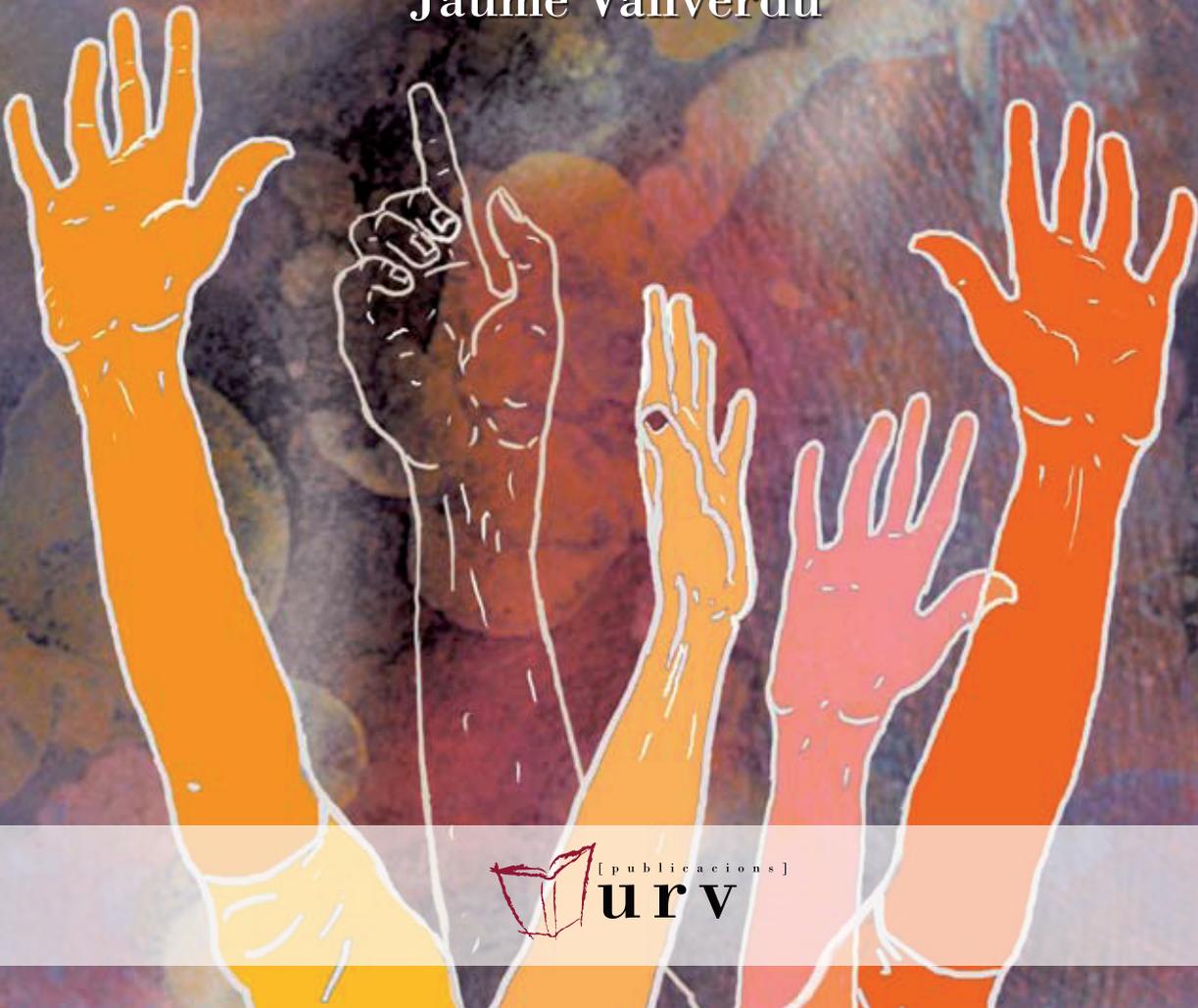


7

Las lenguas del espíritu

Religiones carismáticas y
pentecostalismo en México

Jaume Vallverdú



Las lenguas del Espíritu.
Religiones carismáticas y pentecostalismo
en México

Las lenguas del Espíritu.
Religiones carismáticas y pentecostalismo
en México

Jaume Vallverdú



Tarragona, 2008

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 · 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



1ª. edición: abril de 2008

ISBN (papel): 978-84-8424-113-3

ISBN (PDF): 978-84-8424-282-6

DOI: 10.17345/9788484241133

Depósito legal: T 368-2008



Cita el libro.



