cambio del centro emocional hacia afectos amorosos y armoniosos” (p. 212, trad. propia), lo cual conlleva un renovado sentido de pureza y caridad. Este cambio en el centro emocional se expresa muchas veces en una actitud de preocupación amorosa por las demás criaturas, tanto humanas como no humanas: el converso se vuelve más generoso, caritativo y respetuoso con su medio ambiente.

Asimismo, este cambio en el centro emocional hace que la persona se vuelva particularmente sensible a todo aquello que oscurezca u obstaculice su relación con lo sagrado. Debido a esto, el converso se ve en la necesidad imperativa de purgar su existencia de cualquier elemento (pensamiento, emoción, conducta, aspiración, etc.) discordante con su nueva identidad. De acuerdo con James (1902/2012), “las ocasiones de contacto con tales elementos son evitadas; la vida santa debe profundizar su consistencia espiritual y permanecer inmaculada” (pp. 212-213, trad. propia). Este giro muchas veces conlleva la adopción de un estilo de vida ascético, donde “las debilidades de la carne son tratadas con severidad implacable” (p. 213, trad. propia).

ANTECEDENTES

DOCTRINA RELIGIOSA DEL SANTO DAIME

Introducción.

En este apartado presentaremos algunos de los elementos centrales de la doctrina religiosa del Santo Daime, incluyendo aspectos de su cosmovisión, su visión antropológica, su discurso moral y su repertorio ritual. Junto con lo anterior, delimitaremos el lugar que ocupa la transformación personal en el discurso de la iglesia, señalando cuál es su relevancia para el proyecto religioso daimista.

El material aquí expuesto nos servirá como un insumo para interpretar, ordenar y dar sentido al contenido de los testimonios de conversión que serán revisados en el próximo capítulo. En otras palabras, las ideas y costumbres religiosas del culto nos proveerán un marco de referencia para comprender cómo se despliegan los procesos de conversión y transformación personal en el Santo Daime.

Aspectos generales.

El desarrollo histórico de la doctrina daimista ha seguido un curso marcado por la influencia de diferentes tradiciones culturales y religiosas. El repertorio de la iglesia se caracteriza por su marcado sincretismo religioso y se construye a partir de elementos de diversas matrices culturales, incluyendo el cristianismo popular de las zonas rurales de Brasil, el espiritismo kardecista, el esoterismo europeo, la espiritualidad afro-brasileña y la etnomedicina indígena amazónica (Dawson, 2013; Labate y Pacheco, 2005).

Este sincretismo constituye un reflejo del modo en que la espiritualidad brasileña se ha conformado a través de la historia, toda vez que la acción de los procesos de mestizaje ocurridos en el país ha propiciado un escenario religioso rico en expresiones interculturales. En este contexto, es común encontrar en Brasil tradiciones que incorporan rasgos de las culturas indígenas locales, en paralelo con

motivos católicos, espiritistas, esotéricos y/o afro-brasileños (Dawson, 2007, 2012; Furuya, 1994). La iglesia del Santo Daime es un claro ejemplo de lo anterior, pues presenta un repertorio religioso que se nutre de múltiples fuentes que son propias de la religiosidad popular brasileña.

A diferencia de otros movimientos religiosos como el catolicismo o el islam, el Santo Daime no cuenta con un libro de escrituras sagradas que represente el fundamento de su doctrina. Siendo un culto de tradición eminentemente oral, la transmisión de sus principios cosmológicos y doctrinarios se realiza principalmente a través de mitos, historias y relatos que son pasados de persona en persona, de grupo en grupo y de generación en generación. Si bien existen algunos libros “no oficiales” que compilan estos relatos y que compendian ciertos elementos importantes de la doctrina (cf. Alverga, 1998, 2010; Cal Ovejero, 2009; MacRae, 1992, 2000), éstos deben ser vistos como medios auxiliares que complementan la transmisión oral, a la vez que favorecen la difusión de las ideas daimistas tanto al interior de la iglesia como fuera de ella.

Ahora bien, existe en el Santo Daime otra importante línea de transmisión doctrinal que consiste en la tradición musical de la iglesia, plasmada en sus himnos religiosos (Labate y Pacheco, 2013; Murilo, 2012; Oliveira, 2009, 2011). Estos himnos constituyen el principal reservorio de conocimiento doctrinario del culto daimista. Según explica Oliveira (2011),

“teniendo en cuenta que en las prácticas daimistas las conferencias y lecturas son apenas eventuales, el mensaje contenido en los himnos representa la ‘palabra enseñadora’ durante los rituales de la religión y son una de las expresiones más fuertes del mensaje doctrinario del grupo.” (p. 5, trad. propia)

Los daimistas consideran que los himnos de la iglesia son canciones “recibidas” por aquellos miembros que poseen una sensibilidad espiritual particular, la que se asocia al desenvolvimiento de capacidades mediúnicas. Las canciones serían

transmitidas por “seres divinos” y otras entidades “desencarnadas” que habitan el plano “astral”, siendo mensajes cuyo contenido remite a verdades espirituales de carácter superior con un marcado énfasis moral y religioso (Murilo, 2012; Oliveira, 2011). En este sentido, los himnos no serían creaciones del individuo, sino el producto de la canalización mediúnicamente de mensajes espirituales (Murilo, 2012).

Estos himnos son cantados durante los rituales de la iglesia, sirviendo como un medio para la transmisión de las ideas y valores del grupo. En palabras de Oliveira (2011), “los himnos son narrativas orales investidas de poder, legitimadas por la comprensión de que representan una palabra divina, sagrada” (p. 5, trad. propia). Estas canciones constituyen

“el *corpus* semántico que conduce la experiencia psicoactiva con la bebida [el Daime] durante los rituales y, también, un *locus* privilegiado donde se encuentra expresado el *nomos* de la religión, que es el ordenamiento significativo que da existencia simbólica a la bebida y a la religión entre los seguidores, los conduce a un tipo específico de relación socioambiental y contribuye a la construcción de su comprensión sobre la realidad material y espiritual.” (p. 5, trad. propia, cursivas en el original)

De este modo, la doctrina religiosa del Santo Daime es vista por los miembros del culto como un conocimiento espiritual “revelado”. Su origen residiría en el plano astral y su expresión más concreta son los himnos de la iglesia (Oliveira, 2011). Asimismo, se cree que los diferentes elementos que componen el repertorio ritual del grupo (los uniformes, los bailes, la organización del salón, etc.) habrían sido también recibidos por Irineu Serra y sus discípulos desde el mundo espiritual.

Cosmovisión.

La cosmovisión del Santo Daime se sostiene sobre la creencia en la existencia de un mundo espiritual. Según esta creencia, el mundo de la materia constituye solamente el aspecto visible de la realidad, existiendo además un lado oculto e invisible que completa el cosmos daimista (Oliveira, 2011; Pelaez, 2009). Los

miembros del culto creen que este mundo espiritual es habitado por diversas entidades inateriales o desencarnadas y sólo puede ser percibido bajo ciertos estados especiales de conciencia (p.ej. durante los efectos de la ingesta del Daime) (Dawson, 2013; Pelaez, 2009). Ambas dimensiones (material y espiritual) se encuentran en una relación de interdependencia y correspondencia, donde lo que ocurre en un plano afecta lo que pasa en el otro y viceversa (Dawson, 2013; MacRae, 1992; Oliveira, 2011; Pelaez, 2009).

Según la visión de mundo daimista, el universo está formado a partir de un “fluido universal”, “una fuerza energética omniabarcante que altera su forma para constituir los diferentes componentes del cosmos” (Dawson, 2013, p. 22, trad. propia). En su forma más densa, esta energía da origen al plano material, el cual incluye una variedad de mundos físicos habitables. Envolviendo estos mundos se encuentra el plano espiritual, el que comprende a su vez numerosos sub-planos “que son progresivamente menos densos de acuerdo a su distancia respecto del plano material” (Dawson, 2013, p. 22, trad. propia).

Las relaciones de los seres y elementos que componen cada mundo se encuentran reguladas por un orden cósmico superior. Los daimistas creen que el equilibrio universal se mantiene gracias a la acción de una serie de “leyes” o “principios cósmicos”, los que incluyen la “ley del karma” o “ley del merecimiento”, la “ley de correspondencia”, los principios de “simpatía” y “caridad”, entre otros (Dawson, 2013). La creencia en estos principios universales es una herencia de las tradiciones espiritista y esotérica, dos corrientes espirituales que, como vimos, influyeron fuertemente en el pensamiento de los dos principales líderes del movimiento: Raimundo Irineu Serra y Sebastião Mota de Melo (Dawson, 2012, 2013).

Para los miembros del culto, la naturaleza –y en particular la selva amazónica– constituye la más clara expresión del orden y la armonía universal (Oliveira, 2011). De acuerdo con la doctrina de la iglesia, trasgredir el orden natural significa alterar la armonía del cosmos. Es por eso que los daimistas tienden a privilegiar estilos de vida que se acoplen a los ritmos y procesos de la naturaleza y que respeten la

armonía ecológica (Albuquerque, 2007b). En este contexto, la selva amazónica es vista como el centro y fundamento del cosmos daimista; la *floresta* es quien provee todo lo que los daimistas necesitan, incluyendo su alimento y los ingredientes utilizados en la preparación de su bebida sacramental. Es por esto que el respeto por la naturaleza es un elemento fundamental del repertorio moral del grupo.

Según la cosmovisión daimista, los diferentes mundos que componen el universo son habitados por espíritus dotados de inteligencia y libre albedrío, los que se ubican dentro de la jerarquía dimensional de acuerdo a su respectiva trayectoria evolutiva desde el plano material hacia el plano etérico o sutil (Dawson, 2012, 2013). Estas entidades se encuentran en un proceso continuo de evolución espiritual, transitando desde un estado de imperfección –ligado a la materialidad- hacia un estado de perfección espiritual –de carácter sutil- a través de sucesivas encarnaciones. En cada encarnación, los espíritus tienen la oportunidad de habitar planos o mundos cada vez más sutiles (Dawson, 2013).

En línea con este principio, el panteón de la iglesia está conformado por numerosas entidades espirituales, las que son veneradas y contactadas por los daimistas durante sus actividades rituales (Dawson, 2012). En el punto más alto de la jerarquía evolutiva se encuentra una deidad creadora que es omnipresente y omnisciente. Esta deidad es llamada “*Paí*” (Padre) por los daimistas, siendo el equivalente del Dios católico. Este ser divino representa la inteligencia creadora que subyace a toda manifestación material e inmaterial, el principio ordenador del cosmos y la fuente primordial de la sabiduría espiritual (Dawson, 2012).

Por debajo del Padre se ubican otras entidades espirituales de nivel superior, incluyendo a Jesucristo, la Virgen María, San José, los arcángeles Miguel y Gabriel, junto a otros personajes bíblicos como el rey Salomón y San Juan Bautista. A diferencia de lo que ocurre con los espíritus de los estratos inferiores (menos evolucionados), estas entidades no pueden ser incorporadas por los médiums de la iglesia. Sin embargo, también pueden asumir una forma material. Cuando esto ocurre, es porque han reencarnado en este plano, ocupando el cuerpo de un

importante personaje de la iglesia (Dawson, 2012). En este contexto, según la doctrina de la iglesia, Irineu Serra sería la reencarnación de Jesucristo y Padrinho Sebastião, la reencarnación de San Juan Bautista.

Descendiendo en la jerarquía evolutiva, encontramos una diversidad de espíritus que incluyen diferentes seres de la naturaleza, entidades espirituales indígenas, mestizas y africanas, almas humanas desencarnadas, etc. Estos seres pueden ser contactados, consultados e incorporados por los médiums de la iglesia para diferentes fines (Dawson, 2010, 2012). Finalmente, en el escalón inferior de la jerarquía espiritual se encuentran otros espíritus de rango inferior conocidos como “sufrientes”, “desorientados” u “obsesivos” (Dawson, 2012). Si bien algunos médiums daimistas recurren a estos espíritus durante los rituales, habitualmente aquellos se “acoplan” (*encosto*) al campo energético de personas menos preparadas, causando enfermedades, mala suerte y otros efectos indeseados.

En este contexto, ciertos grupos daimistas distinguen entre la incorporación voluntaria de espíritus desencarnados (*incorporação*) y la posesión involuntaria (*atuação*) (Dawson, 2012). Asimismo, encontramos en diferentes himnos de la iglesia alusiones a diferentes espíritus, los que serían “llamados” (*chamados*) a participar de las actividades rituales del culto.

Visión antropológica.

Según la doctrina daimista, el ser humano existe simultáneamente en los planos material y espiritual; toda persona posee un cuerpo físico que la ancla en la materia y un espíritu que la vincula con el plano astral. En este contexto, los miembros del culto reconocen tres dimensiones o aspectos constitutivos del ser humano: el “yo superior”, el “yo inferior” y el “*aparelho*” o cuerpo físico (Pelaez, 2009).

Por un lado, el “yo superior” equivale al espíritu o alma del hombre, una entidad inmaterial que, aun cuando encarna en un cuerpo físico, permanece siempre ligada al plano astral. Esta entidad constituye el aspecto espiritual más elevado del ser humano y es el asiento de su verdadera identidad (Pelaez, 2009). De acuerdo con

Pelaez (2009), el yo superior es el principal reducto de la sabiduría espiritual del hombre, una “memoria divina” que inspira los valores más elevados del ser humano.

Por otro lado, el “yo inferior” se constituye por los aspectos intelectuales, emocionales y sensoriales particulares de cada individuo, los que se encuentran más próximos a la materialidad. Es el equivalente del “ego” de las tradiciones esotéricas y las filosofías espirituales de oriente. Así como el yo superior es el asiento de la sabiduría espiritual más elevada del hombre, el yo inferior es la fuente de los deseos e impulsos egoístas y mundanos que mantienen a la persona vinculada con la materia (Dawson, 2013; Pelaez, 2009).

Finalmente, el *aparelho* equivale al cuerpo físico de la persona en sus aspectos anatómicos y fisiológicos. Es la dimensión que se encuentra más ligada a la materialidad y más alejada de la esfera espiritual. Para los daimistas, el cuerpo físico es el vehículo o “aparato” (*aparelho*) que utiliza el espíritu del hombre (el yo superior) para operar en el mundo de la materia. En este sentido, constituye un “templo” que debe ser mantenido en orden y libre de sustancias intoxicantes. No obstante lo anterior, de él provendrían los deseos carnales y el apego a los placeres mundanos (Pelaez, 2009).

Por lo general, los seres humanos se identifican exclusivamente con su yo inferior y su *aparelho*, desconociendo su verdadera identidad espiritual. Cuando esto ocurre, la persona orienta su vida en función de sus impulsos y deseos egoístas. En cambio, cuando el individuo se reconoce en su aspecto espiritual más elevado, su existencia pasa a ser guiada por la sabiduría de su yo superior, inspirada por valores espirituales (Pelaez, 2009).

Esta distinción es sumamente relevante para los daimistas, toda vez que los hábitos mentales y conductuales que se derivan de la identificación con el yo inferior tenderían a trasgredir los principios que regulan el orden cósmico, traducéndose en mal karma. Este mal karma se expresará tarde o temprano en la vida del individuo como enfermedades, mala suerte y otros efectos indeseados (Greganich, 2010).

Asimismo, el karma negativo es visto como un obstáculo en el proceso de evolución espiritual. En cambio, si la persona orienta su vida de acuerdo con la sabiduría que es propia de su yo superior, sus pensamientos y conductas le permitirán acumular karma positivo, favoreciendo su evolución espiritual (Dawson, 2013).

En este contexto, los daimistas reconocen dos estados de ser, dependiendo de si la persona está o no consciente de la existencia de la dimensión espiritual: estar “despierto” y estar “dormido” (Pelaez, 2009). Según explica Pelaez (2009), estar despierto significa creer en la existencia de la dimensión espiritual, pudiendo ver más allá del mundo de lo aparente. Cuando el sujeto está despierto, se da cuenta de que todo cuanto acontece en el plano material se ajusta a un orden invisible regulado por las leyes cósmicas. Por el contrario, estar dormido implica desconocer la existencia del mundo invisible y creer que el plano material es la única realidad posible.

Consiguientemente, quien vive despierto reconoce la existencia de su yo superior y procura mantener día a día el equilibrio de las tres dimensiones de su ser (yo superior, yo inferior y *aparelho*), mientras que el hombre que permanece dormido, al no creer en la existencia de su yo superior, guía su vida en función de los impulsos de su ego y su cuerpo físico, lo cual mantiene a su espíritu anclado en la materia, sujeto a las tribulaciones de la mundanidad (Pelaez, 2009).

En este contexto, la iglesia del Santo Daime es una escuela espiritual cuyas actividades religiosas están orientadas al despertar de la conciencia del yo superior. El objetivo principal de los rituales del grupo es que la persona reconozca cuáles son los hábitos mentales y conductuales que la mantienen en un estado de desarmonía y que demoran su evolución espiritual. Tras reconocer estos aspectos disfuncionales de su ego, la persona debe procurar modificar sus pensamientos, valores y conductas siguiendo la sabiduría de su yo superior. Este proceso de transformación personal es entendido como un elemento crucial en el camino de evolución espiritual (Dawson, 2013; Pelaez, 2009).

Discurso moral.

La iglesia del Santo Daime posee un fuerte componente moral. Su discurso religioso se sustenta sobre una serie de preceptos valóricos que orientan la vida de los adeptos. La ética daimista incorpora las nociones morales del cristianismo popular de Brasil, conjugándolas con valores que son propios de las demás tradiciones espirituales que informan el repertorio de la iglesia (Goulart, 2009).

Para los daimistas, cualquier conducta que denote un apego a la materialidad es vista como un lastre en el proceso de evolución espiritual. El sexo casual, el consumo de alcohol y otras drogas, el frecuentar fiestas y otros divertimentos seculares caen dentro de esta categoría (Goulart, 2009). En palabras de Goulart (2009), en el Santo Daime “los comportamientos excesivamente apegados a la materia pasan a ser definidos [...] como ‘menos evolucionados’” que aquellos que se ciñen a la ética del culto (p. 294, trad. propia). Estos comportamientos son vistos como “distracciones” innecesarias que obstaculizan el proceso evolutivo.

Las ideas de “orden” y “disciplina” son un componente esencial del discurso moral del grupo (Couto, 2009; Dawson, 2013; Goulart, 2009). Los daimistas procuran vivir una vida ordenada, basada en una estricta observancia de los preceptos morales de la iglesia. Desde este punto de vista, toda conducta que se aleje de estos principios ha de ser transformada para poder evolucionar espiritualmente. En caso contrario, la persona permanecerá presa en el mundo de la materia, atada por sus trasgresiones morales (propias del yo inferior y el *aparelho*).

En este contexto, el discurso de la iglesia subraya la agencia moral del individuo en lo que respecta a sus problemas personales. Cualquier enfermedad, problema o sufrimiento es visto como una consecuencia directa de los desvíos morales del sujeto (Greganich, 2010; Rose, 2005, 2013). En este sentido, los daimistas interpretan sus problemas personales como “merecimientos” (*merecimentos*): sufrimientos causados por ellos mismos en esta vida o en encarnaciones anteriores que se ciñen a la ley del karma (Greganich, 2010). Sin embargo, es preciso tener en cuenta que los “merecimientos” no son vistos como castigos divinos, sino como

sufrimientos necesarios para aprender y transformar la propia vida. De este modo, la iglesia del Santo Daime es vista por los adeptos como una instancia de aprendizaje y transformación moral, la cual se encuentra al servicio de la evolución espiritual del ser humano (Goulart, 2009).

Repertorio ritual.

La religión del Santo Daime presenta un amplio y variado repertorio ritual, el que está compuesto por diferentes ceremonias religiosas organizadas en torno a la consagración colectiva del Daime, la bebida sacramental. Los rituales de la iglesia son conocidos con el nombre de “trabajos” (*trabalhos*), apuntando tanto al rol activo que deben asumir los participantes como al significativo esfuerzo físico, mental y espiritual que demandan cada una de las ceremonias, las que pueden alcanzar hasta más de 12 horas de duración (Dawson, 2013). En estos trabajos, los daimistas se involucran en un proceso colectivo que requiere del esfuerzo sostenido de la comunidad en su conjunto, donde cada persona debe cumplir con un estricto régimen de prescripciones rituales que favorecen el mantenimiento del orden y aseguran la efectividad de la sesión (Cemin, 2010; Couto, 2009; Dawson, 2013).

Dentro de este repertorio ritual, existen ceremonias dedicadas a objetivos específicos, como son la cura, la adoración, la introspección y la celebración. En todas ellas reconocemos elementos propios de las diferentes tradiciones que confluyen al interior de la doctrina. Y en la mayoría de ellas está presente la ingesta del Daime, principal sacramento de la iglesia (Albuquerque, 2007a; Cemin, 2010; Dawson, 2013).

Para los daimistas, el Daime es visto como “un sacramento que encarna la conciencia de un ser divino vastamente inteligente y compasivo, un ser que [...] es equiparado con Cristo” (Barnard, 2014, p. 674, trad. propia). En otras palabras, el Daime es considerado la encarnación botánica del espíritu y la Santa Doctrina de Jesucristo, y el acto de beberlo ritualmente es interpretado como un acto eucarístico donde la ostia cristiana (el cuerpo de Cristo) es reemplazada por la bebida (Barnard, 2014; Goldman, 2010; Oliveira, 2009). Para los miembros del culto, esta nueva

encarnación de Cristo constituye la “segunda venida” anunciada por las escrituras bíblicas y es representada a través del *Cruzeiro* o Cruz de Caravaca (Ilustración 4), uno de los principales símbolos religiosos de la iglesia (Goldman, 2010).



Ilustración 4: Cruz de Caravaca o 'Cruzeiro'

La bebida es vista como un instrumento que favorece el proceso de evolución espiritual, por cuanto facilita tanto la percepción del yo superior como la identificación de los patrones de conducta y pensamiento que demoran el avance evolutivo (Alverga, 2010; Lainhart, 2003; MacRae, 1992; Oliveira, 2011). Según indica MacRae (1992), es por medio de las “miraciones” (*mirações*) –las visiones inducidas por el Daime- que la persona puede descubrir su verdadera identidad espiritual (el yo superior). Asimismo, gracias a las miraciones producidas por la ingesta el individuo accedería a una forma particularmente expandida de autoexamen, pudiendo así identificar con claridad aquellos actos y pensamientos que lo mantienen sumergido en el “mundo de la ilusión” (Alverga, 2010). En palabras de Padrinho Alex Polari de Alverga (2010), “el Daime nos muestra nuestras propias

deficiencias, saca a las personas de las ilusiones en las cuales moran” (p. 32, trad. propia). Y según explica Goulart (2009), “los daimistas [...] subrayan el poder del té del Santo Daime en lo que refiere a la corrección de los desvíos morales del sujeto” (p. 295, trad. propia).

Los trabajos daimistas son instancias privilegiadas para llevar a cabo un proceso de auto-examen o auto-estudio (Dawson, 2013). Como ya hemos mencionado, el objetivo fundamental de los rituales de la iglesia es que la persona pueda identificar aquellas “rutinas subjetivas, pensamientos, sentimientos y sueños” (Dawson, 2013, p. 18, trad. propia) que la mantienen en un estado disfuncional, para luego erradicarlas con el fin de redimir su existencia y poder evolucionar espiritualmente. En palabras de Dawson (2013),

“tales prácticas, pensamientos y sentimientos son [...] sometidos a un análisis crítico por medio de una reflexión sostenida sobre su estatus moral y propiedad espiritual. Si es practicado apropiadamente, este proceso da lugar a una auto-comprensión, a medida que defectos particulares, sus causas y su lugar en el yo son identificados. Una vez identificados, los defectos subjetivos que constituyen colectivamente el ego o yo inferior son progresivamente eliminados en la medida que se transforman en el foco de oraciones y acciones rituales específicas. Si se entiende y aplica correctamente, el conocimiento práctico esotérico resulta en la erradicación gradual del ego, lo cual permite sucesivamente el desarrollo del yo superior.” (p. 18, trad. propia)

Esta forma de auto-análisis es uno de los elementos más sobresalientes de la doctrina daimista, la cual exige a los miembros del culto examinar sus pensamientos y conductas en el día a día, evaluando si éstos se ajustan o no a los estándares éticos y espirituales propios del movimiento. En este contexto, es común encontrar en los himnos de la iglesia un llamado a “*mudar o pensamento*” (cambiar el pensamiento) para así avanzar en la senda de crecimiento espiritual trazada por la doctrina del Santo Daime. Según afirma Pelaez (2009), algunos daimistas llaman a

este proceso “*Curarse na Doutrina*” (Curarse en la Doctrina), apuntando al poder transformativo y terapéutico de la doctrina religiosa del culto.

De acuerdo con Dawson (2013), el repertorio ritual del Santo Daime puede ser caracterizado como “un régimen disciplinario caracterizado por una preocupación por el orden físico y simbólico” (p. 44, trad. propia). Los trabajos de la iglesia son instancias estrictamente normadas, donde cada participante debe observar una serie de prescripciones en relación al ordenamiento del espacio y las dinámicas rituales. Estas normas garantizan que la ceremonia religiosa cumpla con su función y son por tanto celosamente supervisadas por personas designadas especialmente para tal fin. Quienes velan por el cumplimiento del orden ritual son llamados “fiscales” (*fiscais*) y son junto con el “comandante” de la sesión los encargados de mantener la armonía y el equilibrio del trabajo.

Esta preocupación por el orden ritual tiene que ver con la necesidad de mantener un balance energético apropiado para el trabajo espiritual. Como vimos más arriba, para los daimistas la armonía en el plano material favorece el equilibrio en el plano espiritual. Por lo tanto, se cree que cuando los participantes logran cumplir con las normas del ritual, se generaría una disposición energética favorable que sostiene y potencia el proceso colectivo (Couto, 2009; Dawson, 2013).

Por lo general, los rituales del Santo Daime tienen lugar en construcciones especialmente acondicionadas para tal fin. Algunos grupos cuentan con templos de gran tamaño que pueden albergar a varios cientos de personas. Otros se reúnen en espacios más pequeños, donde entra solamente un número reducido de participantes. Finalmente, hay grupos que no poseen un lugar fijo donde llevar a cabo sus actividades, viéndose en la obligación de arrendar o pedir prestados salones o recintos similares cada vez que necesitan realizar sus ceremonias. El espacio ritual es decorado con diferentes elementos alusivos a la iconografía daimista, incluyendo pendones con imágenes de Irineu Serra, Padrinho Sebastião y la Virgen María. Asimismo, usualmente se decora la parte superior del salón con banderines y guirnaldas de colores que proveen una atmósfera festiva al lugar

(Dawson, 2013) (Ilustración 5). En este sentido, los rituales daimistas se desarrollan en espacios saturados de simbolismo religioso, donde cada elemento favorece la transmisión de las ideas y creencias del grupo.



Ilustración 5: Trabajo daimista

En el centro del salón se instala un altar o mesa con la forma de una estrella de seis puntas, en torno al cual se disponen los participantes. Sobre este altar central se ubican diferentes elementos y símbolos religiosos que son propios de la doctrina daimista, incluyendo fotografías de Irineu Serra y Padrinho Sebastião, imágenes de entidades espirituales cristianas y afro-brasileñas, velas, flores, agua, cristales, etc. Dominando el altar se encuentra el *Cruzeiro*, un crucifijo compuesto por una viga vertical y dos travesaños horizontales, el cual generalmente es adornado con un rosario representando a la Virgen de la Concepción (Ilustración 6). Este altar es identificado como el punto nodal donde se recibe, concentra y transmite la energía espiritual que se canaliza desde el plano astral durante la ceremonia (Cemin, 2010), siendo el “eje metafísico del espacio ritual *daimista*” (Dawson, 2013, p. 47, trad. propia, cursivas en el original). La mesa es ocupada por las personas que son

responsables de guiar el trabajo –los “comandantes”- junto a quienes proveen el acompañamiento musical de los himnos.



Ilustración 6: Altar Daimista

Durante los trabajos, los daimistas ocupan uniformes conocidos como “*fardas*”. Existen dos tipos de uniforme: el uniforme “oficial” o “*farda* blanca” y el uniforme “no oficial” o “*farda* azul”. En el caso de los hombres, la *farda* blanca consiste en un terno blanco, camisa blanca, corbata verde y zapatos negros. En la solapa de la chaqueta se usa un pequeño prendedor con la forma de una estrella de seis puntas, con una luna creciente y un águila en su interior (Ilustración 7). Para las mujeres, el uniforme oficial consiste en una falda y una blusa de color blanco, sobre las cuales se usa una pequeña faldita de color verde con gruesos listones del mismo color que atraviesan el pecho formando una “Y”. En el hombro derecho ocupan un conjunto de listones de colores que cae por el costado y que simboliza las fuerzas del plano astral. En sus cabezas, las mujeres utilizan una corona con lentejuelas blancas y

plateadas que recuerda a la figura de la “Reina de la Floresta” (Cemin, 2010). Ellas también ocupan un prendedor con forma de estrella, siempre en el lado derecho. La *farda* azul de los hombres consiste en un traje de color azul marino, camisa blanca, corbata azul, calcetas blancas y zapatos negros. Las mujeres utilizan una falda de color azul marino, blusa blanca, un corbatín azul y zapatos blancos. Así como ocurre con el uniforme oficial, la *farda* azul también lleva el prendedor de estrella en la derecha.



Ilustración 7: Prendedor de estrella

Además de esta indumentaria, los participantes del ritual utilizan un instrumento musical llamado “*maracá*”, que consiste en un sonajero construido artesanalmente que acompaña la ejecución de los bailes y los himnos de la iglesia (Ilustración 8). Según explica Cemin (2010), el *maracá* “es un instrumento musical y un arma espiritual. Marca el ritmo y convoca la fuerza para el *trabalho*; tal como los himnos, a través de la voluntad humana guiada, intensifica y hace vibrar la fuerza, potenciando el poder espiritual” (p. 45, trad. propia, cursivas en el original). La sonaja complementa el acompañamiento musical provisto por los músicos de la congregación, a la vez que refuerza la uniformidad rítmica de la ejecución conjunta de los himnos. Como ocurre con todos los componentes del ritual, el uso del *maracá*

está claramente normado. Los participantes deben saber cómo usar correctamente este instrumento, cuidando no perder el ritmo ni tampoco tocarlo a un volumen excesivo.



Ilustración 8: Maracá daimista

Finalmente, se espera que cada participante cuente con su propia copia del *hinário* que se utilizará durante el trabajo (Ilustración 9). Esto es importante, pues a lo largo de la ceremonia se entonarán diferentes himnos, los que deben ser cantados lo más correctamente posible. En vista que en los rituales cada persona debe permanecer concentrada en su propia ejecución, no cabe la posibilidad de que dos o más personas compartan un mismo *hinário*, toda vez que aquello entorpecería el desarrollo de la sesión. Obviamente, pueden existir algunas excepciones. Además, muchas veces las iglesias cuentan con copias extra que son facilitadas a quienes no poseen una propia.

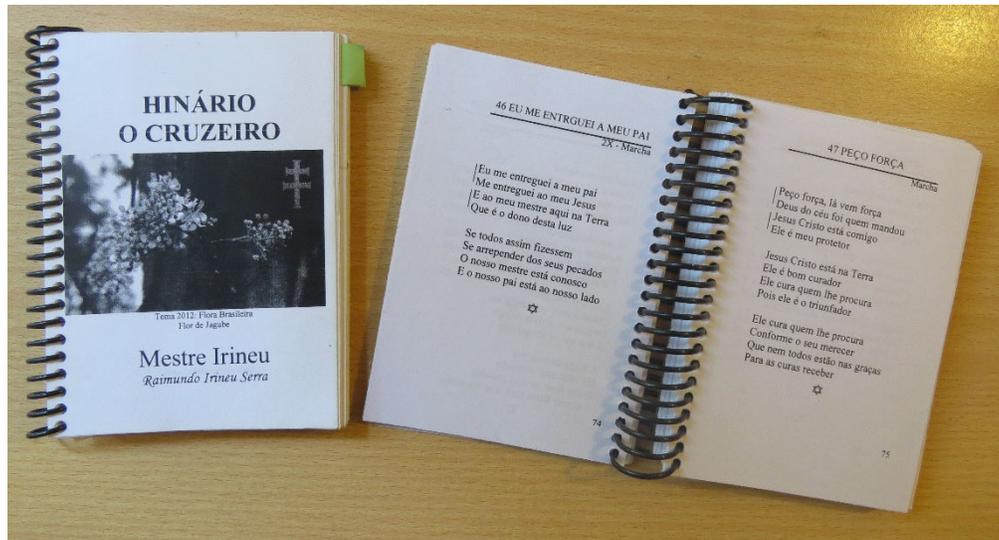


Ilustración 9: Hinários

Durante los trabajos, los participantes acceden a poderosas experiencias místicas o religiosas, donde las miraciones van entregando enseñanzas y oportunidades para profundizar en el propio proceso de auto-estudio (Barnard, 2014). De acuerdo con la doctrina daimista, durante los rituales se crea una “corriente” (*corrente*) espiritual que fluye a través de los participantes del trabajo. Esta corriente es identificada como la “fuerza” (*força*) del Daime en movimiento, la que penetra en la conciencia de cada persona favoreciendo el proceso de auto-análisis y transformación personal (Barnard, 2014; Dawson, 2007, 2013; Greganich, 2010). Se trata de una “poderosa corriente de energía espiritual transformadora” (Barnard, 2014, p. 676, trad. propia) que “une a los participantes verticalmente con el plano espiritual y horizontalmente con los demás” (Dawson, 2007, p. 76, trad. propia). La coordinación de los movimientos de los participantes, sumado al canto armónico de los himnos y al ritmo de las *maracás* es lo que permite que esta corriente espiritual emerja y se ponga en movimiento durante el trabajo. He aquí la importancia primordial del orden ritual, pues cualquier trasgresión a dicho orden afectará negativamente el desarrollo de la corriente, alterando la efectividad del trabajo.

TESTIMONIOS DE CONVERSIÓN AL SANTO DAIME

Introducción.

Existen numerosos testimonios de conversión en la literatura dedicada al Santo Daime. Estos relatos dan cuenta de las experiencias vividas por los conversos antes, durante y después de su cambio religioso. En este apartado reproduciremos algunos de estos testimonios, los que han sido extraídos de libros y artículos académicos sobre la iglesia (Alverga, 2010; Goulart, 2011; Greganich, 2010; MacRae, 2000; Rose, 2005; Sobiecki, 2013).

Como veremos a continuación, estos testimonios no sólo dan cuenta de los procesos de conversión de los informantes, sino también de las transformaciones personales percibidas por éstos tras adoptar la fe daimista. El material reproducido será luego analizado utilizando el método de *Análisis Cualitativo por Categorías* (Echeverría, 2005). Los resultados de dicho análisis serán presentados en detalle en el próximo capítulo.

Comenzaremos nuestra exposición abordando la historia de conversión de Sebastião Mota de Melo, quien, como vimos, fue uno de los principales líderes de la iglesia. Posteriormente, reproduciremos algunos testimonios de personas “comunes y corrientes” que también se convirtieron al culto daimista.

Testimonio de Padrinho Sebastião.

Como vimos, Sebastião Mota de Melo fue uno de los discípulos más cercanos de Mestre Irineu y los miembros de CEFLURIS lo consideran el legítimo sucesor del fundador del Santo Daime. La historia sobre cómo Padrinho Sebastião se convirtió al culto daimista es bien conocida por sus seguidores y ha sido reproducida en numerosos textos sobre la iglesia (Alverga, 1992, 2010; Barnard, 2014; MacRae, 1992, 2000).

Al llegar a la ciudad de Rio Branco, Sebastião Mota de Melo padecía una grave enfermedad hepática que ningún médico o curandero había logrado sanar. Según creía, su enfermedad era producto de un hechizo:

“Estaba tomando leche en una escudilla encima del *jiraú*⁴ de la cocina. El asunto vino como un rayo. ¡Pum! Sentí el golpe en el mismo momento en que dije hasta una mala palabra, que en aquella época yo todavía era medio bruto. La cosa quedó por allí hirviendo y picando durante un mes. Después me lancé a empeorar.

“Fui a Rio Branco. Estuve en un centro espírita, macumbero. Ningún doctor consiguió ayudarme y hubo incluso quien me desengañase más. Fue un hechizo bien puesto. Pasé más de un año en esa agonía. En una hora como ésta yo estaba en los mayores sufrimientos de mi vida. Trabajaba todo el día, pero cuando daban las cuatro de la tarde, comenzaba a subir dentro de mí esa cosa y retrocedía atrás. Duraba de las cuatro de la tarde hasta las ocho de la noche. Todos los días era ese sufrimiento. Había días en que yo llenaba una bacinilla: era una baba horrible. Incluso me fui a valer de una macumbera para ver si ella atinaba con el hechizo. Pero cuando me vio, fue ella quien quiso valerse de mí; que estaba a punto de morir, pidió ayuda y al día siguiente ella murió.” (Alverga, 1992 cit. en MacRae, 2000, p. 46)

En aquella época, el culto daimista atravesaba su fase de consolidación e Irineu Serra era bien conocido en Rio Branco como un poderoso sanador espiritual. Cierta día, una persona recomendó a Sebastião Mota de Melo que fuese a visitar a *Mestre Irineu* para solicitar su ayuda. Fue así como en 1965 ambos se conocieron por primera vez en el hogar de Irineu Serra (Alverga, 2010; Barnard, 2014).

“Luego de que alguien me diera la idea de ir donde Mestre Irineu volví a casa y al día siguiente me preparé y acudí. Llegué contándole cuan enfermo y desesperado me encontraba. Él me miró y me pregunto que si acaso era

⁴ Mesa rústica.

un hombre. Le contesté que no lo sabía. No iba a decir que lo era, porque no lo sabía. Yo sé quién soy, le dije con sinceridad, pero no sé si soy un hombre, un verdadero hombre, porque lo que usted ofrece no es para cualquiera. Luego me invitó, 'si eres un hombre, ponte en la fila, toma Daime y luego ven y cuéntame algo'.

"Muy bien', dije, y me puse en la fila. Tomé el Daime, fui a mi rincón y me senté. Después de un rato comenzaron a suceder cosas y sentí temor. Me puse de pie lentamente para irme porque todos estaban en silencio. Comencé a salir en puntillas y cuando pasé por el lugar donde las personas toman el sacramento, el Daime me envolvió en un olor repugnante. Esto me hizo volver rápidamente a mi lugar. Al llegar a la banca escuché una voz que me decía 'el Mestre preguntó si acaso eras un hombre y hasta ahora lo único que has hecho es quejarte'. Luego mi viejo cuerpo cayó al suelo y ahí quedó. Me encontraba fuera de mi cuerpo observando la el viejo trasto que era yo.

"Repentinamente vi a dos hombres que eran los seres más hermosos que había visto en mi vida. Eran resplandecientes, ¡como fuego! Comenzaron a quitar mi esqueleto de la carne viva sin dañar nada. Mientras trabajaban, hacían vibrar todo de lado a lado y yo, del otro lado, observaba todo lo que hacían. Luego, sacaron mis órganos. Uno de ellos sostenía mis intestinos con las manos. Usaron un gancho que abrió, separó y extrajo de mis intestinos tres insectos del tamaño de un clavo, los que eran responsables de lo que yo sentía andar dentro de mí.

"Luego, aquél que estaba sentado junto a mi cuerpo que permanecía extendido en el piso se me acercó y me dijo '¡aquí está! Lo que te estaba matando eran estos tres insectos, pero ya no morirás por su culpa'. Luego cerraron mi cuerpo. ¿Ves alguna cicatriz? No hay cicatriz alguna. Gracias a Dios me sané, como un niño." (Alverga, 2010, pp. 76-77, trad. propia)

Después de esta experiencia, Sebastião Mota de Melo comenzó a frecuentar la casa de *Mestre Irineu* y los trabajos de su iglesia. La sanación espiritual recibida durante ese primer ritual motivó su conversión al Santo Daime. Junto con él, otros pobladores de Colonia 5000 comenzaron a asistir a los trabajos, convirtiéndose también al Santo Daime (Alverga, 2010; Barnard, 2014; MacRae, 1992, 2000).

La historia de la conversión de Padrinho Sebastião forma parte del repertorio mitológico de la iglesia del Santo Daime y es uno de los relatos fundantes de CEFLURIS. Como tal, es probable que el relato original haya sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, adaptando su contenido a las expectativas e ideas religiosas del culto. Según señala MacRae (2000), los miembros de la iglesia tienden a interpretar este episodio a la luz del discurso religioso del culto. En palabras del autor,

“dentro de la tradición daimista su enfermedad fue interpretada como un llamado para un estudio interior y para un testimonio de fe y humildad. Para los seguidores del Padrino Sebastián [sic], en esa ocasión, a más de darse una curación, se habrían también cumplido designios del destino que visaban el ‘reencuentro’ de dos gigantes espirituales que ya habían sido muy próximos en encarnaciones anteriores.” (p. 47)

Testimonios de personas comunes y corrientes.⁵

Testimonio 1.

Goulart (2011) reproduce el siguiente testimonio de una mujer que se convirtió al Santo Daime tras haberse sanado de una grave afección hepática y estomacal durante un ritual de la iglesia:

“Tuve un sueño sobre la iglesia del Mestre Irineu. No sabía dónde estaba la iglesia del Mestre Irineu. Le dije a mi esposo que sabía dónde estaba el lugar de mi sueño. Él me llevó hacia allá. Cuando llegué, me sentía un poco

⁵ Asignaremos a cada testimonio un número identificador con el fin de facilitar nuestro análisis.

asustada porque no conocía. Luego el Mestre me dio un poco de Daime. Pensé que nada ocurriría. Luego de un rato comenzó. La *miración* vino. Fue entonces cuando fui operada. Me vi en un hospital, en una mesa de operaciones. Todo estaba limpio, muy luminoso. Llegaron dos doctores, acompañados por algunas enfermeras, con todo el equipo para operar. Luego se me acercó una dama, un ser muy iluminado, quien fumó sobre mí. Hizo esto y me entregó a aquellos seres espirituales que operaron sobre mí. Recibí este tratamiento a través del Daime... desde dentro del Daime... y aquí estoy ahora.” (p. 30, trad. propia)

Más adelante, al reflexionar sobre su experiencia la informante señala:

“El Daime me curó. El Daime me mostró todo lo que estaba mal en mi vida... porque había mucho que estaba mal... con mi familia, mis hijos, con mi esposo, no sólo conmigo, sabes... esa enfermedad era como un lastre, una ordalía, un sufrimiento que yo tenía que atravesar para llegar al Daime y dejar atrás esa vida que yo solía llevar... Después de esto, decidí seguir esta doctrina y todo mejoró en mi vida. Fue como si el ser que se manifestó ante mí me dijera al final de la operación, ‘este es tu lugar. Esta es tu casa, con estas enseñanzas estarás por siempre curada’.” (pp. 34-35, trad. propia).

Llama la atención que en este testimonio aparecen varios elementos que también están presentes en la historia de conversión y sanación espiritual de Sebastião Mota de Melo. Así como ocurrió con Padrinho Sebastião, esta mujer también fue sanada de una enfermedad hepática durante un ritual de la iglesia, siendo operada por seres espirituales que extrajeron la enfermedad desde su organismo. La sanación espiritual recibida “a través del Daime” la motivó a convertirse a la iglesia.

Testimonio 2.

Greganich (2010) reproduce el siguiente relato de una mujer que se convirtió al Santo Daime tras participar en uno de los rituales de la iglesia. Antes de ingresar a la iglesia, la informante había sido criada en la tradición católica. Desde muy joven,

había vivido experiencias paranormales que la confundían y asustaban. Asimismo, había tenido una larga historia de fracasos en sus relaciones de pareja, lo cual le reportaba altos montos de sufrimiento y frustración. La informante señala que el haberse convertido al Santo Daime le permitió encontrar un nuevo sentido a sus problemas personales, incluyendo sus experiencias paranormales.

“Yo frecuentaba una escuela de masoterapia en Passo Fundo. Tenía una amiga ahí y M (su actual marido) estaba dando un curso sobre reencarnación. Ella me invitó a tomar el curso y yo dije que no porque tenía miedo de él, sin conocerlo y sin saber por qué. Entonces ella prácticamente me obligó a ser presentada a él. Él me dijo que este miedo que yo sentía era de otra vida pasada, él dijo que yo tenía que hacer una regresión y que fuera a Porto Alegre.

“[...] Unos días después oí una voz que me decía *anda a tu cuarto y cierra tus ojos*. Entonces yo obedecí y vi una imagen como si fuese una joven de cabellos largos, crespos, vestida de novia, entrando a una iglesia, y yo me casé con una persona, y para mi sorpresa esa persona con la que me estaba casando era M, sólo que en otra vida, y cuando salí con él de la iglesia después de la ceremonia había un hombre esperando que lo asesinó. Nosotros juramos ser eternamente el uno del otro y de nadie más.

“Desde ese entonces pasó un mes y cuando M volvió conversé con él. Él me dijo *¿vamos al Daime?* Me dijo que era un té. Ahí tomé el té por primera vez y comencé a bailar y a sentir algo muy fuerte que no sabía lo que era. M me miró y yo lo miré y aconteció una cosa mágica que hasta el día de hoy no sé explicar. Vi una explosión de colores y fue como si la gente se estuviese reencontrando los unos con los otros. Luego terminó la sesión, todo el mundo se abrazaba como en todas las sesiones y él vino, me abrazó, y me dijo las siguientes palabras: *Tú eres la mujer de mi vida a quien busco desde hace muchos años, la que estaba buscando y pidiendo al Daime que me trajera y él me ha traído a ti. ¡No sé cómo puedo decirte esto, no te conozco y siento*

esto por ti! A partir de aquél día nos quedamos juntos, 20 días después nos colocamos las alianzas, nos casamos dentro del Daime aquí en la Iglesia Céu de São Miguel. Y ahí comencé a frecuentar el Daime. Y ahí todo se fue abriendo.

“El Daime curó mi tristeza, los dolores que yo tenía, mi karma, me dio mi amor, abrió mi mediumnidad que venía buscando hacía mucho tiempo, me mostró quien yo soy con todos mis defectos y todas las cualidades. Hoy soy quien soy. Estoy muy agradecida.” (pp. 122-123, trad. propia, cursivas agregadas)

Más adelante, la informante señala:

“Con el Daime yo mejoré mi tristeza. Yo era una persona muy triste, me escondía [...] y yo vine a esta vida para no esconderme más. Yo ya pasé varias vidas triste y escondiéndome. Entonces yo vengo hoy a esta vida para no esconderme más, yo vine para hablar, yo vine para aparecer. Yo trabajé mucho dolor en el Daime, mucha tristeza. Yo ya visité ocho vidas pasadas, si no más. Con el Daime yo veo situaciones de vidas pasadas, con el Daime yo siento la tristeza, el dolor, yo tengo sentimientos y cuando haces la regresión tú ves lo que has hecho, lo que tú fuiste, lo que tú eras. [...] Al comienzo tú no entiendes lo que sientes, lo que pasa en el Daime. El Daime aflora muchas cosas y el entendimiento viene después. Nuestro gran profesor es el Daime, tú tienes que tomar Daime e ir aprendiendo.” (p. 123, trad. propia)

La mujer señala que la participación en los rituales de la iglesia le ha permitido dejar atrás viejos patrones emocionales que la mantenían atascada en una situación de disconformidad, especialmente en lo que respecta a sus relaciones sociales y de pareja. Asimismo, la informante afirma que la participación religiosa la llevó a desarrollar sus facultades mediúnicas en forma adecuada, lo cual supuso un alivio para la confusión que ella experimentaba.