Consulta el libro en nuestra web.



Libro bajo una licencia Creative Commons BY-NC-SA.



Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Índice

PRÓLOGO	9
LAS LENGUAS DEL ESPÍRITU. RELIGIONES CARISMÁTICAS Y PENTECOSTALISMO EN MÉXICO	13
1. INTRODUCCIÓN	17
2. MODERNIDAD Y CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO	39
2.1 Los protestantismos en América Latina y en México	47
2.2 La diversidad y las polaridades del protestantismo	63
2.3 Controversias sobre el crecimiento evangélico y sus consecuencias	78
3. LOS PRINCIPIOS Y LAS EXPERIENCIAS DEL PENTECOSTALISMO	89
3.1 Creencias, prácticas y organización pentecostales: tres ejemplos etnográficos	94
3.1.1 Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (Even-Ezer)	105
3.1.2 Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad: La Luz del Mundo	110
3.1.3 Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad	121
3.2 El pragmatismo y la adaptabilidad del pentecostalismo	126
3.3 La conversión/afiliación pentecostal: revivalismo, curación por la fe y cambio de identidad	130
3.4 Emoción religiosa, éxtasis y poderes del Espíritu	158
3.5 La centralidad y la fuerza del carisma	181

4. HACIA UNA SÍNTESIS COMPARATIVA PARA EL ANÁLISIS DE LOS «MOVIMIENTOS RELIGIOSOS CARISMÁTICOS Y EXTÁTICOS»	189
4.1 La experiencia de conversión y «renacimiento»	190
4.2 La estructura y el sujeto en interacción	193
4.3 La gestión ideológica y simbólica del cuerpo	196
4.4 Fundamentalismo, disciplina religiosa y control social	199
4.5 El liderazgo carismático como eje vertebrador y articulador	202
BIBLIOGRAFÍA	207

PRÓLOGO

MANUELA CANTÓN DELGADO

Si alguna verdad me revelaron las estancias entre pentecostales centroamericanos durante la primera mitad de los noventa, fue ésa una verdad terrenal y a la vez abstracta. Una verdad de las que llenan de incomodidades el trabajo científico, y no verdad sino verdades. Sin duda ninguna de ellas es tan vibrante y estremecedora como las que me transmitían, resueltos y cargados de convicción, los conversos evangélicos. En mi caso, campesinos mayas y ladinos de las ciudades, pero también militares, políticos y empresarios. Son tres verdades que apuntalaron toda mi experiencia de investigación con ellos, tanto en un plano analítico como desde el sentido común.

Imposible dispararles una foto fija, porque las realidades sociales, simbólicas, terapéuticas o políticas que se mueven al ritmo de los rápidos cambios en las lealtades religiosas nos dejan, a quienes estudiamos ese inagotable hervidero de filiaciones, siempre rezagados y vulnerables. Difícil tratarlos como a los creyentes convencionales a los que el catolicismo nos tiene acostumbrados: no definen lo suyo como una *religión* y con ello, aunque no sólo con ello, hacen saltar en pedazos las definiciones que nos damos en Ciencias Sociales para manejar nuestros objetos de estudio. Obligado ya imponerse como tarea la de disipar la hostilidad con la que se les trata fuera, pero también dentro, de la disciplina, y con ello a concebir nuestro trabajo en términos estrictamente reflexivos. El pentecostalismo es abordado por lo común desde una antipatía cosida a sospechas, tal vez por sus complicidades políticas de orientación a veces muy reaccionaria, por su vehemencia y proselitismo característicos, por los cambios tan radicales que propone y las fracturas sociales que desencadena. Y porque si el estudio científico