Testimonio 3.

Greganich (2010) reproduce también el siguiente fragmento de una entrevista realizada al líder de una iglesia daimista en Brasil, donde éste da cuenta del proceso de conversión experimentado por un joven que padecía un cáncer terminal:

“Vino un niño aquí buscando el Daime porque tenía un cáncer terminal. Él medía un metro ochenta y estaba pesando cincuenta kilos. Llegó en andas y tuvimos que colocar una cama en la iglesia para que pudiera permanecer acostado. Entonces, le dimo Daime, bien dosificado, porque estaba muy enflaquecido. Tuvo un trabajo fuerte.

“Él vivía en Imbé y le pedimos que volviera en tres días. Él volvió y nuevamente tomó Daime en el trabajo. Al terminar el trabajo él me dijo: *¡Bah! ¡Me sentí mejor hoy!* Volvió una semana después para hacer el tercer trabajo. Ya volvió caminando, subió la loma solo, caminando. Ahí dimos dos trabajos más para él y estuvimos un mes sin saber de él. Hasta que un día su madre nos convidó a ir a Imbé porque él quería hacer una cena para nosotros.

“Llegamos allá y él estaba con sesenta y cinco kilos. Hicimos otro trabajo, en este trabajo él y su madre vieron al mismo tiempo que él iba a hacer el pasaje [*fazer o passagem*, modismo portugués que en la jerga daimista alude a la muerte física de una persona] y los dos comenzaron a llorar. Después del trabajo él me vino a contar lo que había visto, diciendo que se había sentido tan bien que quedó sorprendido con este mensaje de que él iba a hacer el pasaje. Yo le dije: *Acepta los designios de Dios, hijo, pues es algo que tú tienes que pasar en esta vida.* Entonces él me dice: *Yo estoy tranquilo, pues el Daime cambió mi cabeza, lo que Dios tiene para mí yo lo recibo.* El otro sábado la familia llegó diciéndonos que él había viajado (muerto).

“Pasó un mes y su madre, la esposa y la hermana vinieron aquí a participar de un trabajo para agradecernos. En medio de la sesión comenzó aquella lloradera. Después que terminó el trabajo fui a conversar con ellas. Las tres

habían visto al mismo tiempo a él entrando a la iglesia todo vestido de blanco y sentado. Ahí paró la lloradera porque si él no se había curado en la materia, él había ganado una bendición espiritual. Él tenía que pasar por esto en esta vida y ganó la cura espiritual.” (pp. 111-112, trad. propia, cursivas agregadas)

Testimonio 4.

En un artículo publicado en 2013, el etnobotánico sudafricano Jean-Francois Sobiecki relata las experiencias vividas durante un ritual daimista (Sobiecki, 2013). Tras participar en este ritual, el autor habría decidido continuar frecuentando los trabajos de la iglesia. Al momento de participar en su primer trabajo, Sobiecki padecía un cuadro depresivo crónico que ningún tratamiento había logrado aliviar previamente.

En 2011, el autor se reunió con una de las autoridades de la iglesia sudafricana para discutir sobre la posibilidad de colaborar en una investigación. Durante la reunión, compartió su situación con el líder y su esposa, quienes le sugirieron participar en el trabajo que se realizaría esa misma noche en casa de uno de los miembros:

“Luego de hablar con él [el líder de la iglesia], su esposa María y un colega sobre la iglesia, sentí un profundo llamado a abrirme y compartir mi situación. [...] María señaló que la *ayahuasca* podría ser una buena medicina para mí y que yo necesitaba ‘mirar mi corazón’. Enio [el líder daimista] expuso algunos puntos muy interesantes. Sugirió que la *ayahuasca* te conecta con lo que necesitas actualmente en un nivel físico, mental o espiritual y que la plataforma del Santo Daime era una forma en que la medicina vegetal podría presentarse a sí misma a los occidentales. [...] Luego de comer algunos snacks livianos y de conversar con Enio, me fui de vuelta a casa para decidir mi curso de acción. Si bien tenía dudas, también sentí un profundo sentimiento de confianza en la situación, especialmente cuando recordé las palabras de Enio.” (p. 2082, trad. propia, cursivas en el original)

Finalmente, Sobiecki aceptó la invitación y esa noche participó en su primer ritual daimista.

Al iniciarse el primer “despacho” de Daime, el autor tomó su lugar en la fila. “Cuando llegó mi turno, caminé hacia el frente de la mesa y sostuve el vaso, recé y hablé a la medicina para que me curara y me guiara, luego la tomé y volví a mi asiento” (Sobiecki, 2013, p. 2083, trad. propia). Pasados unos minutos, comenzó a sentir los efectos del Daime.

Durante todo el trabajo, el autor experimentó una especie de lucha interna, donde sus tendencias negativas y oscuras se enfrentaban con los aspectos espirituales más luminosos de su ser. Esta lucha lo mantuvo ocupado largo tiempo, generando gran malestar y confusión. Hacia el final del ritual, decidió dejar de luchar y entregarse a la experiencia. En ese momento,

“escuché el canto y las visiones eran muy fuertes y viscerales. Permití a mi cuerpo moverse espontáneamente con las visiones. Experimenté una visión interesante de un embudo de energía en mi cabeza que estaba aclarando mi mente como si estuviese eliminando viejos archivos de una computadora.” (p. 2084, trad. propia)

Luego de esta experiencia, comenzó a sentir miedo y ganas urgentes de vomitar. Salió del salón y se encerró en el baño del recinto, sentándose en el suelo. En ese momento, experimentó lo que él interpretó como un *insight* clarificador:

“Sentado en el suelo tuve un entendimiento de que sólo yo podía extraerme de aquellos miedos, que la medicina no lo haría, ni nadie más. Fue entonces que decidí con una fuerte convicción tomar responsabilidad por mi estado. Me levanté, caminé de vuelta al salón y me sostuve erguido. Me focalicé en la música y en pensamientos positivos de amor y compasión, y fue entonces cuando sentí una energía acumulándose y orbitando el espacio de mi corazón que sentía como vivificante y gozosa. Lentamente y alegremente comencé a danzar con una hermosa canción. Luego experimenté una

claridad de pensamiento y un entendimiento que fue profundamente instructivo: que soy un humano y que debo aceptar mi humanidad y que merezco compartir amor y permitirme ser amado.” (p. 2084, trad. propia)

Esta comprensión le habría permitido trascender aquellos patrones de pensamiento y emoción que lo mantenían sumido en la depresión. Percibió la presencia de una renovada energía en su organismo y experimentó un nuevo sentido de responsabilidad personal que lo llevó a encarar su sufrimiento de una nueva manera. “La lección no sólo era que debía apropiarme de mi dolor, sino apropiarme de quién soy yo. Esta es una elección que yo puedo tomar o evitar y, de cualquier manera, necesito hacerme responsable de mi decisión” (p. 2084, trad. propia).

Al intentar explicar de qué manera su participación en el ritual daimista lo llevó a recuperarse de su depresión, el autor enumera cinco factores posibles:

“1) Los químicos psicoactivos en la preparación crearon una poderosa conexión mente-cuerpo-espíritu que resultó en lo que pareció y se sintió como una profunda reconfiguración de mi sistema bio-eléctrico de energía en mi cuerpo y que ejerció una poderosa acción antidepresiva en mi mente; 2) Estos efectos curativos fueron catalizados por una fuerte intención de creer en mí mismo y en la medicina [el Daime] y hacerme responsable de mí mismo; 3) La medicina me abrió a un valioso insight sobre mí mismo que, si lo tomo en serio, puede actuar como lecciones para mejorar mi vida; 4) La experiencia ritual me conectó con personas que piensan como yo que me entregaron nuevas esperanzas, sentido y amistades valiosas en los meses que siguieron. Estos fueron aspectos importantes de mi proceso de sanación.” (pp. 2084-2085, trad. propia)

Testimonio 5.

Rose (2005) llevó a cabo un estudio etnográfico en una de las iglesias daimistas de Brasil. En el curso de su trabajo, entrevistó a 11 miembros de la iglesia consultándoles sobre su trayectoria vital antes y después de convertirse al Santo

Daime. En general, todos los entrevistados señalan que la afiliación y la participación religiosa en el Santo Daime favorecieron profundos procesos de transformación personal, afectando positivamente su bienestar general.

El primer entrevistado es una mujer de aproximadamente 26 años de edad, estudiante de fitoterapia. Antes de participar en el Santo Daime, trabajaba como administradora en un banco. Según afirma, se acercó al Santo Daime buscando una “apertura de conciencia” (Rose, 2005, p. 69, trad. propia). Previo a su participación en los rituales de la iglesia, la entrevistada sentía que “estaba medio perdida, no sabía bien qué camino tomar, qué hacer, para dónde ir” (p. 69, trad. propia), pues su trabajo no la satisfacía.

Tras iniciarse en los rituales de la iglesia, la entrevistada percibió un proceso gradual de “limpieza” espiritual: “fui corrigiendo algunos desvíos de conciencia, de mi estilo de vida, de mi visión sobre la vida” (p. 71, trad. propia). Esta limpieza remitía a la depuración de antiguos “vicios”: “no sólo vicios de conducta, sino también vicios de la materia” (p. 71, trad. propia). Antes de afiliarse al Santo Daime, esta mujer bebía alcohol, fumaba tabaco y consumía otras drogas. Luego de adoptar la fe daimista, dejó de consumir sustancias intoxicantes. Según explica, la bebida le habría mostrado aquellos hábitos nocivos que debía abandonar para avanzar en su vida. También cambió de trabajo, pues “ella quería otra cosa para su vida” (p. 71, trad. propia). En palabras de la entrevistada, el Daime le permitió descubrir una nueva orientación para su vida: “recibí un entendimiento, un direccionamiento” (p. 71, trad. propia).

Testimonio 6.

El segundo informante de Rose (2005) es un agricultor de aproximadamente 50 años de edad que presentaba problemas de alcoholismo antes de ingresar al Santo Daime. Su adicción le había traído problemas en sus relaciones familiares y sociales. Según indica el entrevistado, luego de participar en los trabajos de la iglesia “fue perdiendo su costumbre de beber”, asegurando “que actualmente está curado del alcoholismo” (p. 71, trad. propia).

Testimonio 7.

El tercer entrevistado es una neuróloga de aproximadamente 41 años de edad. Antes de participar en las actividades de la iglesia, ella reporta haber sufrido una profunda depresión: “las cuestiones del día a día me dejaban muy angustiada, desanimada” (p. 69, trad. propia). Se acercó al Santo Daime con el objetivo de encontrar una cura a su estado por medios diferentes al tratamiento farmacológico tradicional. Después de participar en los rituales, su sintomatología comenzó a remitir, recuperando una sensación de bienestar y sentido de vida: “[comencé] a sentir nuevamente un sentido para las cosas que estaba haciendo” (p. 71, trad. propia). En sus palabras, relata que sintió estarse “encaminando” (p. 71, trad. propia). Además del alivio de su depresión, la mujer comenzó a desarrollar habilidades mediúnicas dentro de la tradición espiritista de la iglesia.

Testimonio 8.

El cuarto entrevistado es un psicólogo de aproximadamente 50 años de edad. Según relata, antes de ingresar al Santo Daime “yo trabajaba como psicólogo y, dentro de mi camino terapéutico, sentía que lo que la ciencia me daba no me satisfacía” (p. 69, trad. propia). Esto habría gatillado una crisis vocacional que lo condujo a buscar nuevos caminos para ejercer su profesión. El entrevistado señala que la participación religiosa en la iglesia “me ayudó a encontrar mi camino profesional, espiritual, mi dirección” (p. 71, trad. propia). Esta persona afirma que después de esto dedica su vida a la iglesia.

Testimonio 9.

El quinto entrevistado es una psiquiatra de aproximadamente 36 años de edad. Conoció el Santo Daime a través de su marido y del paciente de un colega. Señala que antes de participar en los trabajos de la iglesia, no sentía la necesidad de cambiar nada en su vida. Tampoco estaba interesada en temas espirituales. Sin embargo, cuando comenzó a asistir a los rituales, su participación “era como una terapia. Cada vez que yo iba al trabajo valía por diez sesiones de análisis”. “Al poco tiempo fui teniendo contacto con esa experiencia espiritual y fui profundizando” (p.

71, trad. propia). A través del consumo de la bebida comenzó a tomar conciencia de aquellos aspectos de su personalidad y su conducta que requerían ser modificados: “el Daime siempre me ayudó a tener firmeza, a tener una buena conducta, a tener amor con las personas, a tener más comprensión, a tener tolerancia” (p. 71, trad. propia).

Testimonio 10.

El sexto entrevistado es una artista plástica de aproximadamente 31 años de edad. Conoció el Santo Daime a través de su pareja. Antes de participar en los rituales, no estaba interesada en temas espirituales: “yo no tenía espiritualidad, no creía en nada... siempre la duda estaba en mí” (p. 69, trad. propia). Para ella, participar en los trabajos y tomar el Daime representó “una apertura para ese lado de la espiritualidad”, “es como si hubiese sido rescatada para saber qué es ese lado espiritual que no conocía” (p. 71, trad. propia).

Testimonio 11.

El séptimo entrevistado es un estudiante de aproximadamente 18 años que conoció la iglesia a través de su madre. Antes de participar en los trabajos, el entrevistado presentaba una adicción a la cocaína. Según relata, al inicio de su participación en la iglesia continuaba consumiendo cocaína, “hasta comenzar a entrar en un proceso de entendimiento” (p. 72, trad. propia).

Testimonio 12.

El octavo entrevistado es un psiquiatra que conoció el Santo Daime durante un estudio de campo en la ciudad de Manaus. Antes de participar en los trabajos de la iglesia “era completamente escéptico, no creía en Dios, tenía una cosa muy ligada con la medicina, con el conocimiento científico” (p. 69, trad. propia). Después de ingresar al Santo Daime, el entrevistado sintió que la doctrina lo colocó “en un trabajo mucho más profundo, en un involucramiento mucho más profundo con las personas” (p. 71, trad. propia). Señala que la participación religiosa le permitió desarrollar “mi capacidad de amar, la capacidad de tener paciencia” (p. 71, trad. propia). Asimismo, la ingesta del Daime lo ayudó a “reconocer y después saber

dominar conscientemente cosas que antes no conseguiría” (p. 71, trad. propia). El entrevistado concluye: “yo percibo que me transformé mucho en varios niveles y me armonicé más” (p. 71, trad. propia).

Testimonio 13.

El noveno entrevistado es un profesor de educación física de aproximadamente 36 años de edad. Antes de participar en los trabajos, tenía experiencias paranormales que no lograba comprender y que le aportaban confusión y sufrimiento. Sobre su llegada a la iglesia, el entrevistado señala: “cuando llegué aquí yo era un médium inconsciente”, “yo estaba buscando esa cosa de estar trabajando con mi mediumnidad” (p. 71, trad. propia). Tras participar en los trabajos de la iglesia, afirma que encontró “bienestar con la mediumnidad en la doctrina”. Comenzó a dominar sus facultades mediúnicas y a sufrir menos “ataques espirituales” (p. 71, trad. propia). Esto habría repercutido positivamente en su calidad de vida, pues ahora siente mucha menos confusión.

Testimonio 14.

El décimo entrevistado es una terapeuta de aproximadamente 50 años de edad que ingresó al Santo Daime junto a su marido. Antes de participar en los trabajos de la iglesia, su marido presentaba un problema de alcoholismo. La entrevistada señala que luego de participar en los rituales, su marido comenzó a dejar de beber alcohol en forma gradual, en un periodo de entre tres y cinco meses. Al constatar este cambio en su pareja, la mujer decidió involucrarse activamente en la doctrina.

Testimonio 15.

El onceavo entrevistado es una psiquiatra de aproximadamente 31 años de edad que conoció el Santo Daime a través de un colega. Antes de ingresar al Santo Daime, la entrevistada señala que trabajaba demasiado y que “estaba saturada de lo que estaba viviendo en Sao Paulo” (p. 69, trad. propia). En aquella época presentaba un problema de salud que no especifica, el cual la motivó a buscar una solución en la iglesia. Al comenzar a participar en los rituales, conoció al que ahora es su marido, con quien tuvo una hija. Para ella, el conocer a su esposo fue en sí

mismo “una cura”, pues “posibilitó su realización como esposa y como madre” (p. 71, trad. propia). Por otro lado, afirma que “los trabajos con el Daime mejoraron claramente su problema de salud” (p. 71, trad. propia).

RESULTADOS

Introducción.

En este apartado presentaremos los resultados de nuestro análisis sobre los testimonios de conversión al Santo Daime. Daremos cuenta de los elementos narrativos más relevantes, indicando cuáles serían los factores que facilitaron y modelaron los procesos de conversión religiosa y transformación personal reportados por los informantes.

Para facilitar la lectura y la comprensión de nuestro análisis, integraremos en cada punto una revisión del material a la luz de los aportes de la psicología de la conversión y los elementos centrales de la doctrina daimista. Al concluir este apartado, presentaremos una síntesis de los resultados a través de un modelo sobre cómo interactúan los factores identificados.

Factores que facilitan la conversión al Santo Daime.

Podemos identificar en los testimonios de conversión al Santo Daime al menos cuatro factores que facilitan o precipitan la adopción de la fe daimista: 1) influencia social, 2) crisis personales, 3) participación ritual, e 4) ingesta ritual del Daime.

Influencia social.

Se observa en varios de los testimonios de conversión al Santo Daime que el primer acercamiento a la iglesia fue motivado por sugerencias de personas cercanas al converso, quienes conocían la iglesia o participaban activamente en la comunidad daimista. En la mayoría de los casos, estas personas pertenecían al círculo social más cercano del converso, incluyendo familiares y colegas [Testimonios 9, 10, 11, 14, 15]. Sin embargo, también hay casos donde quien sugiere la participación religiosa no formaba parte del círculo íntimo del converso [Pad. Sebastião y Testimonios 2, 4].

Por ejemplo, Padrinho Sebastião explica que *“luego de que alguien me diera la idea de ir donde Mestre Irineu volví a casa y al día siguiente me preparé y acudí”*. Lo

mismo se observa en el caso de la mujer entrevistada por Greganich (2010) [Testimonio 2], donde ésta relata: *“cuando M volvió conversé con él. Él me dijo ¿vamos al Daime? Me dijo que era un té. Ahí tomé el té por primera vez”*. Finalmente, Sobiecki (2013) [Testimonio 4] da cuenta en su relato cómo su conversación con un líder daimista y su esposa lo motivó a participar en su primer ritual: *“luego de hablar con él, su esposa María y un colega sobre la iglesia, sentí un profundo llamado a abrirme y compartir mi situación. [...] María señaló que la ayahuasca podría ser una buena medicina para mí y que yo necesitaba ‘mirar mi corazón’”*.

Diversos autores han observado que la influencia social cumple un importante papel en la génesis de la conversión religiosa (Bainbridge, 1992; Lofland y Skonovd, 1981; Rambo y Bauman, 2012). De acuerdo con Bainbridge (1992), es común que las personas adopten la religión de figuras significativas de su círculo social más íntimo (familiares, amigos, colegas, etc.). Por otro lado, el potencial converso puede verse influenciado en su decisión por individuos que son ajenos a su círculo social, incluyendo a miembros de una comunidad religiosa que buscan reclutar a nuevos adeptos (Rambo y Bauman, 2012). Esto último es particularmente frecuente en los casos de proselitismo religioso, donde el potencial converso interactúa con personas que buscan activamente convencerlo de afiliarse a su grupo religioso (Hirsch, 1998).

De acuerdo con Lofland y Skonovd (1981), la influencia social ejercida sobre el potencial converso puede variar en términos de su intensidad. En algunos casos, la persona se ve sometida a experiencias de coerción y manipulación psicológica por parte de los partidarios religiosos (conversión coercitiva), mientras que en otros la influencia social tiende a ser más moderada. Independientemente de la intensidad de la influencia ejercida sobre el individuo, la conversión religiosa siempre involucra algún tipo de interacción entre el potencial converso y uno o más partidarios del grupo al cual se está convirtiendo (Rambo y Bauman, 2012).

Al analizar los testimonios, no se observan indicadores que den cuenta de la presencia de estrategias de coerción o manipulación por parte de los partidarios del culto. Tampoco se constatan indicadores de actividades proselitistas de parte de los adeptos. Como dijimos, en la mayoría de los casos la interacción entre el potencial converso y los partidarios de la iglesia se limitó a sugerencias e invitaciones. En este sentido, se observa que los conversos habrían accedido voluntariamente a participar en los rituales de la iglesia, sin mediar amenazas de ningún tipo.

Al intentar identificar cuál era la motivación de los partidarios a la hora de sugerir la participación religiosa, podemos observar que éstos tienden a proponer que los rituales de la iglesia podrían aportar alguna solución a las problemáticas que aquejaban a los potenciales conversos (enfermedades, conductas autodestructivas, problemas emocionales y relacionales, etc.). Lo anterior nos lleva a suponer que los partidarios del Santo Daime confiaban en que las actividades religiosas del culto podían generar cambios positivos en la vida de los conversos.

Esto se observa, por ejemplo, en el testimonio de conversión de Sebastião Mota de Melo. En este caso, Padrinho Sebastião habría recibido la sugerencia de acercarse a la iglesia con el fin de recibir tratamiento para su enfermedad. Lo mismo se constata en el testimonio provisto por Sobiecki (2013) [Testimonio 4], donde el autor fue invitado a participar en un ritual daimista como una opción para aliviar su depresión.

De este modo, reconocemos que la influencia social es un factor contextual que tiende a estar presente en prácticamente todos los casos de conversión al Santo Daime revisados. Dicha influencia es ejercida con un mínimo grado de coerción o manipulación por parte de los partidarios del culto. Al recibir las sugerencias o invitaciones de los partidarios, el potencial converso es libre de decidir participar o no en los rituales de la iglesia. Lo anterior determina que la conversión al Santo Daime sea un acto voluntario, libre de presiones, amenazas o manipulaciones proselitistas.

Todo lo que hemos expuesto hasta aquí tiende a confirmar la tesis de Rambo (1993), quien sugiere que el converso es siempre el principal agente del cambio religioso. De acuerdo con el autor, es el converso quien busca y decide consciente y deliberadamente transitar desde un sistema de creencias determinado hacia uno nuevo, independientemente del grado de influencia ejercida por el medio social (Rambo y Bauman, 2012). Otros autores han enfatizado también el rol activo del converso durante este proceso, apuntando en la misma dirección de lo que hemos observado en los casos de conversión al Santo Daime (cf. Hood, Hill y Spilka, 2009; Richardson, 1985).

Crisis personales.

Observamos que en prácticamente todos los testimonios de conversión al Santo Daime los informantes reportaron haberse encontrado atravesando un periodo de crisis personal al momento de entrar en contacto con la iglesia. De un total de 16 testimonios revisados, en sólo 3 no encontramos indicadores de crisis previas al primer contacto con la iglesia [Testimonios 9, 10 y 12]. En estos casos, el inicio del involucramiento con el Santo Daime parece ser un evento casual en la biografía de los informantes. Sin embargo, esto no descarta el hecho de que la participación ritual haya aportado profundas transformaciones en la vida de los conversos.

En los 13 casos restantes encontramos indicadores explícitos de crisis personales, las que varían en términos de sus causas y su intensidad. Entre las causas reportadas encontramos: enfermedades físicas debilitantes y persistentes [Pad. Sebastião, Testimonios 1, 3 y 15], problemas asociados al abuso de alcohol y otras sustancias [Testimonios 5, 6, 11, 14], problemas emocionales y/o relacionales recurrentes [Testimonios 1, 2, 4, 6, 7], cuestionamientos existenciales o vocacionales [Testimonios 5, 8, 15] y crisis espirituales relacionadas con el desarrollo de facultades mediúnicas [Testimonios 2 y 13]. En algunos casos, las crisis se debían a una combinación de dos o más factores precipitantes [Testimonios 1, 2, 5, 6 y 15].

Por ejemplo, Padrinho Sebastião relata lo siguiente: *“estaba tomando leche en una escudilla encima del jiráu de la cocina. El asunto vino como un rayo. ¡Pum!”*, *“La cosa quedó por allí hirviendo y picando durante un mes. Después me lancé a empeorar”*, *“Pasé más de un año en esa agonía”*, *“Todos los días era ese sufrimiento”*. En el Testimonio 2, la informante señala: *“Yo era una persona muy triste, me escondía”*, *“Yo ya pasé varias vidas triste y escondiéndome”*. Por otro lado, la tercera entrevistada de Rose (2005) [Testimonio 7] da cuenta de la depresión que la aquejaba antes de ingresar a la iglesia: *“las cuestiones del día a día me dejaban muy angustiada, desanimada”*. Y en el Testimonio 8 encontramos el siguiente reporte: *“yo trabajaba como psicólogo y, dentro de mi camino terapéutico, sentía que lo que la ciencia me daba no me satisfacía”*.

En general, se observa que estas problemáticas reportaban altos montos de malestar y sufrimiento a los informantes, lo cual los habría motivado a buscar nuevas soluciones en los rituales de la iglesia. Por otro lado, resulta interesante observar que en todos los casos donde existía una crisis previa a la conversión, tanto la participación ritual como la adopción de la fe daimista condujeron a una resolución de las problemáticas que motivaron el acercamiento a la iglesia, resultando en una disminución significativa de los sentimientos negativos asociados a la crisis.

Existe un consenso general entre los investigadores de la conversión en que el cambio religioso suele estar precedido por un periodo más o menos dilatado de confusión, desorientación y sufrimiento (cf. Hood, Hill y Spilka, 2009). De acuerdo con Rambo (1993), estos episodios de crisis pueden ser gatillados por factores físicos (p.ej. enfermedades), emocionales (p.ej. quiebres amorosos), económicos (p. ej. pérdida de fuentes de ingreso), etc. Estos factores conducen a la persona a experimentar altos montos de malestar y confusión existencial.

Durante estos episodios de crisis, la persona puede llegar incluso a cuestionar sus creencias y su visión de mundo. En palabras de Rambo y Bauman (2012), con el advenimiento de la crisis, los “mitos, rituales, símbolos, objetivos y estándares

[habituales] dejan de funcionar para el individuo” (p. 883, trad. propia). Frente a esta situación, la persona tiende a buscar nuevas opciones en su entorno cultural para dar sentido a su existencia y encontrar respuestas o soluciones a sus problemas (Gockel, 2009; Rambo, 1993). Lo anterior puede conducir a que el individuo se abra a la posibilidad de adoptar un nuevo sistema de creencias, bajo la condición de que éste le ofrezca opciones válidas para resolver su crisis (Rambo y Bauman, 2012).

Según podemos observar, la presencia de crisis personales parece ser un factor de carácter personal o subjetivo preponderante en los casos de conversión religiosa al Santo Daime. Los sentimientos de malestar, confusión y sufrimiento asociados a la crisis conducen al potencial converso a buscar (y encontrar) nuevas soluciones a sus problemas en las actividades religiosas de la iglesia. Asimismo, resulta interesante constatar que sería la presencia de estas crisis personales lo que a menudo lleva a que los partidarios del culto sugieran la participación religiosa como una opción válida para el potencial converso.

Participación ritual.

Observamos en los testimonios de conversión al Santo Daime que la participación ritual aparece como un factor determinante en la génesis del cambio religioso. En varios de los casos revisados, los informantes dan cuenta de las experiencias vividas durante los trabajos, atribuyéndoles gran importancia en su proceso de conversión [Pad. Sebastião, Testimonios 1, 2, 3, 4, 9, 10]. En este sentido, si bien el proceso de cambio religioso se inicia generalmente con el advenimiento de una crisis personal, la inclusión del neófito en el espacio ritual parece ser la principal puerta de acceso a la comunidad religiosa.

En el Testimonio 1, la informante describe sus experiencias con el Daime durante su primer trabajo en la iglesia de *Mestre Irineu*: *“luego el Mestre me dio un poco de Daime. [...] La miración vino. Fue entonces cuando fui operada”, “Después de esto, decidí seguir esta doctrina”, “Fue como si el ser que se manifestó ante mí me dijera al final de la operación, ‘este es tu lugar. Esta es tu casa, con estas enseñanzas estarás por siempre curada’”*. La informante del Testimonio 2 explica que luego de

participar en un ritual de la iglesia “*comencé a frecuentar el Daime*”. Finalmente, en el Testimonio 9, la entrevistada señala que cada trabajo daimista “*era como una terapia. Cada vez que yo iba al trabajo valía por diez sesiones de análisis*”.

Como hemos visto, la ritualidad es un aspecto central del repertorio religioso del Santo Daime (Cemin, 2010; Couto, 2009; Dawson, 2013). La participación activa en los trabajos constituye el núcleo de la experiencia religiosa daimista. Los rituales de la iglesia son instancias colectivas donde los participantes experimentan un profundo sentimiento de unión con el grupo; el canto, el baile y la oración colectivos contribuyen a generar un ambiente festivo cargado de afecto y comunión (Dawson, 2013). Asimismo, la organización física y simbólica del espacio ritual permite que el individuo se sienta parte de una colectividad que comparte significados y objetivos comunes (Dawson, 2013).

La experiencia ritual daimista está mediada en gran parte por la ingesta sacramental del Daime. La consagración de la bebida psicoactiva constituye el centro en torno al cual se organizan prácticamente todas las actividades de la iglesia (Cemin, 2010; Dawson, 2013). Los efectos visionarios de la ingesta son un componente fundamental de la experiencia ritual y contribuyen a crear una atmósfera colectiva cargada de una intensa exaltación afectiva.

De acuerdo con Rambo y Farhadian (1999), la participación activa en los rituales del nuevo grupo religioso es un factor clave en el proceso de conversión, toda vez que éstos permiten al potencial converso acceder a un conocimiento directo, personal y profundo sobre los elementos que conforman la doctrina. Asimismo, la participación ritual fortalece la identificación y el compromiso del neófito con el nuevo grupo, lo cual puede promover en él un profundo sentimiento de pertenencia (Lofland y Skonovd, 1981).

En esta misma línea, Lofland y Skonovd (1981) observan que la participación ritual puede conducir a intensas experiencias de comunión con el grupo, reforzando el interés del neófito por conocer más sobre la doctrina y por continuar participando en

las actividades religiosas. Según afirman los autores, este tipo de experiencias serían particularmente frecuentes en aquellos movimientos en cuyos rituales se propicia un ambiente colectivo cargado de una intensa afectividad y gozo, como es el caso del Santo Daime.

Lo anterior se ve reflejado claramente en uno de los testimonios reproducidos por Geganich (2010) [Testimonio 2], donde la informante señala que durante su primer trabajo *“ocurrió una cosa mágica que hasta el día de hoy no sé explicar. Vi una explosión de colores y fue como si la gente se estuviese reencontrando los unos con los otros. Luego terminó la sesión, todo el mundo se abrazaba como en todas las sesiones”*. Asimismo, el testimonio provisto por Sobiecki (2013) [Testimonio 4] contiene una importante referencia al valor del grupo en la experiencia ritual: *“la experiencia ritual me conectó con personas que piensan como yo que me entregaron nuevas esperanzas, sentido y amistades valiosas en los meses que siguieron”*.

Por otro lado, durante la actividad ritual, el neófito se inserta de lleno en el universo simbólico del nuevo grupo. Al participar en los rituales, el potencial converso interactúa en forma directa con los símbolos y significados que son propios del culto. Lo anterior favorece la adopción gradual de la retórica particular de la comunidad religiosa, incluyendo sus narrativas de conversión (Rambo y Bauman, 2012). Este proceso puede generar una transformación radical en la visión de mundo del individuo, así como en la manera en que éste interpreta y significa su propia trayectoria vital (Rambo y Bauman, 2012; Snow y Machalek, 1984).

Como vimos, el espacio ritual daimista se caracteriza por su rico simbolismo. Los salones donde se realizan los trabajos suelen estar profusamente decorados con imágenes y objetos alusivos a la doctrina (p. ej. pendones con imágenes de la Virgen, San José y Jesucristo, fotografías de los líderes de la iglesia, rosarios y *cruzeiros*, etc.) (Dawson, 2013; Zelada, 2015). Asimismo, los himnos que se cantan durante los rituales sirven como medios de transmisión de las ideas doctrinales del grupo (Oliveira, 2011), contribuyendo a la construcción de una atmósfera ritual

saturada de simbolismo religioso. En este contexto, al participar en los rituales daimistas, el potencial converso interactúa intensamente con el universo discursivo de la iglesia, lo cual favorecería la incorporación de sus ideas religiosas.

Ingesta ritual del Daime.

En los testimonios revisados, encontramos varios relatos que dan cuenta de las experiencias inducidas por la ingesta ritual del Daime [Pad. Sebastião, Testimonios 1, 2, 3, 4, 9, 10]. Como hemos visto, la consagración de la bebida es un elemento transversal a prácticamente todas las actividades del culto, existiendo sólo algunos pocos trabajos que prescinden del consumo de Daime (Albuquerque, 2007a). En este sentido, la participación ritual presupone el consumo regular de ayahuasca, una sustancia psicoactiva capaz de generar poderosas experiencias visionarias.

De acuerdo con el discurso religioso de la iglesia, las visiones o “miraciones” inducidas por la ingesta corresponden a percepciones del mundo espiritual (Alverga, 2010; Oliveira, 2011). A través del consumo de la bebida, los participantes del ritual acceden a una experiencia colectiva de comunión con lo sagrado. En este sentido, los daimistas interpretan sus experiencias con el Daime como verdaderas experiencias místicas o religiosas (Barnard, 2014), evitando referirse a ellas como meras alucinaciones o distorsiones perceptuales.

En general, los informantes atribuyen gran importancia a estas experiencias en lo que respecta a sus procesos de conversión y transformación personal. Los sujetos tienden a referirse a sus vivencias con el Daime como poseyendo una cualidad espiritual, mágica, sobrenatural o trascendente, siendo indicativas de la existencia de una dimensión espiritual que yace más allá del mundo de la materia. Asimismo, algunos informantes refieren que las visiones inducidas por la ingesta les permitieron tomar conciencia de lo que andaba mal en sus vidas, motivándolos a realizar cambios y ajustes en sus actitudes, hábitos y conductas [Testimonios 1, 2, 4, 9]. En todos los casos, el contenido de los reportes incluye elementos que son propios de la doctrina religiosa de la iglesia, tales como la percepción de entidades

espirituales [Pad. Sebastião, Testimonios 1, 2], experiencias de vidas pasadas [Testimonio 2], sanaciones espirituales [Pad. Sebastião, Testimonios 1, 2], etc.

En el testimonio de Padrinho Sebastião, éste relata: *“tomé el Daime, fui a mi rincón y me senté. Después de un rato comenzaron a suceder cosas y sentí temor”, “el Daime me envolvió en un olor repugnante”, “escuché una voz que me decía ‘el Mestre preguntó si acaso eras un hombre y hasta ahora lo único que has hecho es quejarte’”, “me encontraba fuera de mi cuerpo observando el viejo trasto que era yo”*. Luego de estas primeras experiencias visionarias, Padrinho Sebastião atestiguó lo que interpreta como una “operación” espiritual: *“vi a dos hombres que eran los seres más hermosos que había visto en mi vida”, “comenzaron a quitar mi esqueleto de la carne viva sin dañar nada”, “usaron un gancho que abrió, separó y extrajo de mis intestinos tres insectos del tamaño de un clavo, los que eran responsables de lo que yo sentía andar dentro de mí”*.

Una experiencia similar es reportada por la informante de Goulart (2011) [Testimonio 1]: *“luego el Mestre me dio un poco de Daime. [...] La miración vino. Fue entonces cuando fui operada”, “llegaron dos doctores, acompañados por algunas enfermeras, con todo el equipo para operar”, “recibí este tratamiento a través del Daime... desde dentro del Daime”, “el Daime me curó”*. En el Testimonio 2, la informante describe cómo durante los rituales daimistas es posible visitar vidas pasadas: *“yo trabajé mucho dolor en el Daime, mucha tristeza. Yo ya visité ocho vidas pasadas, si no más. Con el Daime yo veo situaciones de vidas pasadas, con el Daime yo siento la tristeza, el dolor, yo tengo sentimientos y cuando haces la regresión tú ves lo que has hecho, lo que tú fuiste, lo que tú eras”*.

De acuerdo con James (1902/2012), las experiencias místicas o religiosas son un factor determinante en la génesis de la conversión. Este tipo de experiencias, donde se percibe la presencia de una realidad superior, espiritual o sagrada, puede generar un cambio radical en la orientación religiosa del individuo (James, 1902/2012; Lofland y Skonovd, 1981). En este contexto, Lofland y Skonovd (1981) han observado que esta clase de experiencias pueden conducir a la adopción de un

nuevo sistema de creencias o bien a una intensificación en la devoción y el compromiso dentro de una determinada tradición religiosa.

En aquellos casos donde la persona no cree en la existencia de un aspecto espiritual en la realidad, las experiencias místicas o religiosas suelen conducir a un drástico giro en su visión de mundo (Alston, 1991; James, 1902/2012). De acuerdo con Alston (1991), esta clase de vivencias donde se intuye la presencia de un poder trascendente tienden a propiciar la adopción de creencias religiosas que permitan dar sentido a la experiencia. Observamos este fenómeno en dos de los testimonios revisados [Testimonios 9 y 10], donde las informantes señalan que previo a la participación ritual no estaban interesadas en cuestiones de tipo espiritual. Una de las informantes señala que luego de participar en los rituales, *“al poco tiempo fui teniendo contacto con esa experiencia espiritual y fui profundizando”* [Testimonio 9], mientras que la otra afirma que tomar el Daime representó *“una apertura a ese lado de la espiritualidad”* [Testimonio 10].

La ingesta de ayahuasca y de otras sustancias psicoactivas tiende a producir experiencias cargadas de contenido simbólico (Naranjo, 2012; Shanon, 2002). Dicho contenido puede ser interpretado de múltiples maneras por la persona que atraviesa la experiencia visionaria. Generalmente, la riqueza simbólica de la experiencia psicoactiva puede generar confusión en el individuo debido a la intensidad y el carácter inusual y desconocido de la vivencia. En este contexto, si la persona no cuenta con un marco simbólico de referencia adecuado para dar sentido a sus experiencias, le resultará difícil elaborar el contenido emergente e integrarlo coherentemente a su narrativa vital. En cambio, si la persona es provista de un marco de referencia que le permita atribuir significados coherentes a sus experiencias, éstas cobrarán sentido y podrán ser elaboradas adecuadamente.

En el caso del Santo Daime, las ideas religiosas contenidas en la doctrina operarían como un marco de referencia que permite al individuo organizar y dar sentido a sus experiencias visionarias. El contenido simbólico de la experiencia tenderá a ser elaborado por la persona recurriendo a los elementos discursivos que son propios

del repertorio daimista. Dichos elementos permitirían nombrar, ordenar y significar sus experiencias, reduciendo la confusión y favoreciendo que éstas se integren coherentemente en su narrativa personal. Lo anterior favorecería la incorporación de las ideas religiosas del culto.

Por otro lado, diversos investigadores han observado que la administración de sustancias psicoactivas como la ayahuasca puede conducir a la persona a un estado de hipersugestionabilidad (cf. Johnson, Richards y Griffiths, 2008). Durante este estado, el individuo se encuentra particularmente abierto a la incorporación de ideas y conceptos presentes en el entorno social y cultural inmediato. Este fenómeno ha sido aprovechado por diferentes sociedades tribales a lo largo de la historia, donde la ingesta ritual de sustancias psicoactivas sirve como una herramienta cultural que facilita la inoculación de valores e ideas religiosas en los integrantes más jóvenes del grupo (Dobkin de Rios, Grob y Baker, 2002).

Como vimos en la sección anterior, el espacio ritual daimista suele estar saturado de elementos simbólicos alusivos a la doctrina de la iglesia. La organización del espacio, la decoración del salón y el contenido de los himnos y oraciones contribuyen a generar una atmósfera ritual cargada de significados religiosos (Dawson, 2013). Estos elementos serían fácilmente introyectados por el individuo, debido al estado de hipersugestionabilidad en que se encuentra durante los trabajos. De este modo, la ingesta ritual del Daime operaría como un medio que facilita la transmisión e inoculación de las creencias y valores del grupo hacia el neófito, siendo un factor clave en la génesis del cambio religioso.

Factores que modelan los cambios realizados por el converso.

Habiendo identificado cuáles son los factores que facilitan la conversión religiosa al Santo Daime, a continuación nos avocaremos a describir cuáles son los factores que modelan los cambios que realizan los conversos en sus vidas una vez que han adoptado la fe daimista. En otras palabras, intentaremos identificar cuáles son los factores asociados a la conversión que condicionan los procesos de transformación personal reportados por quienes se afilian al Santo Daime.

Al analizar los testimonios de conversión al Santo Daime, podemos identificar al menos tres factores que parecen modelar los cambios reportados por los informantes: 1) reinterpretación de las crisis; 2) ingesta ritual del Daime y 3) adopción del discurso moral de la iglesia.

Reinterpretación de las crisis.

Según pudimos observar en la sección anterior, la ocurrencia de crisis personales es un factor que tiende a estar presente en los relatos de conversión al Santo Daime. En sus testimonios de conversión, los informantes dan cuenta de cómo eran sus vidas antes de ingresar al Santo Daime. En general, estos relatos se concentran en los problemas, enfermedades y padecimientos que las personas sufrían al momento de acercarse a la iglesia. Esta tendencia a enfatizar los antecedentes negativos de la biografía se constata en prácticamente todos los casos revisados, salvo por algunas pocas excepciones [Testimonios 9, 10 y 12].

Al analizar estos relatos, observamos que los informantes tienden a señalar que la participación en la iglesia les permitió encontrar un sentido a sus crisis personales. Antes de ingresar al Santo Daime, los problemas asociados a las crisis parecían ser eventos fortuitos o casuales. No existía una explicación clara sobre las causas de las problemáticas reportadas, ni tampoco del sentido que éstas tenían en sus vidas. Sin embargo, posterior a su participación en los rituales de la iglesia, varios informantes lograron atribuir un significado claro a sus problemas, reconociendo además cuáles habrían sido los factores que propiciaban y/o mantenían su malestar.

Lo anterior se ve reflejado, por ejemplo, en el testimonio de la mujer entrevistada por Goulart (2011) [Testimonio 1], quien se acercó al Santo Daime motivada por un sueño sobre la iglesia del Mestre Irineu. Al momento de su primer trabajo, la mujer padecía una grave enfermedad hepática y estomacal, la que habría sido curada “*a través del Daime... desde dentro del Daime*” durante el ritual. Al referirse a su antigua enfermedad, la informante afirma que ésta “*era como un lastre, una ordalía,*

un sufrimiento que yo tenía que atravesar para llegar al Daime y dejar atrás esa vida que yo solía llevar”.

Observamos que una vez dentro del Santo Daime, la mujer atribuye un nuevo sentido a su enfermedad, identificándola como un sufrimiento necesario, una dificultad que debía atravesar en esta vida para poder encontrar el Daime y así redimir su vida, *“dejar atrás esa vida que yo solía llevar”*. En este sentido, la enfermedad aparece representada como el medio que le permitió acercarse a la iglesia para poder reconocer y transformar *“todo lo que estaba mal en mi vida”*.

Encontramos una situación similar en el caso del joven enfermo de cáncer que reproduce Greganich (2010) [Testimonio 3]. Durante su sexto trabajo y a través de la ingesta del Daime, el joven y su madre recibieron el mensaje de que él iba a morir a causa de su enfermedad. Luego de compartir esta experiencia con el líder daimista, éste le dice al joven: *“Acepta los designios de Dios, hijo, pues es algo que tú tienes que pasar en esta vida”*, a lo que el joven responde: *“yo estoy tranquilo, pues el Daime cambió mi cabeza, lo que Dios tiene para mí yo lo recibo”*.

Observamos que el joven logra resignificar tanto su enfermedad como su eventual muerte, interpretándolas como siendo parte de *“lo que Dios tiene para mí”*, lo cual le habría permitido permanecer tranquilo frente el desenlace anunciado por el Daime. En otras palabras, al reinterpretar su enfermedad como un *“designio de Dios”*, el joven habría sido capaz de aceptar su muerte, reconociéndola como parte de su destino: *“lo que Dios tiene para mí yo lo recibo”*.

Finalmente, en el testimonio 13, el informante afirma que antes de ingresar al Santo Daime había sufrido una serie de experiencias paranormales que no lograba comprender. Estas experiencias lo confundían y le aportaban altos montos de sufrimiento. Según señala, la participación en los rituales de la iglesia le habría permitido comprender que *“era un médium inconsciente”* al momento de ingresar al Santo Daime, pudiendo así resignificar sus experiencias atribuyéndoles un nuevo sentido. De este modo, sus experiencias paranormales pasaron a ser interpretadas

como “*ataques espirituales*”, los que pudieron ser controlados a través del desarrollo de sus facultades mediúnicas.

Diversos autores han observado que el proceso de conversión religiosa muchas veces involucra un cambio en la manera en que el individuo interpreta los eventos que conforman su biografía (Gooren, 2010; Rambo y Bauman, 2012; Snow y Machalek, 1984). De acuerdo con Gooren (2010), las personas que atraviesan un proceso de conversión “literalmente reconstruyen sus vidas, dando nuevos significados a antiguos eventos y poniendo diferentes énfasis en la ‘trama’ mayor de sus historias vitales” (p. 93, trad. propia). En este sentido, los conversos tienden a redefinir su autobiografía a la luz de sus nuevas experiencias, reinterpretando su pasado para que se ajuste a su nueva identidad religiosa (Sremac, 2010).

Al adoptar una nueva religión, el converso tiende a resignificar su historia personal recurriendo a los símbolos, metáforas y significados que son propios del nuevo grupo (Rambo y Bauman, 2012). En este sentido, su historia pasa a ser contada según los elementos narrativos y simbólicos del culto (Snow y Machalek, 1984). El converso incorpora las ideas y el vocabulario del grupo para redefinir su pasado y su presente. De acuerdo con Rambo y Bauman (2012), este proceso de reconstrucción biográfica permite que la historia individual del converso se vincule con la historia colectiva del grupo religioso. Y según indican Snow y Machalek (1984), este proceso permite además que el converso atribuya un sentido a experiencias que antes resultaban incomprensibles; eventos y situaciones que parecían ser hechos fortuitos de la vida ahora cobran un nuevo significado.

Resulta claro en qué medida este proceso de reconstrucción biográfica se despliega en los casos revisados. Podemos observar que los informantes reinterpretan los eventos previos a su conversión —específicamente sus crisis personales— a la luz del universo discursivo del Santo Daime. Lo anterior permite que sus problemas se vuelvan comprensibles y dejen de ser vistos como hechos casuales o fortuitos.

De acuerdo con la doctrina daimista, las enfermedades y padecimientos que sufre una persona en esta vida nunca son eventos casuales; todo sufrimiento tiene una causa y una razón de ser. Los miembros del culto creen que los problemas personales constituyen “merecimientos”, hechos necesarios que la persona debe atravesar en esta vida para poder evolucionar espiritualmente (Greganich, 2010). Esta idea se ve claramente reflejada en los testimonios revisados, donde los problemas asociados a las crisis aparecen resignificados como “sufrimientos necesarios”, “designios de Dios” o como oportunidades para desarrollar las facultades mediúnicas del individuo.

De acuerdo con el discurso de la iglesia, los problemas personales constituyen oportunidades pedagógicas, mensajes del mundo espiritual que invitan a la persona a iniciar un proceso de auto-estudio, transformación personal y redención espiritual dentro del culto (Goulart, 2011; Greganich, 2010; MacRae, 2000). Este proceso de auto-estudio supone que la persona se esmere en identificar cuáles son las causas reales de su sufrimiento, las que siempre remiten a las conductas moralmente desviadas que ha cometido en esta vida o en anteriores encarnaciones (Greganich, 2010; Pelaez, 2009; Rose, 2005, 2013). Una vez que estas causas han sido identificadas, la persona debe procurar corregir su conducta para aliviar su malestar, cuidando no volver a caer en falta.