de la religión es un campo minado, el del pentecostalismo está de hecho cubierto de viejos escombros, lo que nos obliga a ir sorteando los prejuicios que salpican decenas de textos en los que es visto con descarada animadversión. Pero su crecimiento imparable, su ductilidad y adaptabilidad, la extraordinaria diversidad que exhibe, su descentralización, jerarquía difusa y expansión reticular (de *diferenciación celular*), así como la presencia ya insoslayable del pentecostalismo en toda la América Latina contemporánea y, por extensión, entre tantas iglesias evangélicas que en España están reflatando los inmigrantes ecuatorianos, colombianos, bolivianos o brasileños, nos está obligando a encarar estos y otros desafíos a fin de entender el papel que los pentecostalismos siguen jugando en las políticas, los imaginarios y la vida cotidiana de millones de latinoamericanos.

Jaume Vallverdú afronta en cierto modo esta tarea en un libro que analiza de una manera singular las conexiones entre lo que los protagonistas llaman los *poderes del espíritu* y la traducción de esta acción mística en la vida social observable. Como no podía ser de otra manera, Jaume Vallverdú prefiere aplicar lupa a un conjunto de perspectivas muy concretas, que en su caso son aquellas que tienen que ver con las dimensiones mística, emocional, fenomenológica, aunque también organizativa y política, del pentecostalismo mexicano. Esas dimensiones revelan la ductilidad —adaptabilidad— del pentecostalismo, los impactos identitarios y la práctica terapéutica, la emoción, el carisma y el control social, y la experiencia misma de conversión. Y lo hace a través de tres ejemplos sobre los que levanta la etnografía, representados por tres congregaciones religiosas pentecostales activas en la bellísima ciudad mexicana de Cuernavaca, la antigua *Cuahunahuac*. Estas iglesias fueron trabajadas por el autor a fines de los años noventa, y observadas con el trasfondo de una experiencia etnográfica muy rica en la comunidad Hare Krisna en España, entre cuyos miembros Jaume Vallverdú trabajó con gran sensibilidad las dinámicas de conversión, la emoción religiosa y la autoconciencia del poder transformador de la identidad personal y social que conlleva la conversión, la exaltación carismática, la intensidad ritual y, siempre, la necesidad de abordar lo subjetivo desde lo colectivo y viceversa. De ahí que el autor busque las conexiones estructurales y funcionales entre grupos religiosos histórica y culturalmente muy diferentes. La observación de las congregaciones pentecostales se ha hecho, por tanto, con una mirada ya entrenada en la observación del movimiento Hare Krisna en España, y creo que esa visión comparativa ha resultado a la postre fructífera, si bien está llamada a destacar más aquello que en efecto comparten (en lo práctico y organizativo, pero también místico y emocional), tradiciones espirituales y grandes religiones reconocidas: la exigencia de lealtad, el alto control, el rigor normativo, el compromiso, la exaltación, la reivindicación de la pureza originaria y el milenarismo.

Jaume Vallverdú se ocupa aquí de los «movimientos religiosos carismáticos y extáticos» para plantear una semblanza comparada que ha pivotado en torno a la