Vemos así que al reinterpretar sus problemas personales como “merecimientos” u “oportunidades pedagógicas”, los conversos comienzan a considerar que su sufrimiento tiene solución. En otras palabras, a través de la reinterpretación de las crisis, éstas pasan a ser vistas como siendo abordables, solucionables. Lo anterior motivaría al converso a buscar la manera de resolver sus problemas dentro del repertorio religioso de la iglesia, donde el cambio en los hábitos, costumbres y actitudes de la persona aparece como la única solución posible. De este modo, la reinterpretación de las crisis personales sería un factor que modela los cambios que realiza el converso una vez que adopta la fe daimista, toda vez que dicho proceso permite que la persona considere que sus problemas tienen solución, y que dicha

solución consiste fundamentalmente en modificar su comportamiento en función de los parámetros morales de la doctrina.

Este proceso de reconstrucción biográfica ha sido observado previamente por Pelaez (2009). En su estudio sobre la iglesia, la autora señala que los miembros del culto tienden a reinterpretar su historia vital desde el marco interpretativo daimista. De acuerdo con Pelaez (2009), quienes adoptan la fe daimista pasan a concebir las situaciones adversas de su vida, sus enfermedades, etc. como consecuencias de sus acciones pasadas. Pasan de percibirse como víctimas de sus circunstancias a identificarse como protagonistas de su historia. Esto genera la necesidad de “limpiar la historia” o “curar la historia” (p. 486, trad. propia): corregir conductas, pensamientos o sentimientos errados que originan o mantienen los acontecimientos negativos.

Ingesta ritual del Daime.

Como hemos mencionado, la ingesta ritual del Daime es un factor que facilita la conversión a la iglesia. Sin embargo, observamos también que el consumo de la bebida parece ser un elemento que tiende a modelar los cambios realizados por los conversos una vez que han ingresado al culto. Varios informantes atribuyen al Daime la capacidad de mostrar aquellos aspectos de su vida que requieren ser transformados [Testimonios 1, 2, 4, 5, 9, 12]. En estos testimonios, la bebida aparece representada como una herramienta espiritual que permite reconocer los hábitos, conductas y actitudes que deben ser modificados para así recuperar el bienestar.

En el Testimonio 1, la informante afirma que *“el Daime me mostró todo lo que estaba mal en mi vida... porque había mucho que estaba mal... con mi familia, mis hijos, con mi esposo, no sólo conmigo”*. En el Testimonio 2, la entrevistada afirma que el Daime *“me mostró quien yo soy con todos mis defectos y todas mis cualidades”*. En el Testimonio 4, el autor explica que, tras consumir la bebida, *“experimenté una claridad de pensamiento y un entendimiento que fue profundamente instructivo: que soy un humano y que debo aceptar mi humanidad y que merezco compartir amor y*

permitirme ser amado". Asimismo, explica que *"la medicina [el Daime] me abrió a un valioso insight sobre mí mismo que, si lo tomo en serio, puede actuar como lecciones para mejorar mi vida"*.

En el Testimonio 5, la informante asegura que la bebida le habría mostrado aquellos *"vicios de conducta"* y *"vicios de la materia"* que debía dejar atrás, incluyendo el consumo de alcohol y de otras sustancias intoxicantes. Lo mismo se observa en el Testimonio 9, donde la ingesta de la bebida habría permitido a la informante tomar conciencia de aquellos aspectos de su personalidad y su conducta que debían ser modificados: *"el Daime siempre me ayudó a tener firmeza, a tener una buena conducta, a tener amor con las personas, a tener más comprensión, a tener tolerancia"*. Finalmente, en el Testimonio 12 el entrevistado señala que el Daime lo ayudó a *"reconocer y después dominar conscientemente cosas que antes no conseguiría"*.

Observamos que el contenido de estos reportes es consistente con las ideas religiosas de la iglesia. De acuerdo con la doctrina daimista, la bebida *"ayuda a abrir las puertas de la percepción en el proceso de sanación, de tal manera que podamos comenzar a discernir claramente las ilusiones del ego, patrones de conducta adictiva y aquello que no sirve para nuestro bien mayor"* (Lainhart, 2003, p. 94, trad. propia). Asimismo, la bebida es representada como una medicina que *"cura heridas morales"* (Alverga, 2010, p. 133, trad. propia) y que *"muestra nuestras propias deficiencias, saca a las personas de las ilusiones en las cuales moran"* (p. 32, trad. propia). Por otro lado, el Daime es visto como un *"profesor vegetal"* (Albuquerque, 2007b, 2007c, 2011, 2012), cuyas enseñanzas están orientadas fundamentalmente a la transformación moral de la persona.

Para los daimistas, participar en la iglesia consiste fundamentalmente en comprometerse con un proceso de auto-estudio, el cual conduce a la persona a tomar conciencia de los impulsos egoístas y mundanos –propios del yo inferior y el *aparelho-* que la llevan a trasgredir el orden cósmico. Sus pensamientos y conductas son examinados críticamente a la luz de los preceptos morales de la

doctrina. Idealmente, este proceso motivará a la persona a modificar sus hábitos mentales y conductuales, de manera tal que su comportamiento se ajuste a los ideales éticos y morales de la iglesia (Dawson, 2013; Pelaez, 2009).

En este contexto, Shanon (2002, 2013) ha observado que la ingesta ritual de ayahuasca puede conducir a profundos “*insights*” o “comprensiones interiores” que develan aspectos no reconocidos de la propia vida. Según afirma el autor, estas comprensiones pueden motivar a la persona a realizar una serie de ajustes en su vida, incluyendo dramáticos cambios valóricos y conductuales. De acuerdo con Shanon (2013), “las experiencias especiales que la ayahuasca induce, brindan a las personas posibilidades y potencialidades. Les revelan sentimientos, estados mentales, situaciones, ideas y patrones de comportamiento que tal vez no se hayan encontrado o pensado con anterioridad”. Y más adelante agrega:

“Si todo esto va a tener un efecto duradero, depende de la persona individual, no de la ayahuasca. Depende de la persona evaluar lo que la ayahuasca le ha mostrado, juzgar su valor y significado, y actuar, o no actuar sobre ello.”
(p. 369)

Lo anterior se ve claramente representado en el testimonio provisto por Sobiecki (2013) [Testimonio 4]. En este caso, el autor afirma que la bebida le habría permitido acceder a “*un valioso insight sobre mí mismo que, si lo tomo en serio, puede actuar como lecciones para mejorar mi vida*”. El autor destaca que el hecho de que cambiar o no su actitud ante la vida y su depresión es una decisión que sólo él puede tomar: “*esta es una elección que yo puedo tomar o evitar y, de cualquier manera, necesito hacerme responsable de mi decisión*”.

De este modo, proponemos que la ingesta ritual del Daime es un factor que modela los cambios que realizan los conversos una vez que han ingresado a la iglesia. Esto, debido a que la bebida sería capaz de señalar cuáles son los hábitos, actitudes y conductas que el converso debe modificar para recuperar su bienestar.

Adopción del discurso moral del grupo.

Observamos en los testimonios de conversión al Santo Daime que el cambio religioso suele estar acompañado por importantes ajustes y transformaciones en la vida del converso. Se verifican cambios en la esfera conductual –incluyendo la abstinencia del consumo de alcohol y otras drogas [Testimonios 5, 6, 11, 14]- así como en la esfera actitudinal –incluyendo el desarrollo de mayores niveles de asertividad [Testimonio 2], responsabilidad [Testimonio 4] y tolerancia [Testimonio 9]. Los informantes atribuyen un valor positivo a estos cambios personales, toda vez que éstos afectarían positivamente su salud y bienestar.

Asimismo, observamos que existe una estrecha relación entre los cambios reportados por los conversos y los preceptos morales de la iglesia. Como hemos visto, la doctrina daimista posee un fuerte componente moral que fomenta un estilo de vida basado en una ética tradicional de inspiración cristiana (Goulart, 2009). En este sentido, adoptar la fe daimista supone no sólo incorporar las ideas y creencias del culto, sino también introyectar los valores e ideales que son propios de la comunidad religiosa. Lo anterior se traduce en la adopción de un código moral que debe ser observado en todo momento.

Por ejemplo, la ingesta abusiva de alcohol y otras drogas es una conducta claramente proscrita por la ética de la iglesia (Goulart, 2009). Los miembros del culto consideran que su cuerpo es un templo que debe ser mantenido libre de toxinas y sustancias nocivas (Pelaez, 2009). Por otro lado, cualquier conducta que denote un apego a los placeres de mundanos es vista con recelo por los daimistas (Goulart, 2009), toda vez que el apego a la materia es un factor que enlentecería el proceso de evolución espiritual. En este sentido, la abstinencia o, en su defecto, el consumo moderado y responsable de alcohol y otras drogas son conductas altamente valoradas por la comunidad daimista. Por lo tanto, abandonar o regular el consumo de sustancias constituye un resultado esperable de la conversión al Santo Daime.

Por otro lado, la doctrina daimista sostiene que la persona es la principal responsable de los padecimientos que sufre en esta vida (Greganich, 2010; Rose,

2005, 2013). Las enfermedades y los problemas personales no son eventos casuales que afectan al individuo, sino consecuencias de los actos y pensamientos que éste mantiene en esta vida o que ha presentado en encarnaciones anteriores (Greganich, 2010). En este sentido, el discurso moral de la iglesia promueve que la persona asuma una actitud responsable ante sus problemas, instándola a hacerse cargo de transformar las conductas y pensamientos que la mantienen en un estado disfuncional. De este modo, el desarrollo de un mayor grado de responsabilidad personal también es una consecuencia esperable de la conversión religiosa.

Cuando una persona atraviesa un proceso de conversión, ésta tiende a realizar una serie de ajustes en sus hábitos y costumbres (Pargament, 2006; Rambo y Bauman, 2012). Estos ajustes pueden incluir cambios en su vestimenta, su conducta sexual, sus patrones de ingesta de alcohol y otras drogas, etc. (Pargament, 2006). Todas las tradiciones religiosas poseen ciertas nociones sobre los cambios que se esperan del converso, los que se fundamentan en su discurso religioso y moral (Malony y Southard, 1992; Rambo y Bauman, 2012). En este contexto, se ha observado que los ajustes realizados por los conversos tienden a confirmar las expectativas de cambio del nuevo grupo (cf. Paloutzian, Richardson y Rambo, 1999).

Al adoptar una nueva religión, el individuo introyecta el rol de converso, lo que lo lleva a modificar su comportamiento para reflejar los valores del culto (Rambo y Bauman, 2012; Snow y Machalek, 1984). De acuerdo con Travisano (1970), esta nueva identidad y las actitudes y conductas que la acompañan se verifican no sólo en situaciones relacionadas con el grupo, sino en prácticamente cualquier contexto en que se encuentre el converso.

Por otro lado, Pargament (2006) sugiere que estos ajustes suelen ser interpretados por el converso y su grupo como una forma de allanar su camino espiritual. En su búsqueda de lo sagrado, la persona procura superar aquellos obstáculos que obstruyen su relación con lo divino. Según explica el autor, en muchos casos “estos obstáculos pueden ser auto-creados, como en el caso de trasgresiones espirituales que separan al individuo de lo que él o ella percibe como sagrado” (p. 19, trad.

propia). En estos casos, el converso se ve en la necesidad de modificar aquellos hábitos que son vistos como trasgresores para así restablecer su comunión con lo divino.

Como hemos visto, esta es una idea que está presente en el discurso religioso del Santo Daime. Los daimistas consideran que las trasgresiones morales que comete la persona obstaculizan y demoran su evolución espiritual (Dawson, 2013). Para restablecer su relación con lo sagrado, la persona debe corregir su conducta, enmendar sus errores y reorientar su vida en función de las enseñanzas de la iglesia. En este sentido, para los miembros del culto la redención espiritual es propiciada por la transformación moral del individuo (Goulart, 2011).

De este modo, podemos ver que la adopción del discurso moral del grupo sería un factor que modela los cambios que realiza el converso una vez que ha ingresado a la iglesia del Santo Daime. Al introyectar los valores del grupo, el converso reorienta su conducta según los parámetros morales de la doctrina. Estos cambios son valorados positivamente por la comunidad religiosa, toda vez que éstos son vistos como catalizadores del desarrollo espiritual del individuo (Pelaez, 2009).

Síntesis.

A través de nuestro análisis, hemos logrado identificar una serie de factores que facilitan y modelan los procesos de conversión religiosa y transformación personal que se desarrollan en la iglesia del Santo Daime. Vimos que el cambio religioso se ve facilitado por la influencia social que ejercen partidarios del grupo sobre el potencial converso, por la ocurrencia de crisis personales, por la participación en los rituales de la iglesia y por la ingesta del Daime, la bebida sacramental. Asimismo, encontramos que los cambios realizados por los conversos en sus vidas son modelados por el desarrollo de un proceso de reinterpretación de las crisis personales, por la ingesta ritual del Daime y por la adopción del discurso moral de la iglesia.

Estos factores se relacionan entre sí en forma compleja, generando las condiciones para que la conversión y la transformación personal tengan lugar (Figura 1). A continuación presentaremos una breve síntesis de los resultados de nuestro análisis e ilustraremos el modo en que estos factores interactúan para precipitar y modelar el cambio religioso.



Figura 1: Factores que facilitan y modelan los procesos de conversión religiosa y transformación personal en el Santo Daime

En primer lugar, observamos que la conversión al Santo Daime suele estar precedida por episodios más o menos prolongados de crisis personal. Como vimos, estas crisis pueden ser de diverso tipo, asociándose a diferentes problemáticas (enfermedades físicas, abuso de alcohol y otras drogas, problemas emocionales y relacionales, etc.) y aportando altos montos de sufrimiento, confusión y malestar.

Según pudimos observar en los testimonios revisados, habrían sido estas crisis personales las que motivaron el primer acercamiento a los rituales de la iglesia; en su intento por encontrar una solución a sus problemas, los informantes buscaron en los trabajos daimistas una opción para aliviar su sufrimiento.

En algunos casos, la participación ritual se vio favorecida, además, por sugerencias e invitaciones realizadas por partidarios del grupo a los informantes. Al tomar conocimiento de los problemas que aquejaban a los informantes, los partidarios del culto propusieron la participación en los trabajos como una posible solución a los mismos. Como vimos, la influencia social ejercida por estas personas tiende a ser moderada en su intensidad, toda vez que no se observan indicadores de manipulación o coerción en su interacción con los potenciales conversos. De este modo, encontramos en los casos revisados que la ocurrencia de crisis personales es un factor que motiva la influencia social de los partidarios de la iglesia, la que a su vez favorece la participación ritual.

En segundo lugar, observamos que la participación en los rituales de la iglesia es un factor que facilita la conversión al grupo. Durante los trabajos, el neófito accede a un conocimiento directo, profundo y personal sobre el repertorio religioso del culto, así como a una experiencia de comunión y éxtasis colectivo que refuerza su identificación y compromiso con la iglesia. En este sentido, la inclusión del potencial converso en las actividades rituales aparece como la principal puerta de entrada al movimiento daimista, siendo también una vía de acceso a su universo simbólico.

En tercer lugar, encontramos que participar en los trabajos daimistas presupone la ingesta ritual del Daime. Como vimos, el acto de consumir la bebida sacramental aparece como un factor clave en el proceso de transmisión de las creencias del grupo. Los efectos de la bebida facilitarían este proceso, mediando la inserción del neófito en el universo simbólico de la iglesia y favoreciendo su apropiación de las creencias y el discurso moral del grupo.

En cuarto lugar, vimos que la adopción del discurso de la iglesia conduce a los conversos a reinterpretar su pasado, atribuyendo nuevos significados a sus problemas personales. Este proceso de reconstrucción biográfica permite que los conversos den un sentido a sus crisis, interpretándolas como oportunidades pedagógicas para transformar sus vidas (“merecimientos”). En este sentido, la reinterpretación de las crisis favorece que éstas se vuelvan comprensibles, y que los problemas que aquejan al individuo aparezcan como siendo abordables y solucionables. De este modo, al resignificar su sufrimiento como una consecuencia de sus hábitos pasados y presentes, los conversos se ven motivados a transformar sus vidas para así resolver la crisis.

En quinto lugar, observamos que la ingesta ritual del Daime es un factor que modela los cambios realizados por los conversos, pues la bebida les permitiría reconocer qué aspectos de sus vidas requieren ser transformados. Finalmente, encontramos que la adopción del discurso moral del grupo es también un factor que modela estos cambios, toda vez que los valores e ideales de la iglesia indicarían al converso qué tipo de ajustes es necesario llevar a cabo; al introyectar los valores del culto, el converso transforma su comportamiento para que se ajuste a las expectativas de la iglesia.

DISCUSIÓN

Características de la conversión daimista y su relación con la conversión a otros grupos religiosos.

A partir de los resultados de nuestro análisis podemos identificar ciertos rasgos que serían característicos de los procesos de conversión al Santo Daime. Estos rasgos definen el modo en que se despliega el cambio religioso en la iglesia, a la vez que nos permiten comparar la conversión daimista con lo que se observa en otros grupos religiosos.

En primer lugar, observamos que la participación ritual es un factor clave en la génesis y el desarrollo de la conversión al Santo Daime. Como vimos, la iglesia daimista posee un amplio repertorio ritual, el que está compuesto por diferentes ceremonias religiosas organizadas en torno al consumo del Daime. El proceso de conversión se inicia con la participación en los trabajos. Durante estos rituales, el potencial converso se inserta en el universo simbólico del culto, interactuando con los elementos que componen su repertorio religioso. La inclusión del neófito en el espacio ritual contribuye a la conversión, toda vez que los trabajos son instancias privilegiadas para la transmisión de las ideas, costumbres y valores del grupo.

Según se ha observado, la participación ritual suele ser un ingrediente esencial del proceso de conversión a diferentes movimientos religiosos (Lofland y Skonovd, 1981; Rambo y Bauman, 2012; Rambo y Farhadian, 1999). Esto se ve claramente, por ejemplo, en diversos grupos del espectro cristiano (cf. Kingsley, 2003; Peace, 2004; Stuart, 2008; Webner, 1997). En la iglesia católica, participar en las actividades litúrgicas y sacramentales constituye un paso necesario en el proceso de afiliación (Peace, 2004). Lo mismo ocurre en la tradición ortodoxa, en el movimiento carismático y en otros grupos cristianos de carácter revivalista (Halama y Halamová, 2005; Lofland y Skonovd, 1981; Peace, 2004).

Existe cierto grado de continuidad entre lo que ocurre en la conversión al Santo Daime y lo que se observa en otros movimientos cristianos. En ambos casos, el cambio religioso requiere que el neófito participe en los rituales y sacramentos del culto. En la tradición católica, la Eucaristía constituye el principal sacramento religioso, donde la persona introduce en su cuerpo la carne y la sangre de Jesucristo (D'Costa, 2004; McPartlan, 1995). El sacramento de la Primera Comunión marca el inicio de la vida religiosa activa del cristiano. En la iglesia del Santo Daime, la Eucaristía católica encuentra su equivalente en la consagración colectiva del Daime. La ingesta de la bebida es vista por los daimistas como un acto eucarístico, donde la ostia cristiana es sustituida por el Daime (Barnard, 2014; Goldman, 2010; Oliveira, 2009). Como vimos, consumir la bebida sacramental es un elemento esencial de la conversión a la iglesia daimista, así como la comunión cristiana es un aspecto central de la conversión a la iglesia católica.

De acuerdo con Peace (2004), los sacramentos cristianos son instancias rituales que reafirman el compromiso del converso con su comunidad religiosa. A través de los sacramentos, la persona consolida su identidad como cristiano y profundiza su relación con la feligresía y con Dios (Baker, 2005; Dobkin de Rios, Grob y Baker, 2002). Lo mismo ocurre en los rituales del culto daimista, donde la ingesta sacramental del Daime permite a la persona comulgar con el grupo y con el mundo espiritual (Dawson, 2013; Oliveira, 2009). De este modo, vemos que la participación ritual aparece en ambos contextos como un aspecto crucial del proceso de conversión. Participar de los sacramentos consolida el compromiso del sujeto con el grupo, a la vez que promueve en el converso un profundo sentimiento de pertenencia y comunión.

Ahora bien, a diferencia de lo que se observa en otros movimientos cristianos, la conversión al Santo Daime requiere que la persona ingiera ritualmente una sustancia psicoactiva. El consumo de este tipo de sustancias es una conducta claramente proscrita por muchas tradiciones religiosas de occidente, incluyendo la iglesia católica (Escohotado, 1990; Watts, 1968). Hoy sabemos que la iglesia

persiguió tenazmente a quienes consumían plantas alucinógenas en los tiempos de la Inquisición (Méndez, 2013; Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000), una práctica que continúa desarrollándose hasta nuestros días, si bien prescindiendo de la violencia física ejercida en aquél entonces. Sin embargo, actualmente existen ciertos grupos cristianos que, al igual que el Santo Daime, consumen psicoactivos en sus rituales.

Por un lado, encontramos otros dos movimientos cristianos en Brasil que utilizan la ayahuasca como sacramento: la *União do Vegetal* y *Barquinha* (Araújo, 2009; Brissac, 2009; Goulart, 2008). Estas iglesias comparten una serie de elementos en común con el Santo Daime, destacando su fuerte sincretismo religioso. De acuerdo con Labate, MacRae y Goulart (2010), “estas religiones reelaboran el uso de preparaciones psicoactivas, insertándolas dentro de sistemas de creencias locales a través de una lectura influenciada por el cristianismo” (p. 2, trad. propia). En este sentido, la ingesta psicoactiva es un aspecto fundamental de la vida religiosa en estos grupos cristianos.

Por otro lado, encontramos en Norteamérica a la Iglesia Nativo Americana, un movimiento religioso de raíz cristiana en cuyos rituales se consume el cactus peyote (*Lophophora williamsii*) (Hultkrantz, 1997; Jones, 2007; Schultes y Hofmann, 2000; Stewart, 1987). Los rituales de la iglesia consisten en reuniones nocturnas donde se consagra el peyote como sacramento religioso. La ceremonia tiene lugar al interior de un *tipi*, donde los participantes se disponen en torno a una fogata y un altar cuya forma representa una luna creciente (Jones, 2007; Schultes y Hofmann, 2000). Según explica Jones (2007), a través de esta ceremonia los participantes obtienen revelaciones de gran significado personal, experiencias redentivas de carácter religioso y sanación de males físicos y espirituales.

Así como ocurre en el Santo Daime, en todos estos grupos la ingesta de sustancias psicoactivas constituye un acto sacramental equivalente a la comunión cristiana. El proceso de afiliación a estos grupos involucra el consumo de estas sustancias en rituales religiosos colectivos. Las ceremonias de estos grupos favorecen el

fortalecimiento de los lazos comunitarios, a la vez que inculcan en los participantes un profundo sentimiento de pertenencia (Metzner, 1998). Este sentimiento colectivo se vería potenciado por los efectos psicoactivos de las sustancias consumidas.

Como es el caso del Santo Daime, estos movimientos se han visto enfrentados a numerosas dificultades legales debido al uso que hacen de sustancias prohibidas (cf. Labate y Jungaberle, 2011; Sterling, 2012). Históricamente, las leyes anti-drogas de Brasil y los Estados Unidos han condenado el consumo de ayahuasca y peyote, incluso para fines terapéuticos o religiosos. Sin embargo, en décadas recientes ha habido un ajuste en las políticas públicas de estos países, las que han tendido a reconocer los derechos de estos grupos en lo que respecta a su libertad de culto (Labate y Feeney, 2012; MacRae, 2010; Sterling, 2012). Este vuelco se ha visto favorecido por aquellos estudios que demuestran que el consumo religioso de ayahuasca y peyote no representa un riesgo para la salud. En este contexto, parece existir una tendencia internacional (si bien incipiente y discreta) a validar el legítimo uso sacramental de sustancias psicoactivas.