conversión, la experiencia y el carisma y, en general, sobre las dinámicas simbólicas y rituales. Y lo ha hecho sirviéndose de un marco teórico general de fondo geertziano, es decir, entendiendo la religión como un mecanismo que integra significado y motivación y que, de esta manera, postula los sistemas religiosos como «sistemas de acción» —al estilo de Parsons. Sobre esta idea general se superponen materiales teóricos y empíricos provenientes de los muchos estudios sobre pentecostalismo que, desde hace ya décadas, se realizan en toda América Latina. Con ello el autor enmarca adecuadamente su trabajo de campo entre las tres iglesias pentecostales de Cuernavaca, en México. La estructura del texto está muy bien armada, trazando en la primera parte los vínculos entre religión y modernidad siguiendo el rastro de lo hecho en el ámbito europeo y anglosajón, abordando el espectro protestante en el marco de las religiones emergentes y estableciendo la conexión entre la variante pentecostal y las condiciones de marginación social que caracterizan los entornos en los que prospera este sistema religioso (conexión de sesgo funcionalista sobre la que, es cierto, conviene pensar críticamente), y planteando por último una revisión del debate en torno a las viejas teorías conspiracionistas que trataban de explicar el auge del protestantismo en América Latina de una manera esquemática, simplista y monocausal, esto es, atribuyendo su éxito sobre todo a una campaña orquestada desde la derecha religiosa norteamericana e ignorando los condicionamientos endógenos. La segunda parte se centra en el pentecostalismo y desmenuza con detenimiento lo que la perspectiva elegida le lleva a contemplar: los juegos del carisma y las formas del liderazgo, la emoción religiosa y la comunicación extática, desde una posición teórica que privilegia en todo momento la comprensión fenomenológica de la religión. En la tercera parte el autor retoma el conjunto de la reflexiones y plantea una comparación tentativa.

Estoy segura de que Jaume Vallverdú se ha propuesto continuar con la ingente tarea de pulir aún más y avanzar en este proyecto de síntesis comparativa, tirando de los hilos estructurales, funcionales y hermenéuticos que le revelen los sistemas religiosos a los que se vaya acercando. Un trabajo de comparación a gran escala que, por las dificultades obvias que encierra debido a las hondas incertidumbres teóricas en las que se debate la antropología contemporánea, hemos de aplaudir.

Sevilla, julio de 2007

LAS LENGUAS DEL ESPÍRITU.
RELIGIONES CARISMÁTICAS Y
PENTECOSTALISMO EN MÉXICO

JAUME VALLVERDÚ

Un gran río de pez ardiente salía del infierno, y en medio del río se alzaba un puente muy largo de fuego. Las almas de los justos la atraviesan tanto más rápidamente cuanto más inocentes son halladas; pero si esos justos resultan agravados por el peso de sus pecados, cuando llegan a la mitad del puente, este se hace tan estrecho que su anchura parece reducida al grosor de un hilo. Detenidos por este obstáculo, caen al río. Luego, levantándose y cayendo de nuevo, son torturados hasta que, cocidos como carne y purificados de sus pecados, obtienen plena libertad para franquear el puente.

JEAN MARCHAND. *L'AUTRE MONDE AU MOYEN ÂGE*.
CITADO EN COULIANO (1994: 146).

1. Introducción

Está escrito en la Ley: «En lenguas extrañas hablaré a este pueblo, y ni aun así me escucharán», dice el Señor. De suerte que las lenguas son señal no para los creyentes, sino para los incrédulos, mientras que la profecía no es para los infieles, sino para los creyentes.

CORINTIOS I. 14, 21, 22.

Pasé casi todo el año 1998 y unos cuantos meses del 1999 en México. Durante ese tiempo, en el ámbito académico de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (Cuernavaca), pude desarrollar un proyecto de investigación sobre el protestantismo rural y urbano¹ planteado inicialmente con unos intereses bastante ambiciosos² y des-

1 Este proyecto se acabó de perfilar durante el primer semestre académico de 1998 y se tituló finalmente *El protestantismo pentecostal en el México rural y urbano. Elementos comparativos para el análisis de los movimientos religiosos carismáticos y extáticos*.