Según se ha observado, quienes se afilian a estos grupos tienden a reportar una serie de cambios positivos en sus vidas (Metzner, 1998). De acuerdo con Metzner (1998), la expansión internacional de estos movimientos religiosos ha permitido que un número creciente de personas acceda a experiencias espirituales transformadoras. En este contexto, Dobkin de Rios, Grob y Baker (2002) sugieren que las sustancias psicoactivas poseen un importante potencial redentivo, pues favorecen el despliegue de profundos procesos de transformación personal en los usuarios.

Como vimos, este tipo de procesos es un elemento clave en la experiencia daimista. La conversión al Santo Daime suele estar acompañada por profundas transformaciones personales. Estas transformaciones consisten en cambios voluntarios que realiza el converso, inspirado por los preceptos morales y las ideas religiosas del culto. Asimismo, estos cambios son interpretados por los daimistas

como ajustes necesarios para alcanzar la redención espiritual; transformaciones que permiten restablecer la relación del individuo con el grupo y con la divinidad.

Estos fenómenos de cambio están presentes en prácticamente todos los casos de conversión religiosa, independientemente del grupo al que la persona se esté convirtiendo (James, 1902/2012; Snow y Machalek, 1984; Starbuck, 1899; Zinnbauer y Pargament, 1998). Como hemos visto, al adoptar una nueva perspectiva religiosa, el converso transforma sus valores, sus hábitos y sus costumbres para reflejar la ideología religiosa del nuevo grupo. Este proceso tiende a ser radical en sus consecuencias, las que pueden ser reconocidas tanto por la persona que se convierte como por sus seres más cercanos (Halama y Lacná, 2011; Hood, Spilka, Hunsberger y Gorusch, 1996).

Los fenómenos de transformación personal que acompañan la conversión daimista suelen conducir a una resolución de los problemas que motivaron inicialmente el acercamiento a la iglesia. Observamos así que las crisis personales previas a la conversión se verían solucionadas a través de la afiliación y la participación religiosa. Una vez que los conversos han ingresado a la iglesia, éstos tienden a percibir que sus antiguos padecimientos dejan de ser problemas en el presente. Esto sería una consecuencia de los cambios y ajustes que los conversos realizan en sus vidas tras adoptar la fe daimista.

Un proceso similar se observa, por ejemplo, en los casos de conversión al movimiento católico carismático (Halama y Halamová, 2005). En estos casos, las personas suelen reportar que la afiliación al movimiento condujo a una radical resolución de los problemas que las aquejaban en el tiempo previo a la conversión. En la muestra estudiada por Halama y Halamová (2005), estos problemas tenían que ver principalmente con el establecimiento de relaciones sociales disfuncionales o insatisfactorias, abuso de sustancias, enfermedades físicas y trastornos psiquiátricos. Los autores encontraron que la afiliación al movimiento carismático habría permitido que estos problemas se vieran rápidamente resueltos.

Lo mismo se observa en los procesos de conversión a otros grupos, donde las consecuencias del cambio religioso suelen incluir la resolución de las crisis previas (Rambo, 1993; Rambo y Bauman, 2012). Rambo (1993) da cuenta de cómo se expresa en este fenómeno en el contexto de diferentes tradiciones, incluyendo movimientos espirituales de oriente y occidente (hinduismo, budismo, cristianismo, islam, judaísmo, etc.). De acuerdo con el autor, el proceso de conversión en estos grupos tiende a verse asociado al surgimiento de un sentimiento de “entrega” o “abandono de sí”, donde la persona se “rinde” al poder de la divinidad, aceptando los designios de Dios (Rambo, 1993). Esta “entrega” llevaría a la persona a dejar de luchar contra las situaciones adversas de su vida, lo cual traería consigo una sensación de calma y bienestar, a pesar de las dificultades percibidas. De este modo, en estos casos la crisis se vería resuelta por la vía del sometimiento a un orden o fuerza superior. Como hemos visto, William James (1902/2012) sostiene una hipótesis similar.

Según se observa en los casos de conversión al Santo Daime, la resolución de las crisis requiere de cierto grado de sometimiento, entrega o abandono de sí. El primer paso para solucionar los propios problemas consiste en aceptarlos como parte del destino personal (“merecimientos”) (Greganich, 2010). En tanto que “merecimientos”, dichas problemáticas son vistas como sufrimientos necesarios para evolucionar espiritualmente. Esto permite que el converso atribuya un nuevo significado a sus padecimientos, reconociéndolos como experiencias que, si bien resultan dolorosas, encierran siempre un potencial pedagógico y transformativo (Alverga, 2010). Padrinho Alex Polari de Alverga (2010), uno de los actuales líderes de CEFLURIS, da cuenta de este proceso cuando afirma:

“durante los primeros años de mi iniciación, yo pasé por muchos procesos llenos de tensión y dolor. Pero lentamente reparé, viendo que estos pasajes formaban parte de la acción terapéutica y didáctica del misterioso Ser del Daime [*Daime Being*] que actúa a través de la bebida sagrada.” (p. 94, trad. propia)

En este sentido, la redención daimista requiere que la persona primero acepte sus problemas personales como escollos necesarios en su camino espiritual. A partir de esto, el individuo debe indagar sobre las causas reales de su sufrimiento, reconociéndose como el principal responsable de sus padecimientos. Lo anterior motiva a la persona a iniciar un proceso de transformación personal, donde sus hábitos y valores deben ser transformados para restablecer la salud y el bienestar. De este modo, el sometimiento conduce a una búsqueda activa de soluciones para los problemas personales.

Vemos entonces que la transformación personal que acompaña a la conversión daimista es un proceso que requiere que la persona adopte dos actitudes complementarias. Por un lado, el converso adopta una actitud “pasiva”, marcada por el sometimiento y la entrega a una fuerza espiritual y a un orden cósmico superior. En segundo lugar, el converso adopta una actitud “activa” de búsqueda y transformación, ejerciendo su voluntad para redimir su existencia y recuperar la armonía espiritual.

En línea con lo anterior, observamos que la conversión daimista en sí misma es un proceso tanto “activo” como “pasivo”, donde el individuo es, al mismo tiempo, agente y receptor del cambio religioso. Como vimos en nuestro análisis, quienes se convierten a la iglesia deciden voluntaria y conscientemente acercarse a los rituales del culto, motivados por factores personales (problemas y crisis) y ambientales (influencia social). Al no existir coerción por parte de los adeptos del grupo durante el proceso de reclutamiento, el cambio religioso aparece como el resultado de una serie de decisiones que el individuo toma libremente.

Sin embargo, también encontramos cierto grado de pasividad, toda vez que la incorporación de las ideas del grupo se ve facilitada por los efectos psicoactivos del Daime. Como vimos, la ingesta de la bebida tiende a generar un estado de hipersugestionabilidad, durante el cual la persona se encuentra particularmente vulnerable a la inoculación de ideas y experiencias ajenas. En este contexto, se ve

que el individuo “recibe” e introyecta el discurso de la iglesia a través del consumo del Daime, lo cual supone que éste asuma una posición pasiva durante el proceso.

Lo anterior nos lleva a relativizar la validez de los modelos teóricos que diferencian tajantemente los procesos de conversión pasiva y activa (cf. Richardson, 1985). A la luz de nuestros resultados, observamos que la conversión daimista cumple con los criterios de ambas categorías, involucrando aspectos tanto pasivos como activos.

A la luz de los “motivos” de conversión de Lofland y Skonovd.

Podemos interpretar los resultados de nuestro análisis recurriendo a la tipología de Lofland y Skonovd (1981). Como vimos, los autores distinguen seis modalidades o “motivos” de cambio religioso: intelectual, místico, experimental, afectivo, revivalista y coercitivo. Resulta interesante observar que los procesos de conversión al Santo Daime tienden a presentar elementos que son propios de al menos tres de estos motivos, a saber: revivalista, místico y experimental.

En primer lugar, la conversión religiosa al Santo Daime presenta rasgos que son característicos del motivo “revivalista”. De acuerdo con Lofland y Skonovd (1981), en esta modalidad de conversión el cambio es propiciado por experiencias de intensa comunión grupal que vive el neófito durante las actividades rituales del culto. El potencial converso se inserta en una atmósfera ritual cargada de afectividad y gozo, compartiendo activamente con los demás miembros de la comunidad religiosa. En este contexto, el neófito experimenta profundos sentimientos de amor y compañerismo, los que lo motivan a continuar participando en los rituales del grupo.

Como hemos mencionado, la conversión al Santo Daime se ve facilitada por la participación ritual. Durante los trabajos, los participantes experimentan profundos sentimientos de unión, compañerismo e identificación con el grupo. El canto, el baile y la oración colectivos son actividades que promueven y profundizan estos sentimientos. Además, la experiencia colectiva de comunión se ve potenciada por

los efectos del Daime, los que incluyen la percepción de una “corriente espiritual” que vincula a los participantes y dinamiza el ritual (Dawson, 2013).

En segundo lugar, encontramos elementos propios de la modalidad “mística”, donde el cambio religioso se ve propiciado por la ocurrencia de experiencias místicas o religiosas (Lofland y Skonovd, 1981). Como pudimos observar, la conversión a la iglesia se ve favorecida por las experiencias religiosas que induce la ingesta del Daime. Para los miembros del culto, consumir la bebida es un medio para acceder a una percepción directa de la dimensión espiritual, posibilitando el contacto con las entidades que habitan dicho plano (Pelaez, 2009). Dicha percepción puede conducir a un cambio radical en la cosmovisión de la persona, incorporando la creencia de que el mundo de la materia constituye solamente el aspecto visible de la realidad, existiendo otra dimensión que es invisible y trascendente.

De acuerdo con Lofland y Skonovd (1981), este tipo de experiencias suele ocurrir en momentos de soledad, lo que determina que la influencia social sea mínima o inexistente en estos casos de conversión. En el Santo Daime, en cambio, la experiencia religiosa ocurre durante los rituales del culto, donde la consagración de la bebida sacramental conduce a una vivencia de éxtasis colectivo. En este sentido, las experiencias religiosas de los daimistas tienden a estar mediadas por el grupo, así como por los elementos que conforman el espacio ritual.

Finalmente, la conversión al Santo Daime presenta elementos que son propios de la modalidad “experimental”, donde la persona se aproxima al nuevo grupo con el objetivo de “probar” su repertorio religioso (Lofland y Skonovd, 1981). En estos casos, el potencial converso se incorpora en forma gradual a las actividades religiosas, evaluando las opciones ofrecidas por el grupo.

En los testimonios de conversión revisados, vemos que los informantes suelen aproximarse a los rituales de la iglesia motivados por una búsqueda de soluciones a sus problemas personales. Las personas deciden continuar participando en los rituales al constatar que la iglesia les ofrece opciones válidas para abordar y resolver

dichos problemas. De acuerdo con Lofland y Skonovd (1981), al finalizar el proceso de conversión experimental, la persona adopta completamente el estilo de vida dictaminado por el grupo y su identidad se transforma para reflejar los valores y preceptos del nuevo culto. Como hemos visto, lo anterior se observa claramente en los casos de conversión al Santo Daime, donde los conversos modifican sus hábitos, sus valores y su identidad para adaptarse a las expectativas de la comunidad daimista.

A partir de lo anterior, podemos sugerir que las categorías definidas por Lofland y Skonovd (1981) no serían mutuamente excluyentes, toda vez que el proceso de cambio religioso puede presentar rasgos que son característicos de dos o más motivos de conversión. En el caso de la conversión daimista, ésta puede ser interpretada como perteneciendo a cualquiera de las tres modalidades anteriormente descritas.

Vemos así que la complejidad del cambio religioso hace que éste se resista a ser reducido o definido a partir de categorías discretas y estáticas. En este sentido, debemos tener en cuenta que nuestras teorías y modelos son sólo aproximaciones tentativas a un fenómeno cuya realidad excede cualquier intento de categorización. Esto sería particularmente cierto en el caso de la conversión al Santo Daime, teniendo en cuenta que el repertorio de la iglesia se caracteriza por ser sumamente dinámico y complejo.

A la luz del modelo procesal de Rambo.

No obstante lo anterior, reconocemos que los resultados de nuestro estudio son coherentes con uno de los modelos teóricos más utilizados en la investigación contemporánea sobre la conversión religiosa. El modelo procesal de Rambo (1993) nos brinda un marco conceptual que es consistente con lo que hemos descrito a propósito de la conversión daimista. En otras palabras, los resultados obtenidos pueden ser fácilmente interpretados a la luz de la propuesta de Rambo, toda vez que nuestro análisis nos aporta información que se condice con su modelo sobre las fases de la conversión.

Como vimos, el modelo procesal de Rambo (1993) descompone el cambio religioso en una serie de etapas o fases. Según explica el autor, la conversión debe ser entendida como un proceso que se despliega en un lapso variable de tiempo, y no como una experiencia discreta de cambio religioso. Desde esta perspectiva, cada paso del proceso supone la interacción de una diversidad de factores, los que remiten a las esferas contextual y personal del converso (Rambo y Farhadian, 1999). Estos factores se relacionan en forma compleja, generando las condiciones para que la conversión se desarrolle.

En primer lugar, vemos que la conversión daimista está mediada por la acción conjunta de factores contextuales y personales. Por un lado, los factores contextuales incluyen la influencia ejercida por los partidarios del grupo y la organización espacial y simbólica del lugar en que se desarrollan los rituales de la iglesia. Por otro lado, el desarrollo de episodios de crisis es un factor personal que favorece la conversión al culto.

Como vimos, estos factores tienden a interactuar al comienzo del proceso de conversión al Santo Daime. Por un lado, las crisis motivarían la influencia social, así como impulsan la participación ritual. Por otro lado, la influencia ejercida por los partidarios es un factor que precipita la participación en los trabajos. Una vez dentro del espacio ritual, el potencial converso interactúa con los elementos del repertorio religioso del grupo, accediendo a un conocimiento directo y personal del discurso de la iglesia. La incorporación de las ideas del culto estaría mediada por la organización espacial y simbólica del salón, así como por los efectos psicoactivos del Daime.

En este contexto, las experiencias que induce la ingesta de la bebida sacramental serían otro factor de carácter personal que facilita la conversión a la iglesia. Según pudimos observar, los efectos subjetivos generados por el Daime (hipersugestionabilidad, experiencias místicas o religiosas) son un elemento clave en el proceso de conversión.

Los testimonios revisados no nos aportan mayores indicios sobre las variables del “macrocontexto” que intervinieron en estos casos. El único caso del que tenemos mayores antecedentes corresponde al testimonio de Sebastião Mota de Melo. Cuando Padrinho Sebastião arribó a Rio Branco, la población local no contaba con suficiente acceso a los servicios de salud provistos por el Estado brasileño (Goulart, 2009, 2011). Lo anterior obligaba a los pobladores más pobres de la ciudad a recurrir a sanadores y curanderos tradicionales. En este contexto, el ministerio de Irineu Serra gozaba de gran prestigio entre los habitantes de Rio Branco, quienes recurrían al *Mestre* buscando alivio para sus enfermedades (Goulart, 2011). Es así como la situación socioeconómica de la ciudad habría influido en el encuentro de Padrinho Sebastião con la iglesia daimista.

En segundo lugar, observamos que la conversión a la iglesia suele estar precedida por episodios de crisis personal. Estas crisis pueden ser gatilladas por diferentes factores, incluyendo enfermedades físicas, trastornos emocionales, problemas relacionados con el abuso de sustancias, entre otros. De acuerdo con Rambo (1993), el cambio religioso suele verse motivado por el sufrimiento y la confusión generados por este tipo de episodios. Las crisis precipitarían un proceso de búsqueda, donde la persona procura encontrar alguna solución a sus problemas personales (Rambo y Bauman, 2012). Esta búsqueda conduce al encuentro con representantes o partidarios del nuevo grupo, quienes ejercen su influencia sobre el potencial converso, motivando la participación religiosa (Rambo, 1993). En esta fase, los partidarios presentan a la persona las opciones ofrecidas por su grupo, señalando que sus prácticas religiosas pueden aliviar su sufrimiento. El potencial converso evalúa entonces los posibles beneficios de afiliarse al nuevo grupo.

Resulta claro en qué medida este proceso se ve reflejado en los testimonios revisados, donde los partidarios del Santo Daime ofrecen la participación ritual como una posible solución a los problemas de los informantes. Si la persona considera que se trata de una opción válida, entonces concurre a los trabajos daimistas con la esperanza de encontrar alivio a su sufrimiento.

De acuerdo con Rambo (1993), una vez que la persona ha decidido participar en las actividades religiosas del grupo, se inicia la fase de “interacción”, la que está marcada por la participación ritual. Durante esta fase, el potencial converso intensifica progresivamente su inclusión en los rituales, lo que conduce eventualmente a la adopción de la retórica, las costumbres y las ideas religiosas del grupo (Rambo y Bauman, 2012).

Al participar en los rituales de la iglesia, el neófito incorpora los elementos discursivos y simbólicos que conforman la doctrina daimista. Este nuevo marco interpretativo provee los elementos necesarios para la construcción de una nueva identidad: la identidad daimista. Asimismo, la adopción del discurso de la iglesia conduce al converso a reinterpretar su biografía, resignificando –entre otros aspectos de su vida- aquellos problemas personales que motivaron su primer acercamiento al culto.

De acuerdo con Rambo y Farhadian (1999), “la etapa de interacción provee los lineamientos para la nueva conducta y los nuevos valores” del converso (p. 31, trad. propia). En este sentido, la participación ritual lleva a que la persona aprenda cuáles son los roles y conductas que se requieren para ser parte del nuevo grupo. Este aprendizaje se traduce luego en una serie de cambios y ajustes en la vida del converso, los que tienden a reflejar los valores y las expectativas de la comunidad religiosa (Rambo y Bauman, 2012).

En el caso del Santo Daime, lo anterior incluye principalmente la introyección del discurso moral de la iglesia. Los valores y preceptos morales del grupo modelan e inspiran la transformación personal del converso. Como vimos, esta transformación incluye cambios radicales en los hábitos y costumbres de la persona, los que tienden a ser concordantes con los parámetros éticos contenidos en la doctrina moral de la iglesia daimista. En palabras de Rambo (1993) este tipo de transformación personal forma parte de las “consecuencias” del cambio religioso. Al adoptar una nueva identidad religiosa, la persona inicia un proceso de cambio durante el cual diversos aspectos de su vida se ven radicalmente transformados.

Dichas consecuencias pueden ser reconocidas claramente tanto por el converso como por otras personas cercanas a éste (Halama y Lacná, 2011; Rambo y Bauman, 2012). Si el individuo considera que los efectos de la conversión son positivos para él, estos cambios percibidos tenderán a reforzar su compromiso con el grupo. En cambio, si las consecuencias son evaluadas en forma negativa, esto conducirá al converso a cuestionar la validez y la sabiduría de su decisión (Rambo y Bauman, 2012).

Ahora bien, es importante tener en cuenta que “el cambio inicial, si bien es crucial, es el primer paso en una larga trayectoria de transformación” (Rambo y Farhadian, 1999, p. 32, trad. propia). De acuerdo con Rambo y Farhadian (1999), la conversión supone un proceso continuo de transformación personal, el que se despliega a lo largo de la vida del converso posterior a su cambio religioso. Las ideas religiosas y los valores del nuevo grupo se transforman en un referente y una orientación para el converso, motivándolo a continuar modificando su vida para reflejar los ideales del culto.

Como vimos, adoptar la fe daimista equivale a comprometerse con un proceso continuo de auto-estudio y transformación personal (Barnard, 2014; Dawson, 2013). Este proceso conduce a la persona a evaluar constantemente sus pensamientos, actitudes y conductas a la luz de la doctrina religiosa de la iglesia. A medida que el converso consolida su compromiso con el grupo, este proceso de auto-estudio se intensifica y profundiza, lo que se traduce en sucesivas transformaciones personales.

Vemos así que la propuesta de Rambo (1993) nos aporta un modelo válido y coherente para estudiar la conversión daimista. Descomponer el proceso de conversión al Santo Daime en una serie de fases facilita la comprensión del mismo, a la vez que permite organizar la información disponible sobre el fenómeno estudiado. Además, este modelo incorpora la noción de transformación personal, reconociéndola como un aspecto clave del cambio religioso. En este sentido, consideramos que el modelo procesal de Rambo (1993) puede servir como un

paradigma pertinente para futuros estudios sobre los procesos de conversión y transformación personal en la iglesia del Santo Daime.

El Santo Daime y la conversión a un “Nuevo Movimiento Religioso”: ¿control mental o genuina búsqueda espiritual?

En el contexto global actual, cada vez son más las personas que optan por afiliarse a nuevos grupos espirituales que se desvían de las opciones ofrecidas por las principales religiones monoteístas (cristianismo, islam, judaísmo, etc.) (cf. Robbins, 2004). Numerosos cultos, sectas y movimientos espirituales emergen como una alternativa válida para quienes no han encontrado una respuesta a sus inquietudes espirituales en las religiones tradicionales. Este fenómeno ha suscitado diversas reacciones tanto en el ámbito académico como entre el público general, encontrándose opiniones favorables y desfavorables ante esta radical transformación del panorama religioso contemporáneo (Dawson, 2003a).

Según observa Dawson (2003a), la opinión pública frente a este fenómeno tiende a ser más negativa que positiva, basándose en estereotipos culturales que cuestionan la validez y la legitimidad de estas opciones religiosas. Generalmente, se piensa que los conversos han sido víctimas de tácticas de manipulación, “control mental” o “lavado de cerebro” por parte de los adeptos. Asimismo, se cuestionan las verdaderas intenciones de los líderes de estos grupos, suponiendo que sus prácticas religiosas aparentemente genuinas ocultarían oscuros propósitos (p.ej. sed de poder, búsqueda de beneficios sexuales, económicos y políticos, etc.) (Pfeifer, 1992; Richardson, 1992).

Por otro lado, el carácter desconocido de estos grupos y sus prácticas favorece una lectura sesgada por diversos prejuicios (Dawson, 2003a, 2003b). Al desviarse de los cánones religiosos tradicionales, estos cultos tienden a ser vistos con desconfianza por la población general. En palabras de Dawson (2003a), “los grupos son estigmatizados por el resto de la sociedad como una protección natural contra el lidiar con ideas y experiencias que son subversivas al status quo” (p. 113, trad. propia). En este contexto, la opinión pública tiende a dudar si la conversión a estos

grupos religiosos es producto de una genuina búsqueda espiritual, o si bien es el resultado de un macabro ejercicio de manipulación psicológica.

Ante este escenario, cabe preguntarse sobre la situación particular del Santo Daimé y sus adeptos. ¿En qué medida la conversión al culto daimista es fruto de una verdadera búsqueda espiritual? ¿Qué tan legítimas son sus prácticas religiosas? ¿Hasta qué punto la afiliación a la iglesia reporta verdaderos beneficios a los conversos? ¿Cuáles son los riesgos asociados a la conversión? Los resultados de nuestro estudio nos permiten ensayar algunas respuestas tentativas a estas interrogantes.

En primer lugar, al preguntarnos sobre la legitimidad de las prácticas daimistas, debemos considerar una serie de factores. Por un lado, debemos tener en cuenta que los rituales de la iglesia incluyen el consumo sacramental de una sustancia psicoactiva: la ayahuasca. Este es un elemento sumamente relevante a la hora de evaluar el estatus del culto, toda vez que el consumo de esta clase de drogas tiende a ser visto por nuestra cultura como una práctica nociva y peligrosa (Escohotado, 1990; Ott, 2000; Szasz, 2001). Por otro lado, el repertorio religioso del culto es una amalgama de elementos culturales diversos, incluyendo componentes ideológicos y rituales de tradiciones espiritistas, indígenas y africanas (Dawson, 2012, 2013). Lo anterior contribuye a que el culto daimista se configure como un movimiento radicalmente ajeno a la norma religiosa tradicional de occidente. En este contexto, resulta evidente en qué medida la iglesia y sus trabajos pueden ser fácilmente interpretados como una amenaza, especialmente en contextos culturales donde priman valores religiosos de carácter tradicional o conservador.

La cualidad amenazante del culto daimista puede derivar en un cuestionamiento sobre la legitimidad de sus prácticas: ¿Qué tan lícito es consumir drogas en un contexto “supuestamente” religioso? ¿Hasta qué punto puede ser legítimo el participar en un movimiento que promueve la posesión espiritista? ¿En qué medida el culto daimista es verdaderamente una religión y no una forma encubierta de brujería, superstición o engaño?

Frente a este tipo de cuestionamientos, creemos necesario preguntarnos primero sobre los criterios a utilizar cuando se evalúa la legitimidad de un culto religioso. ¿Qué es lo que hace a una religión legítima o ilegítima? ¿Cuáles son los parámetros que debemos considerar a la hora de diferenciar una legítima iglesia de una secta engañosa y fraudulenta? Desde nuestra perspectiva, la validez de un sistema espiritual radica fundamentalmente en los beneficios que éste reporta al ser humano. En otras palabras, consideramos que una religión legítima es aquella que brinda sentido y orientación a la existencia del individuo y que contribuye a un mayor nivel de bienestar, felicidad y realización personal.

Como hemos visto, quienes se convierten al Santo Daime tienden a reportar niveles significativos de bienestar, satisfacción vital y orientación existencial. La afiliación a la iglesia es vista como un paso decisivo en un camino de crecimiento personal y espiritual. En este contexto, observamos que las consecuencias de la conversión incluyen cambios positivos en la vida de los conversos, cambios que remiten a diferentes esferas de la personalidad incluyendo valores, hábitos y patrones de relacionamiento social.

Cabe notar que no existen a la fecha reportes de daimistas que hayan presentado problemas de salud mental o de otro tipo que puedan ser directamente atribuidos a la conversión al culto. El único caso que ha llamado la atención de la opinión pública a este respecto tiene que ver con el asesinato de Glauco Vilas Boas, caricaturista brasileño y líder daimista (Labate, Alves, Rose y Lemos, 2010). En marzo de 2010, Vilas Boas y su hijo fueron asesinados por un miembro de su comunidad daimista en la ciudad de São Paulo. El asesino presentaba serios problemas de adicción y otros trastornos mentales al momento de afiliarse a la iglesia. Según se ha establecido, estas problemáticas habrían sido la causa principal de la conducta criminal del asesino, no pudiendo atribuirse a la religión daimista (ni al consumo ritual de ayahuasca) responsabilidad alguna en el suceso (Labate, Alves, Rose y Lemos, 2010), más aún cuando la evidencia disponible nos sugiere que el consumo de ayahuasca tiende a promover el desarrollo de conductas pro-sociales y una

disminución significativa de tendencias agresivas o violentas (cf. Fericgla, 2013; Frecska, 2013).

En este sentido, sugerimos que la legitimidad de la religión daimista reside fundamentalmente en su poder transformativo y redentivo. En la medida que la participación religiosa promueve el desarrollo integral de la persona, consideramos que no nos cabe cuestionar su validez o pertinencia.

En segundo lugar, como ya hemos mencionado, no se observan indicadores de manipulación, engaño o coerción psicológica en los procesos de conversión al Santo Daime. En los casos revisados, encontramos que los conversos optan voluntariamente por participar en los rituales de la iglesia. En general, observamos que esta decisión responde a un genuino interés de la persona por explorar nuevas opciones religiosas, así como por encontrar soluciones efectivas a sus problemas personales. Si bien la influencia social tiende a estar presente, ésta es siempre moderada en su intensidad.

Ahora bien, pese a que el converso daimista tiende a ser activo en su búsqueda y su proceso de conversión, encontramos también elementos que apuntan a un cierto grado de pasividad. Específicamente, vemos que la ingesta ritual del Daime opera como una herramienta que facilita la inoculación de las ideas del grupo en el neófito. Como vimos, la ingesta de ayahuasca puede generar un estado de hipersugestionabilidad, donde la persona permanece abierta a la transmisión de ideas y experiencias que le son ajenas. Durante los trabajos, la experiencia psicoactiva es modelada por los elementos simbólicos del entorno ritual, incluyendo la decoración del salón, el contenido de los himnos religiosos, la organización espacial del recinto y las normas del ritual. En este contexto, sería lícito suponer que la ingesta del Daime sea una técnica de manipulación psicológica o control mental, donde el sujeto se transforma en un receptor pasivo de las ideas religiosas del grupo.

Frente a esta posibilidad, debemos tener en cuenta que el uso de sustancias psicoactivas es una práctica religiosa sumamente antigua. Numerosas culturas a lo largo de la historia se han valido de estas drogas para fines espirituales (Escohotado, 1990; Ott, 2000; Schultes y Hofmann, 2000). De acuerdo con Dobkin de Rios, Grob y Baker (2002), muchas sociedades tribales utilizan este tipo de sustancias como una herramienta cultural que facilita la transmisión de los valores del grupo a los miembros más jóvenes de la comunidad. En estos contextos, los fenómenos de sugestión favorecidos por la ingesta psicoactiva son vistos como un componente esencial de la experiencia ritual, y no como una forma de engaño, manipulación o coerción psicológica dañina.

En el Santo Daime, la ingesta de ayahuasca es una herencia de las culturas nativas y mestizas amazónicas (Dawson, 2013). Desde los orígenes del culto, la bebida ha sido consumida con propósitos espirituales específicos. Según hemos visto, la consagración del Daime constituye una práctica sacramental y eucarística altamente valorada por la tradición religiosa de la iglesia. Por lo tanto, consideramos que el consumo ritual de la bebida no debe ser visto como una técnica de engaño o manipulación, sino como una práctica espiritual legítima que ha sido desde siempre un elemento crucial de la doctrina daimista.

De este modo, a la luz de lo que hemos expuesto, sugerimos que la iglesia del Santo Daime debiese ser considerada como un movimiento religioso válido, legítimo y valioso para quienes optan por afiliarse a ella. La evidencia disponible nos permite proponer lo anterior, considerando las experiencias positivas reportadas por quienes adoptan la fe daimista. La conversión al culto es un proceso consciente y voluntario, desprovisto de engaños y manipulaciones. Más aún, el verdadero valor de la conversión a la iglesia debe buscarse en la transformación que ésta precipita en las vidas de los adeptos. En este sentido, parafraseando a James (1902/2012), la legitimidad del repertorio de la iglesia ha de encontrarse en los “frutos” de la experiencia religiosa daimista.

CONCLUSIONES

Introducción.

Nuestra investigación nos ha permitido identificar aquellos factores que facilitan y modelan los procesos de conversión religiosa y transformación personal reportados por quienes adoptan la fe daimista. Se analizaron diferentes testimonios de conversión a la iglesia del Santo Daime, los que fueron extraídos de libros y artículos académicos publicados sobre el culto. Los resultados de nuestro análisis dan cuenta de la complejidad que es propia de esta clase de fenómenos, aportando a nuestra comprensión acerca de los procesos de cambio religioso que se despliegan en una tradición espiritual escasamente estudiada.

Al concluir nuestro trabajo, consideramos necesario reflexionar sobre el alcance del mismo, evaluando cuáles fueron sus principales debilidades y fortalezas, así como cuáles serían sus principales aportes a nuestro ámbito académico. En este apartado final nos referiremos a estos puntos, sugiriendo además posibles líneas de investigación que se desprenden de nuestra propuesta.

Debilidades del estudio.

Una de las debilidades detectadas en nuestro estudio tiene que ver con el origen del material analizado. Nuestra investigación se basó en una revisión de fuentes secundarias, careciendo de material original. Si bien esta es una opción válida en términos metodológicos, reconocemos que presenta ciertas desventajas que es preciso considerar (cf. Scribano y Sena, 2009).

Por un lado, reconocemos que no nos resulta posible dar fe de la validez y fiabilidad de las fuentes utilizadas por los investigadores citados. Los autores de los estudios revisados para efectos de nuestro análisis condujeron entrevistas a miembros de la iglesia daimista, donde éstos dan cuenta de sus experiencias antes, durante y después de afiliarse al culto. Estos testimonios fueron recogidos por investigadores independientes, en contextos socioculturales diversos y en diferentes tiempos

históricos. Salvo algunas excepciones, en general desconocemos el contexto dentro del cual se desarrollaron las entrevistas, a la vez que carecemos de antecedentes precisos sobre la identidad y las trayectorias vitales de los informantes. De este modo, no podemos asegurar con certeza cuán fiables son las fuentes empleadas por los autores, si bien confiamos en los criterios de selección muestral y en los métodos de recolección de datos utilizados para cada estudio.

Por otro lado, observamos que las técnicas de recolección de información empleadas por los autores tienden a diferir entre un estudio y otro. En algunos casos, los investigadores recurrieron a entrevistas en profundidad o semiestructuradas, mientras que en otros se emplean métodos de auto-reporte. Esto nos lleva a cuestionarnos sobre la consistencia de la información analizada en nuestro estudio, teniendo en consideración la naturaleza diversa de los datos empleados.

Finalmente, si tenemos en cuenta que toda investigación científica está necesariamente mediada por los objetivos, presupuestos y sesgos teóricos de cada investigador, debemos reconocer que el material utilizado en nuestro análisis puede estar teñido por las intenciones particulares de los autores citados. En este contexto observamos, por ejemplo, que las preguntas de investigación que condujeron al material analizado no coinciden con las nuestras, pues apuntan a fenómenos que, si bien están relacionados, son diferentes a los que nos ocuparon.

En segundo lugar, debemos tener en consideración que la iglesia del Santo Daimé es un movimiento religioso sumamente diverso. La iglesia está compuesta por numerosos grupos, los que están repartidos alrededor del mundo. Cada grupo presenta ciertas características que le son propias y que lo diferencian de los demás grupos daimistas, en función del contexto sociocultural en que se inserta y de su historia particular. En este sentido, consideramos muy probable que nuestro análisis general sobre la conversión religiosa y los procesos de transformación personal en la iglesia no logre dar cuenta de la variabilidad de los fenómenos estudiados.

En tercer lugar, nuestro estudio tomó en cuenta solamente testimonios de personas que, habiéndose iniciado en los rituales daimistas, continuaron luego participando en la iglesia. En este sentido, nuestro análisis no incluye las experiencias de “apóstatas” o “desertores” del culto daimista. Consideramos que éste es un sesgo que debe ser tenido en cuenta al momento de evaluar el alcance de los resultados de nuestro análisis.

Por último, reconocemos que por tratarse de un estudio exploratorio, las conclusiones propuestas poseen un alcance limitado. En este sentido, advertimos que nuestro análisis no nos permite establecer ideas conclusivas o definitivas sobre los fenómenos estudiados. Como ya hemos mencionado anteriormente, nuestro estudio se centró en un tema que ha sido escasamente investigado. Por lo tanto, sugerimos que los resultados obtenidos sean interpretados como una primera aproximación al fenómeno, o como una invitación a continuar profundizando en esta línea de estudios.

Fortalezas del estudio.

Ahora bien, consideramos que lo anterior también puede ser interpretado como una fortaleza, toda vez que nuestra investigación aporta información relevante sobre fenómenos que no han sido suficientemente estudiados. Si bien los resultados obtenidos no nos permiten establecer conclusiones definitivas, sí constituyen un aporte en términos de arrojar nuevas luces sobre los procesos de conversión religiosa y transformación personal en el Santo Daime.

En línea con lo anterior, observamos que nuestro estudio aporta nuevas claves de lectura sobre un fenómeno sociocultural que se encuentra en pleno desarrollo. Como ya hemos mencionado, la iglesia del Santo Daime se encuentra actualmente en un proceso de expansión internacional, extendiendo su ámbito de influencia más allá de las fronteras de Brasil y el continente sudamericano (cf. Labate y Jungaberle, 2011). Esto determina que el número de personas que se convierten a la iglesia alrededor del mundo vaya en franco aumento. En este contexto, se ha vuelto relevante estudiar el modo en que se desarrollan estos procesos de conversión,

evaluando los factores que contribuyen al cambio religioso, así como las consecuencias concretas de dicho proceso.

Por otro lado, sabemos que la internacionalización del Santo Daime forma parte de un proceso mayor de expansión global del consumo de ayahuasca (cf. Labate y Canvar, 2014; Labate y Jungaberle, 2011; Tupper, 2008, 2009). En las últimas décadas, el número de usuarios regulares de ayahuasca se ha multiplicado alrededor del mundo. En este contexto, se ha sugerido la necesidad de invertir mayores esfuerzos en estudiar los efectos de la bebida (Beyer, 2012), considerando que, actualmente, la literatura académica y científica disponible sobre el tema resultaría insuficiente (Labate y Bouso, 2013). De este modo, sugerimos que una de las fortalezas de nuestro estudio tiene que ver con que aporta nuevos antecedentes sobre los efectos de la ingesta ritual de ayahuasca, específicamente en un contexto religioso como son los trabajos del Santo Daime.

De acuerdo con Beyer (2012), resulta necesario continuar investigando los usos tradicionales y contemporáneos de la ayahuasca, adoptando para tal fin un enfoque multidisciplinario que incorpore las visiones de diferentes perspectivas teóricas y metodológicas. Asimismo, diversos autores han insistido en la necesidad de integrar los aportes de las ciencias sociales (antropología, sociología, etc.) y de la psicología a la hora de estudiar los procesos de conversión religiosa (Rambo y Bauman, 2012; Zock, 2006). Teniendo en cuenta lo anterior, sumado al hecho de que la mayoría de los estudios publicados sobre el Santo Dame han sido escritos por antropólogos (Labate, 2002, cit. en Albuquerque, 2011), consideramos que una de las principales fortalezas de nuestra investigación tiene que ver con que aborda simultáneamente los aspectos social y psicológico de la conversión al Santo Daime.

Aportes al estudio del Santo Daime.

Como acabamos de mencionar, la mayoría de los estudios publicados sobre el Santo Daime han sido realizados principalmente por antropólogos (Labate, 2002, cit. en Albuquerque, 2011), dando cuenta de las dinámicas socioculturales que se despliegan al interior del culto. Si bien estos estudios resultan sumamente valiosos,

la información que aportan no nos permite acceder a una comprensión directa sobre los aspectos psicológicos de la experiencia daimista. En este sentido, consideramos que nuestra investigación supone un aporte para este ámbito de estudios, en tanto que provee una aproximación psicológica a los fenómenos de cambio que se desarrollan en la iglesia.

Por otro lado, si bien existen algunos estudios que abordan los procesos de transformación personal que ocurren en la iglesia (Barbosa, Cazorla, Giglio y Strassman, 2009; Barbosa, Giglio y Dalgalarondo, 2005; Bouso et al., 2012; Escobar, 2012; Fabregas et al., 2010; Goulart, 2011; Greganich, 2010; Pelaez, 2009; Santos et al., 2007), éstos no han reparado en cómo dichos procesos se ven modelados por los factores asociados a la conversión religiosa. Desde nuestra perspectiva, y a la luz de los resultados obtenidos, consideramos que incluir esta variable en el estudio de la transformación personal daimista enriquece y complejiza nuestra comprensión sobre el fenómeno, ampliando el espectro de factores que estarían involucrados en el cambio. De este modo, nuestra propuesta inaugura una nueva línea de investigación, que en caso de ser desarrollada puede aportar material valioso al estudio de la iglesia y los procesos de cambio personal que en ella se observan.

Finalmente, consideramos que nuestra investigación aporta información relevante que puede servir como un insumo para el debate actual sobre la tipificación legal de la ayahuasca y su consumo religioso en el mundo. Si bien el uso religioso de ayahuasca está permitido legalmente en Brasil (Labate y Feeney, 2012; MacRae, 2010), éste no es el caso en otros países donde la bebida suele ser considerada una sustancia ilegal (cf. Labate y Jungaberle, 2011). En el contexto de la internacionalización del Santo Daime, muchos grupos afiliados a la iglesia se han visto en la necesidad de realizar sus actividades bajo un velo de clandestinidad. Lo anterior ha llevado a la iglesia a buscar maneras de legitimar el uso que hacen de la ayahuasca, apelando a que se trata de una práctica sacramental que es fundamental para su culto religioso. En este sentido, todo estudio que contribuya

con información sobre las prácticas de consumo del Santo Daime constituye un valioso aporte, por cuanto puede servir como un respaldo para las solicitudes de legitimidad de los grupos daimistas en el mundo.

Aportes al estudio de la conversión religiosa.

Asimismo, consideramos que nuestro estudio constituye un aporte para el desarrollo de la psicología de la conversión religiosa, toda vez que se concentra en un grupo religioso que no ha sido estudiado desde esta perspectiva. Si bien los investigadores de la conversión han volcado su interés hacia los “nuevos movimientos religiosos” en el mundo (Inaba, 2004; Kraus, 1999; Sacco, 2012; Snow y Machalek, 1984), no existían hasta ahora estudios que abordaran la conversión al Santo Daime. En este sentido, observamos que nuestra investigación inicia una nueva línea de estudios en el campo del cambio religioso, apuntando hacia un nuevo movimiento que se encuentra, actualmente, en expansión.

Por otro lado, nuestra propuesta introduce la ingesta ritual de sustancias psicoactivas como un factor que puede contribuir a la conversión religiosa. Esto no había sido descrito previamente en la literatura académica sobre el cambio religioso. Si bien diversos autores se han referido al papel que cumplen las experiencias religiosas en muchos casos de conversión (James, 1902/2012; Lofland y Skonovd, 1981; Starbuck, 1989), nunca antes se había aludido directamente a las vivencias de carácter espiritual que son inducidas por la ingesta psicoactiva. De este modo, nuestro estudio contribuye con nuevos elementos a la comprensión del cambio religioso, ampliando el espectro de factores que podrían incidir en la génesis y el desarrollo de la conversión.

Futuras investigaciones.

En síntesis, podemos observar que este estudio constituye un primer acercamiento a los fenómenos de conversión religiosa en el Santo Daime y a su asociación con los procesos de transformación personal que son reportados por quienes adoptan la fe daimista. Como todo estudio de carácter exploratorio, nuestra propuesta cumple con la función de precisar o delimitar inicialmente un problema de

investigación que ha sido escasamente estudiado, estableciendo hipótesis que puedan orientar futuras pesquisas. En este sentido, la información aportada por nuestro estudio favorece la formulación de nuevas preguntas de investigación, las que pueden conducir a una mayor comprensión sobre los fenómenos estudiados.

Sería provechoso ampliar los resultados de nuestro estudio con nuevas investigaciones empíricas sobre los procesos de conversión religiosa al Santo Daime. Dichas investigaciones debiesen estar orientadas a aumentar, precisar o afinar la información aquí descrita, con el objetivo de ampliar nuestro entendimiento sobre el fenómeno. En este sentido, sería interesante contar con nuevas investigaciones orientadas a determinar la aplicabilidad del modelo propuesto, confirmando si los factores descritos efectivamente concurren en la conversión y la transformación personal daimistas.

Para ello, consideramos necesario recabar información de primera fuente sobre las narrativas de conversión de los miembros del culto, utilizando métodos de recolección de datos que se adecúen a este objetivo. Esto podría llevarse a cabo a través de la aplicación de entrevistas en profundidad o semiestructuradas a miembros de la iglesia, orientadas a indagar sobre sus experiencias de cambio religioso. Por medio de estas entrevistas, los investigadores podrían acceder a relatos detallados sobre las trayectorias de los conversos, considerando antecedentes sobre cómo han sido sus vidas antes, durante y después de su conversión al Santo Daime.

El material resultante de estas entrevistas puede ser analizado recurriendo a diferentes métodos. Además de la técnica de *Análisis Cualitativo por Categorías* (Echeverría, 2005) utilizada en nuestro estudio, los investigadores pueden emplear otros métodos de análisis cualitativo, incluyendo las diferentes formas de *Análisis de Contenido* (Bardin, 2002; Schreier, 2012), *Análisis del Discurso* (Calsamiglia y Tusón, 1999; Wodak, 2010) y *Análisis Narrativo* (Holstein y Gubrium, 2012; Kohler, 1993). Este tipo de metodologías son ampliamente utilizadas en la investigación

contemporánea sobre el cambio religioso, la que según Zock (2006) ha tendido a orientarse hacia un análisis “biográfico-narrativo” de las trayectorias de conversión.

Dentro de lo anterior, resultaría interesante indagar con mayor detalle sobre los motivos que conducen a las personas a adoptar la fe daimista. Como ya hemos mencionado, estos motivos pueden remitir a factores tanto ambientales/contextuales como personales/subjetivos. Futuras investigaciones podrían explorar los factores socioculturales que favorecen la conversión daimista, teniendo en cuenta las transformaciones que actualmente se están desarrollando en el escenario religioso contemporáneo (cf. Arweck, 2006; Oldmeadow, 2005; Smith, 2006). Asimismo, los investigadores podrían consultar a sus informantes sobre las experiencias que marcaron su trayectoria de conversión, considerando eventos críticos y de otra naturaleza que favorecieron su cambio religioso.

Como sugerimos en la discusión de nuestros resultados, próximas investigaciones sobre la conversión y la transformación personal daimistas podrían adoptar el modelo procesal de Lewis Rambo (1993) como un paradigma válido para orientar las pesquisas. Según pudimos observar, este modelo resulta útil para organizar y analizar las narrativas de conversión al culto, toda vez que permite delimitar las fases del proceso y detallar los factores que intervienen en cada una de las etapas del cambio religioso. Adicionalmente, los investigadores podrían poner a prueba la aplicabilidad de otros modelos teóricos contemporáneos, como son las propuestas de Lofland y Skonovd (1981), Ullman (1989) e Iyadurai (2011).

Algunos autores han estudiado los procesos de conversión religiosa desde una perspectiva de género (p.ej. Bauman, 2008; Davidman y Greil, 1993), dando cuenta de las particularidades del proceso según el sexo de los conversos. Esta es una perspectiva que podría aplicarse al estudio de la conversión al Santo Daime, en línea con los desarrollos contemporáneos de los estudios religiosos, la teología posmoderna y la psicología de la religión (cf. Hawthorne, 2013; Jones, 2005; Schippert, 2011). En la iglesia del Santo Daime, hombres y mujeres tienden a ser vistos como iguales en lo que respecta a sus derechos y deberes. Sin embargo,

cada sexo cumple funciones específicas en algunas de las actividades del culto, incluyendo sus rituales religiosos (Cemin, 2010). Asimismo, la organización del espacio ritual incluye una clara demarcación del lugar que deben ocupar los “batallones” masculino y femenino durante los trabajos (Dawson, 2008, 2013). Es en este contexto que consideramos relevante integrar la perspectiva de género en el estudio sobre la iglesia daimista.

Finalmente, sugerimos la posibilidad de realizar estudios acerca de los procesos de conversión religiosa y transformación personal en las otras iglesias de ayahuasca de Brasil (*União do Vegetal* y *Barquinha*). Como vimos, estos grupos comparten ciertos elementos culturales y religiosos con el culto daimista. Sin embargo, también presentan características propias en lo que respecta a su doctrina religiosa y su repertorio ritual. En este contexto, sería interesante contar con información sobre cómo se desarrollan los procesos de conversión religiosa y transformación personal en estos grupos ayahuasqueros, pudiendo comparar y contrastar esta información con lo que sabemos sobre la conversión daimista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albuquerque, M.B. (2007a). *ABC do Santo Daime*. Belém: EUDEPA.
- Albuquerque, M.B. (2007b). *Filosofia, educação e religião: conexões a partir do Santo Daime*. Recuperado de http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=750
- Albuquerque, M.B. (2007c). Práticas educativas da religião do Santo Daime: anotações para uma história da educação não escolar. *Revista COCAR*, 1(1), 99-110.
- Albuquerque, M.B. (2011). *Epistemologia e saberes da ayahuasca*. Belém: EUDEPA.
- Albuquerque, M.B. (2012). Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 351-365.
- Alston, W.P. (1991). *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1997). *Amazing conversions: why some turn to faith and others abandon religion*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Alverga, A.P. (1992). *O guia da floresta*. Rio de Janeiro: Record.
- Alverga, A.P. (1998). *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre, AM: Cefluris Editorial.
- Alverga, A.P. (2010). *The religion of ayahuasca: the teachings of the church of Santo Daime*. Rochester, VT: Park Street Press.