2 De hecho, el anteproyecto redactado en noviembre de 1997 tenía un contenido mucho más extenso; llevaba por título *Aculturación, evangelización y movimientos socioreligiosos en México: ideologías y estrategias de resistencia étnica al colonialismo y el impacto de las misiones católicas y protestantes en la identidad de los pueblos indígenas*. No obstante, las principales líneas de trabajo planteadas en él se incorporaron también, de un modo u otro, en el proyecto definitivo: el discurso colonizador y la evangelización indígena (a modo de contextualización histórica y religiosa general), las utopías liberacionistas católicas (la teología de la liberación) y la utopías liberacionistas indígenas (movimientos socioreligiosos indios), y el impacto de la acción misionera católica y protestante en las comunidades y cosmovisiones indígenas y populares. En este último ámbito se planteó el estudio de los siguientes aspectos: a) los niveles y grados de influencia en la cosmología nativa de los diferentes proyectos misioneros importados de Occidente, en función de la tradición religiosa que representan y de sus prácticas catequísticas y aculturadoras, haciendo hincapié en el modelo de evangelización liberacionista de la teología de la liberación; b) los procesos de desestructuración o alteración brusca de la cosmovisión religiosa indígena como resultado de una posible evangelización y deculturación «agresiva»; c) las implicaciones comunitarias de las prácticas misionales en cuanto a organización o reorganización de los vínculos intraétnicos o interétnicos; d) las conversiones al protestantismo evangelista en sus diferentes manifestaciones tanto en las zonas rurales como en las zonas urbanas, considerando los procesos contraaculturadores y de resocialización religiosa, así como las apropiaciones culturales y religiosas de los nuevos conversos con fines transformadores y liberadores. En lo referente a la respuesta indígena en defensa de su identidad cultural y religiosa, es decir, a la emergencia de movimientos socioreligiosos indígenas, el análisis se quiso centrar en los siguientes puntos: a) la dinámica ideológica de las configuraciones sincréticas nativas y los procesos de traducción y reelaboración simbólica de su contenido de acuerdo con las circunstancias de cambio histórico-social y a la misma realidad presente, poniendo el acento en la ideología milenarista y en las dinámicas de apropiación y reinterpretación simbólico-religiosa como fuente de inspiración y aspiración utópica; b) las causas y

pués mucho más precisos y etnográficamente acotados, relacionados con ciertas dimensiones de análisis que no hacía mucho me habían ocupado en mi tesis doctoral sobre el movimiento Hare Krisna en España (VALLVERDÚ, 1997): dinámicas de conversión caracterizadas por la emoción religiosa y por la autoconciencia de transformación importante de la identidad personal y social; procesos rituales altamente pautados, disciplinados y espiritualmente intensos, con una fuerza colectiva, simbólica y emotiva muy significativa y, además, una exaltación carismática no menos relevante en lo subjetivo y en cuanto a la organización general y comunitaria de ese movimiento.

En las comunidades de este grupo religioso, la práctica devocional en toda su intensidad (el *bhakti yoga*, ritualmente regulado como *sadhana bhakti*) se funde con la experiencia individual y grupal de sus miembros, afianzando su compromiso y configurando de forma progresiva su identidad de «devotos de Krisna». La misma fuerza emocional está presente en los pasos previos y momentos claves que conducen a la conversión religiosa, comprendida, en el sentido de transformación personal y cambio vital-existencial, como revivalista, dramática y alternativa (LOFLAND Y SKONOVD, 1983). También se pone de manifiesto en el carisma, referente constante y pilar de apoyo tanto comunitario como institucional, en este caso encarnado en las autoridades jerárquicas del movimiento y, en grado máximo, en la figura de su fundador y líder carismático ya desaparecido A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977).

Tras unas primeras lecturas y prospecciones de campo, me di cuenta de que era factible encontrar interesantes similitudes estructurales y funcionales entre grupos religiosos de raíces y evoluciones espirituales, socioculturales e históricas objetivamente muy distantes. Observé, asimismo, que la emoción religiosa en el contexto organizativo y ritual de la comunidad (o, más concretamente, de la gestión ideológica y simbólica del cuerpo y lo sensorial) era un aspecto nuclear en torno al que se podía articular un análisis teórico y empírico. Dentro de la tradición protestante, los movimientos pentecostales en particular (aun sin profundizar en su diversidad interna) me iban revelando rasgos muy afines a los que habían centrado mi atención entre los Hare Krisna. Lo mismo sucedía, por ejemplo, con los estudios realizados sobre la renovación carismática en el seno de la tradición católica.