- Araújo, W.S. (2009). A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 541-555). São Paulo: Mercado de Letras.
- Arweck, E. (Ed.) (2006). *Researching new religious movements: responses and definitions*. London: Routledge.
- Bainbridge, W.S. (1992). The sociology of conversion. En H.N. Malony & S. Southard (Eds.), *Handbook of Religious Conversion* (pp. 178-191). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Baker, J.R. (2005). Psychedelic sacraments. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 179-187.
- Barbosa, P.C., Mizumoto, S., Bogenschutz, M.P., Strassman, R.J. (2012). Health status of ayahuasca users. *Drug Testing and Analysis*, 4(7-8), 601-609.
- Barbosa, P.C., Cazorla, I.M., Giglio, J.S., & Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subjects. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(3), 205-212.
- Barbosa, P.C., Giglio, J.S., & Dalgalarondo, P. (2005). Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193-201.
- Bardin, L. (2002). *Análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Barnard, G.W. (2014). Entheogens in a religious context: the case of the Santo Daime religious tradition. *Zygon*, 49(3), 666-684.
- Bauman, C.M. (2008). Redeeming Indian "Christian" womanhood? Missionaries, Dalits, and agency in colonial India. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(2), 5-27.

- Beit-Hallahmi, B. (2010). Conversion. En D.A. Leeming, K. Madden, & S. Marlan (Eds.), *Encyclopedia of psychology and religion* (pp. 179-182). New York, NY: Springer.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. New York: Routledge.
- Beyer, S.V. (2012). Special ayahuasca issue introduction: toward a multidisciplinary approach to ayahuasca studies. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 1-5.
- Bouso, J.C., González, D., Fondevilla, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P.C. et al. (2012). Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: a longitudinal study. *PLoS ONE*, 7(7), 1-13.
- Braghetta, C.C., Santana, G.P., Cordeiro, Q., Rigonatti, S.P., & Lucchetti, G. (2013). Impact of near-death experience and religious conversion on the mental health of a criminal: case report and literature review. *Trends in Psychiatry and Psychotherapy*, 35(1), 81-84.
- Brissac, S. (2009). José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 571-587). São Paulo: Mercado de Letras.
- Buckser, A., & Glazier, S.D. (Eds.) (2003). *The anthropology of religious conversion*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Callaway, J.C. (2006). Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca* (pp. 94-116). Rochester, VT: Park Street Press.
- Cal Ovejero, F. (2009). *Relatos del Santo Daime: ayahuasca en Brasil*. Madrid: Manuscritos.

- Calsamiglia, H., & Tusón, A. (1999). *Las cosas del decir: manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Cemin, A. (2010). The rituals of Santo Daime: systems of symbolic constructions. En B.C. Labate & E. MacRae (Eds.), *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil* (pp. 39-63). London: Equinox.
- Couto, F. (2009). Santo Daime: rito da ordem. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 385-411). São Paulo: Mercado de Letras.
- Davidman, L., & Greil, A.L. (1993). Gender and the experience of conversion: the case of "returnees" to modern Orthodox Judaism. *Sociology of Religion*, 54(1), 83-100.
- Dawson, A. (2007). *New era - new religions: religious transformation in contemporary Brazil*. Burlington, VT: Ashgate.
- Dawson, A. (2008). Religious identity & millenarian belief in Santo Daime. En A. Day (Ed.), *Religion and the individual: belief, practice, identity* (pp. 183-195). Burlington, VT: Ashgate.
- Dawson, A. (2010). Taking possession of Santo Daime: the growth of Umbanda within a Brazilian new religion. En B. Schmidt & L. Huskinson (Eds.), *Spirit possession and trance: new interdisciplinary perspectives* (pp. 134-150). New York, NY: Continuum.
- Dawson, A. (2012). Spirit possession in a new religious context: the umbandization of Santo Daime. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15(4), 60-84.
- Dawson, A. (2013). *Santo Daime: a new world religion*. New York, NY: Continuum Publishing Corporation.

- Dawson, L.L. (2003a). Joining new religious movements. En L.L. Dawson (Ed.), *Cults and new religious movements: a reader* (pp. 113-115). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Dawson, L.L. (2003b). Who joins new religious movements and why: twenty years of research and what have we learned?. En L.L. Dawson (Ed.), *Cults and new religious movements: a reader* (pp. 116-130). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- D'Costa, G. (2004). Church and sacraments. En G. Jones (Ed.), *The Blackwell companion to modern theology* (pp. 258-275). Oxford: Blackwell.
- Dobkin de Rios, M., Grob, C.S., & Baker, J.R. (2002). Hallucinogens and redemption. *Journal of Psychoactive Drugs*, 34(3), 239-248.
- Echeverría, G. (2005). *Análisis cualitativo por categorías*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Emmons, R.A. (1995). Levels and domains in personality: an introduction. *Journal of Personality*, 63(3), 341-364.
- Escobar, J.A. (2012). *Ayahuasca e saúde: efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos ayahuasqueiros*. Disertación doctoral no publicada, Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, Brasil.
- Escohotado, A. (1990). *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fábregas, J.M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P.C. et al. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, 111(3), 257-261.
- Fericgla, J.M. (2013). Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con ayahuasca. En B.C. Labate & J.C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 424-432). Barcelona: La Liebre de Marzo.

- Frecska, E. (2013). Ayahuasca contra violencia: estudio de un caso de asesinato. En B.C. Labate & J.C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 339-347). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Furuya, Y. (1994). Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? En H. Nakamaki & A.P. Filho (Eds.), *Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil* (pp. 11-59). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Galvão, E. (1976). *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Gockel, A. (2009). Spirituality and the process of healing: a narrative study. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 217-230.
- Goldman, J. (2010). Preface. En A.P. Alverga, *The religion of ayahuasca: the teachings of the church of Santo Daime* (pp. xx-xxxiii). Rochester, VT: Park Street Press.
- Gooren, H. (2010). Conversion narratives. En A.H. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers, & C. van der Laan (Eds.), *Studying global Pentecostalism: theories and methods* (pp. 93-112). Berkeley, LA: University of California Press.
- Gordon, D.F. (1974). Dying to self: self-control through self-abandonment. *Sociological Analysis*, 45, 41-56.
- Goulart, S.L. (2008). Estigmas de grupos ayahuasqueiros. En B.C. Labate, S. Goulart, M. Fiore, E. MacRae & H. Carneiro (Eds.), *Drogas e cultura: novas perspectivas* (pp. 251-287). Salvador de Bahia: Editora da Universidade Federal de Bahia.
- Goulart, S.L. (2009). O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 277-301). São Paulo: Mercado de Letras.

- Goulart, S.L. (2011). The notion of cure in the Brazilian ayahuasca religions. En R.G. Santos (Ed.), *The ethnopharmacology of ayahuasca* (pp. 23-53). Kerala, India: Transworld Research Network.
- Greganich, J. (2010). Cura e reencarnação: o processo de 'cura espiritual' no Santo Daime. *Ciências Sociais e Religião*, 12(12), 107-129.
- Grob, C.S., McKenna, D.J., Callaway, J.C., Brito, G.S., Neves, E.S., Oberlaender, G. et al. (1996). Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 184, 86-94.
- Haber, R. (2011). The Santo Daime road to seeking religious freedom in the USA. En B.C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 301-317). Zurich: Lit Verlag.
- Halama, P., & Halamová, J. (2005). Process of religious conversion in the Catholic charismatic movement. *Archive for the Psychology of Religion*, 26, 69-91.
- Halama, P., & Lacná, M. (2011). Personality change following religious conversion: perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(8), 757-768.
- Harding, S.F. (1987). Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, 14(1), 167-181.
- Harding, S.F. (2000). *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hawthorne, S.M. (2013). Displacements: religion, gender, and the catachresic demands of postcoloniality. *Religion and Gender*, 3(2), 168-187.
- Herrenkohl, E.C. (1978). Parallels in the process of achieving personal growth by abusing parents through participation in group therapy program or in religious groups. *Family Coordinator*, 27, 279-282.

- Hirsch, M. (1998). Freedom of Proselytism: reflections on international and Israeli law. *Ecumenical Review*, 50(8), 441-448.
- Holstein, J.A., & Gubrium, J.F. (Eds.) (2012). *Varieties of narrative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hood, R.W., Hill, P.C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: an empirical approach* (4th edition). New York, NY: The Guilford Press.
- Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion: an empirical approach*. New York, NY: The Guilford Press.
- Hultkrantz, A. (1997). *The attraction of peyote: an inquiry into the basic conditions for the diffusion of the peyote religion in North America*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- Inaba, K. (2004). Conversion to new religious movements: reassessment of Lofland/Skonovd conversion motifs and Lofland/Stark conversion process. *Human Sciences Research*, 11(2), 33-47.
- Iyadurai, J. (2011). The step model of transformative religious experiences: a phenomenological understanding of religious conversion in India. *Pastoral Psychology*, 60, 505-521.
- James, W. (1902/2012). *The varieties of religious experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, M.W., Richards, W.A., & Griffiths, R.R. (2008). Human hallucinogen research: guidelines for safety. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 603-620.
- Jones, P.N. (2007). The Native American Church, peyote, and health: expanding consciousness for healing purposes. *Contemporary Justice Review*, 10(4), 411-425.

- Jones, S. (2005). Companionable wisdoms: what insights might feminist theorists gather from feminist theologians? En G. Ward (Ed.), *The Blackwell companion to postmodern theology* (pp. 192-208). Malden, MA: Blackwell.
- Kennedy, J.E., & Kanthamani, H. (1995). An exploratory study of the effects of paranormal and spiritual experiences on people's lives and well-being. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 89, 249-265.
- Kim, C.Y. (2010). William James and Bernard Lonergan on religious conversion. *The Heythrop Journal*, 51(6), 982-999.
- Kingsley, T. (2003). Mystical experiences, American culture, and conversion to Christian spiritualism. En A. Buckser & S.D. Glazier (Eds.), *The anthropology of religious conversion* (pp. 133-145). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kohler, C. (1993). *Narrative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Köse, A., & Lowenthal, K.M. (2009). Conversion motifs among British converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 101-110.
- Kraus, D. (1999). Psychological studies of new religious movements: findings from German-speaking countries. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(4), 263-281.
- Labate, B.C. (2009). A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 231-273). São Paulo: Mercado de Letras.
- Labate, B.C., Alves, A.M., Rose, I.S., & Lemos, J.A. (2010). *A tribute to Glauco Vilas Boas: beloved Brazilian cartoonist and a leader in the Santo Daime religion, slain in São Paulo*. Recuperado de https://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_info14.shtml

- Labate, B.C., & Bouso, J.C. (2013). Cura, cura cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. En B.C. Labate & J.C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 28-45). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Labate, B.C., & Canvar, C. (Eds.) (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York, NY: Oxford University Press.
- Labate, B.C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, 23, 154-161.
- Labate, B.C., & Jungaberle, H. (Eds.) (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag.
- Labate, B.C., MacRae, E., & Goulart, S. (2010). Brazilian ayahuasca religions in perspective. En B.C. Labate & E. MacRae (Eds.), *Ayahuasca, ritual and religión in Brazil* (pp. 1-20). London: Equinox.
- Labate, B.C., & Pacheco, G. (2005). As origens históricas do Santo Daime. En R.P. Venâncio & H. Carneiro (Eds.), *Álcool e drogas na história do Brasil* (pp. 231-255). São Paulo: Alameda.
- Labate, B.C., & Pacheco, G. (2013). *Opening the portals to heaven: Brazilian ayahuasca music*. Berlin: Lit Verlag.
- Lainhart, E. (2003). In search of the authentic self: using plants of wisdom as healers. *Journal of Heart-Centered Therapies*, 6(2), 89-97.
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373-385.
- López-Pavillard, S., & de las Casas, D. (2011). Santo Daime in Spain: a religion with a psychoactive sacrament. En B.C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 365-374). Zurich: Lit Verlag.

- Luna, L.E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Alqvimist and Wiksell.
- Luna, L.E. (2011a). Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview. En R.G. dos Santos (Ed.), *The Ethnopharmacology of ayahuasca* (pp. 1-21). Kerala, India: Transworld Research Network.
- MacRae, E. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto de Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- MacRae, E. (1998). Santo Daime and Santa Maria – the licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion. *International Journal of Drug Policy*, 9, 325-338.
- MacRae, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito: Abya Yala.
- MacRae, E. (2010). The development of Brazilian public policies on the religious use of ayahuasca. En B.C. Labate & E. MacRae (Eds.). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil* (pp. 191-204). London: Equinox.
- Mahoney, A., & Pargament, K.I. (2004). Sacred changes: spiritual conversion and transformation. *Journal of Clinical Psychology/In Session*, 60, 481-492.
- Malony, H.N., & Southard, S. (Eds.) (1992). *Handbook of religious conversion*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Manglos, N.D. (2010). Born again in Balaka: Pentecostal versus Catholic narratives of religious transformation in rural Malawi. *Sociology of Religion*, 71(4), 409-431.
- Maués, R.H., & Villacorta, G.M. (2004). Pajelança e encantaria amazônica. En R. Prandi (Ed.), *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

- Mayer, G., & Gründer, R. (2011). The importance of extraordinary experiences for adopting heterodox beliefs or an alternative religious worldview. *Journal of the Society for Psychical Research*, 75(1), 14-25.
- McKenna, D.J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102, 111-129.
- McPartlan, P. (1995). *Sacrament of salvation: an introduction to Eucharistic ecclesiology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Meadow, M.J., & Kahoe, R.D. (1984). *Psychology of religion*. New York, NY: Harper & Row.
- Méndez, M. (2013). Psicofármacos y espiritualidad: la investigación con sustancias psicodélicas y el surgimiento del paradigma transpersonal. *Journal of Transpersonal Research*, 5(1), 36-57.
- Méndez, M. (2014). La reina de la floresta: la Virgen de la Concepción como mensajera del sí mismo en la doctrina del Santo Daime. *Revista Encuentros*, 5, 21-32.
- Menzio, W. (2011). The Santo Daime legal case in Italy. En B.C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 379-388). Zurich: Lit Verlag.
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 1-10.
- Monteiro da Silva, C. (1985). A questão da realidade amazônica. En Motta, R. (Ed.), *A amazonia em questão. Anais do V Encontro Inter-Regional de Cientistas Sociais – Manaus, 1981*. Recife: Massangana.

- Murilo, J. (2012). La historia del Santo Daime y sus mitos. En C. Naranjo, *Ayahuasca: la enredadera del río celestial* (pp. 483-498). Barcelona: Ediciones La Llave.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca: la enredadera del río celestial*. Barcelona: La Llave.
- Nelson, J.M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. New York, NY: Springer.
- Ng, H., & Shek, D.T. (2001). Religion and therapy: Religious conversion and the mental health of chronic heroin-addicted people. *Journal of Religion and Mental Health, 40*, 399–410.
- Ngo, T.T. (2015). Protestant conversion and social conflict: the case of the Hmong in contemporary Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies, 46*(2), 274-292.
- Oldmeadow, H. (Ed.) (2005). *The betrayal of tradition: essays on the spiritual crisis of modernity*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Oliveira, I. (2009). Santo Daime: um sacramento cristão em formação. *Revista Brasileira de História das Religiões, 1*(3), 397-418.
- Oliveira, I. (2011). “Eu ligado em natureza”: breve análise da cosmologia daimista. *Revista Brasileira de História das Religiões, 11*(9). Recuperado de <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/006%20-%20Isabela%20%20Oliveira.pdf>
- Ott, J. (2000). *Pharmacothéon: drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Otto, R. (2001). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Paloutzian, R.F., Richardson, J.T., & Rambo, L.R. (1999). Religious conversion and personality change. *Journal of Personality, 67*(6), 1047-1079.

- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York, NY: The Guilford Press.
- Pargament, K.I. (2006). The meaning of spiritual transformation. En J.D. Koss-Chioino & P. Hefner (Eds.), *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives* (pp. 10-24). Oxford: AltaMira Press.
- Peace, R.V. (2004). Conflicting understandings of Christian conversion: a missiological challenge. *International Bulletin of Missionary Research*, 28(1), 8-14.
- Pelaez, M.C. (2009). Santo Daime, transcendência e cura: interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 473-491). São Paulo: Mercado de Letras.
- Pfeifer, J.E. (1992). The psychological framing of cults: schematic representations and cult evaluations. *Journal of Applied Social Psychology*, 22(7), 531-544.
- Quinlan, M. (2001). *Healing from the gods: ayahuasca and the curing of disease states*. Disertación doctoral no publicada, California Institute of Integral Studies, California, EE.UU.
- Rambo, L.R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Rambo, L.R. (2003). Anthropology and the study of conversion. En A. Buckser & S.D. Glazier (Eds.), *The anthropology of religious conversion* (pp. 211-222). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Rambo, L.R., & Bauman, S.C. (2012). Psychology of conversion and spiritual transformation. *Pastoral Psychology*, 61, 879-894.

- Rambo, L.R., & Farhadian, C.E. (1999). Converting: stages of religious change. En C. Lamb & M.D. Bryant (Eds.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies* (pp. 23-34). London: Continuum.
- Rankin, M. (2008). *An introduction to religious and spiritual experience*. London: Continuum.
- Richardson, J.T. (1985). The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2), 163-179.
- Richardson, J.T. (1992). Public opinion and the tax evasion trial of Reverend Moon. *Behavioral Sciences and the Law*, 10(1), 53-64.
- Robbins, T. (2004) Alternative religions, the State, and the Globe. En P.C. Lucas & T. Robbins (Eds.), *New religious movements in the twenty-first century: legal, political, and social challenges in global perspective* (p. 1-20). New York, NY: Routledge.
- Rose, I.S. (2005). *Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Tesis de maestría no publicada, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Rose, I.S. (2013). Cura espiritual, biomedicina e intermedicalidad en el Santo Daime. En B.C. Labate & J.C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 169-192). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Sacco, L. (2012). The 21st century religious awakening and the conversion to new religious movements: Falung Gong & Jesus Army in a historico-religious perspective. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 78(2), 471-509.
- Santos, R.G. (2010). The pharmacology of ayahuasca: a review. *Brasilia Med*, 47(2), 188-195.

- Santos, R.G., Landeira-Fernandez, J., Strassman, R.J., Motta, V., & Cruz, A.P. (2007). Effects of ayahuasca on psychopetric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members. *Journal of Ethnopharmacology*, 112, 507-513.
- Schippert, C. (2011). Implications of queer theory for the study of religion and gender: entering the third decade. *Religion and Gender*, 1(1), 66-84.
- Schmidt, T.K. (2007). *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*. Uppsala, Sweden: Uppsala Universitet
- Schreier, M. (2012). *Qualitative content analysis in practice*. London: Sage.
- Schultes, R.E., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scribano, A., & Sena, A. (2009). Las segundas partes si pueden ser mejores: algunas reflexiones sobre el uso de datos secundarios en la investigación cualitativa. *Sociologias*, 11(22), 100-118.
- Scuro, J. (2012). Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER*, 13(21), 151-180.
- Shanon, B. (2002). *The antipodes of mind: charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Shanon, B. (2013). Momentos de “insight”, sanación y transformación: un análisis fenomenológico cognitivo. En B.C. Labate & J.C. Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 348-376). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Silva, C.M. (2009). O uso ritual de ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. En B.C. Labate & W.S. Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 413-443). São Paulo: Mercado de Letras.

- Silveira, D.X., Grob, C.S., Dobkin de Ríos, M., López, E., Alonso, L.K., Tacla, C. et al. (2005). Ayahuasca in adolescence: a preliminary psychiatric assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 129-133.
- Smith, H. (2006). *Why religion matters: the fate of the human spirit in an age of disbelief*. New York, NY: HarperOne.
- Snow, D.A., & Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Sobiecki, J.F. (2013). An account of healing depression using ayahuasca plant teacher medicine in a Santo Daime ritual. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 13(1). doi: 10.2989/IPJP.2013.13.1.7.1173
- Sremac, S. (2010). Converting into a new reality: social constructionism, practical theology and conversion. *Nova Pristnost*, 8(1), 7-27.
- Starbuck, E.D. (1899). *The psychology of religion*. New York, NY: Scribner.
- Sterling, E.E. (2012). Law enforcement against entheogens: is it religious persecution? En R. Forte (Ed.), *Entheogens and the future of religion* (pp. 215-223). Rochester, VT: Park Street Press.
- Stewart, O.C. (1987). *The peyote religion: a history*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Stout, A., & Dein, S. (2013). Religious conversion and self transformation: an experiential study among born again Christians. *World Cultural Psychiatry Research Review*, 8(1), 29-44.
- Strieb, H., & Keller, B. (2004). The variety of deconversion experiences: contours of a concept in respect to empirical research. *Archive for the Psychology of Religion*, 26(1), 181-200.
- Stromberg, P. (1985). The impression point: synthesis of symbol and self. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 13(1), 56-74.

- Stromberg, P. (1993). *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Stuart, A. (2008). *"It's the people here": a study of ritual, conversion, and congregational life among Chinese Christians*. Disertación doctoral no publicada, University of Massachusetts, Massachusetts, EE.UU.
- Szasz, T. (2001). *Nuestro derecho a las drogas*. Barcelona: Anagrama.
- Taylor, D. (1978). *The social organization of recruitment in the Unification Church*. Tesis de maestría no publicada, Universidad de Montana, Montana, EE.UU.
- Travisano, R.V. (1970). Alternation and conversion as qualitatively different transformations. En G.P. Stone & H.A. Faberman (Eds.), *Social psychology through symbolic interaction* (pp. 594-606). Waltham, MA: Ginn-Blaisdell.
- Tupper, K.W. (2008). The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297-303.
- Tupper, K.W. (2009a). Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenousentheogenic practice. *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 9(1), 117-136.
- Ullman, C. (1989). *The transformed self: the psychology of religious conversion*. New York, NY: Plenum Publishing.
- Van den Plas, A. (2011). Ayahuasca under international law: the Santo Daime Church in the Netherlands. En B.C. Labate & H Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 327-338). Zurich: Lit Verlag.
- Van Klinken, A.S. (2012). Men in the remaking: conversion narratives and born-again masculinity in Zambia. *Journal of Religion in Africa*, 42, 215-239.

- Watts, A. (1968). Psychedelics and religious experience. *California Law Review*, 56(1), 74-85.
- Watts, F. (2006). Personal transformation: perspectives from psychology and Christianity. En J.D. Koss-Chioino & P. Hefner (Eds.), *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives* (pp. 152-167). Oxford: AltaMira Press.
- Webner, R. (1997). The suffering body: passion and ritual allegory in Christian encounters. *Journal of Southern African Studies*, 23 (2), 311-324.
- Wilson, S.R. (1984). Becoming a Yogi: resocialization and deconditioning as conversion processes. *Sociology of Religion*, 45(4), 301-314.
- Wodak, R. (2010). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Zelada, V. (2015). *Adaptación cultural de la religión brasileña Santo Daime al contexto de Santiago de Chile*. Disertación de licenciatura no publicada, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.
- Zinnbauer, B.J., & Pargament, K.I. (1998). Spiritual conversion: a study of religious change among college students. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1), 161-180.
- Zock, H. (2006). Paradigms in psychological conversion research: between social science and literary analysis. En J.N. Bremmer, W.J. van Bekkum, & A.L. Molendijk (Eds.), *Paradigms, poetics and politics of conversion* (pp. 41-58). Leuven: Peeters