En realidad, en muchas tradiciones espirituales y en las grandes religiones reconocidas, las variantes religiosas antiestructurales (TURNER, 1988) suelen poner de manifiesto aspectos prácticos y organizativos muy similares en el contexto de su protesta

las consecuencias de la eclosión y el éxito misionero de los grupos religiosos de orientación sectaria, sobre la base de sus niveles de congruencia teológica con las mitologías y estructuras tradicionales preexistentes y del peso de supuestas condiciones de precariedad existencial y marginalidad en que se ven inmersos los nuevos conversos; c) los significados subyacentes a los corpus míticos indígenas, implícitos en el discurso milenarista y mesiánico que legitiman, y como motores para la realización de la utopía liberadora; d) las estrategias de preservación de las creencias o instituciones de las culturas indígenas por parte de los propios indígenas, incluida la reorganización de sus prácticas religiosas y espacios de culto. Una buena parte de las referencias incluidas en la bibliografía dan cuenta de todos estos intereses complementarios, pero no menos importantes.

ideológica, posible escisión o distanciamiento respecto de un cuerpo religioso troncal, propuesta renovadora de la conciencia, exaltación mística o emocional, rigorismo normativo, exigencia de lealtad y de compromiso sólido a los fieles, reivindicación de los orígenes y la pureza doctrinales, expectativa utópica o milenarista, ideales de transformación del mundo o lucha contra la corrupción secular, etc. No cabe duda de que todas estas variables constituyen un aliciente para una investigación comparativa de amplio y largo alcance, por el momento, sin embargo, voluntaria y modestamente restringida.

En las condiciones descritas, el proyecto en cuestión encontró un acomodo idóneo para su aplicación en los grupos religiosos pentecostales o de filiación pentecostal, caracterizados, en general, por un ritual marcadamente emocional en el que pueden darse estados de trance extático y de posesión espiritual (tanto benéfica como maléfica), por una conversión con autoconciencia de transformación personal drástica (en el marco de psicodinámicas intensas de resocialización y nominación que mecanizan la construcción de una nueva identidad) y por una profunda admiración (individual y colectiva) por las personalidades carismáticas de líderes, pastores o predicadores. Se trata, en suma, de sistemas religiosos donde predomina la identificación, inmersión y participación intensa de los fieles (en los niveles subjetivo, ceremonial y jerárquico) en una estructura comunitaria aglutinante, cohesiva y simbólicamente bien delimitada.

Sobre esta base propuse la denominación genérica de «movimientos religiosos carismáticos y extáticos» para emprender un análisis comparativo en torno a la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. En particular, el punto de mira del proyecto se sitúa en las dinámicas simbólicas y rituales, que, en el marco de la estructura organizativa de tales movimientos, se manifiestan en los siguientes aspectos: *a*) una conversión religiosa con contenidos y significados resocializadores y de transformación de la identidad, *b*) una experiencia religiosa de intensa emoción y de búsqueda de intimidad e identidad espiritual con lo sagrado, y *c*) la centralidad del carisma como elemento vertebrador de la organización religiosa en su conjunto y de referencia para sus integrantes.

Desde mi investigación sobre los Hare Krishna, he tratado de reflexionar sobre cada uno de estos grandes campos de estudio, y de manera especial, sobre ciertos elementos para el análisis supuestamente confluentes o recurrentes en tres iglesias evangélicas de México: la Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad (más conocida como La Luz del Mundo), la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (comunidad Even-Ezer) y, en menor medida, la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, en sus congregaciones de Cuernavaca.³

En otro trabajo (Vallverdú, 1999c) aclaré que, al hablar de movimientos religiosos «carismáticos y extáticos», me refería, por un lado, a su orientación revivalista o

3 También en esta ciudad llevé a cabo prospecciones etnográficas puntuales y esporádicas en la Iglesia Pentecostés y la de Los Seguidores de Jesús.

innovadora —más en el plano ideal que efectivo— para el cambio de las condiciones sociales, culturales y existenciales vigentes; y, por otro lado, tanto a la participación emocional y comprometida en un colectivo articulado por el carisma como a la importancia de la gestión ideológica y simbólica del cuerpo.⁴ Por supuesto, como también expliqué, el abanico de sistemas religiosos con este perfil es mucho más amplio y diverso del que aquí se pretende abrir,⁵ al igual que las representaciones socioculturales de los fenómenos que caracterizan a muchos de ellos (estados de trance y posesión, procesos taumatúrgicos o terapéuticos, experiencias de éxtasis, etc.). En cualquier caso, este proyecto-estudio fue inicialmente concebido para intentar alcanzar una primera síntesis comparativa y contextualizada, desde la cual poder avanzar, a más largo plazo, hacia espacios y criterios de análisis cada vez más afinados, a partir de las posibles analogías estructurales, funcionales y de significado que dichos sistemas pongan de manifiesto.

Otra aclaración que me parece importante realizar es que, desde un primer momento, he utilizado los términos «carisma» y «carismático» para hacer referencia, prioritariamente, a la adulación de los supuestos atributos y del papel de un personaje que detenta el liderazgo, la autoridad y la responsabilidad directa de una determinada colectividad (en este caso religiosa) y que es reconocido como tal por quienes le rodean. Hacen alusión, por tanto, al magnetismo que ciertas (o pocas) personas «poseen» como parte de su carácter básico, porque «el carisma no se aprende; simplemente existe, como la estatura o el color de los ojos» (LINDHOLM, 1990: 22). Ese atractivo hace que otros individuos se sientan emotivamente atraídos por la personalidad de tales personas y se conviertan en sus fieles seguidores. La comprensión del carisma implica entonces no solo estudiar el carácter de lo carismático y los rasgos que hacen a un individuo susceptible de atracción carismática, sino también, en igual medida, analizar la dinámica del grupo carismático en el que interactúan el líder y el seguidor.

El concepto de grupo carismático o movimiento religioso carismático fue utilizado —aunque en una línea interpretativa distinta de la que aquí se sigue—⁶ por el

4 En este perfil destacan ciertos rasgos: participación y exaltación carismática, sólida estructura organizativa y de liderazgo, aceptación de la disciplina religiosa y los principios normativos, dualismo ideológico-doctrinal, delimitación simbólica de la comunidad, orientación revivalista e innovadora, utopía de salvación y transformación, conversionismo y cambio de identidad, sentido comunitario y de misión de prédica, compromiso y convencimiento para la reforma personal, intensa participación y emoción religiosa en los cultos, comunicación íntima y directa con lo sagrado, y el cuerpo como símbolo religioso y vehículo de experiencia espiritual.

5 En especial si se incluye en él, por ejemplo, a los movimientos de revitalización en general, con todas sus variantes religiosos y culturales. Una consulta obligada al respecto es el ya clásico trabajo de Wallace (1956), del que se han derivado muchas otras aportaciones. Véase, por ejemplo, Sanford (1974) o Thornton (1993), este último con un trabajo muy interesante sobre los indios *cherokees*.

6 Después de bastantes años sigo sin comulgar con la equiparación dominante, ortodoxa y estigmatizante de los discursos —declarados o camuflados— del modelo del «lavado de cerebro»: minoría, escisión o innovación religiosa igual a secta; secta igual a irracionalidad religiosa o a grupo sistemáticamente destructivo, coercitivo o totalitario; grupo sistemáticamente destructivo, coercitivo o totalitario igual a conversión marginal, involuntaria y producto de la manipulación, la explotación y el engaño. Y es que lo importante, por otra parte, ya no es tanto el discurso, con sus posibles retoques «pragmáticos» a lo largo del tiempo, sino su calado y su permanencia en el imaginario colectivo. Además, aunque los rasgos señalados pueden identificarse en los grupos objeto de este estudio, es bas-

psiquiatra Marc Galanter (1989) para establecer los rasgos característicos del sectarismo (identificándolo con los llamados *cult movements* en el ámbito anglosajón)⁷ desde una perspectiva sociopsicológica y en términos de coerción y control mental. En su opinión, los miembros de un grupo carismático deben compartir un sistema de creencias propio, mantener un alto nivel de cohesión social, estar fuertemente influidos por las normas de comportamiento colectivo y otorgar un carácter carismático (y a veces divino) al líder del movimiento —e incluso, por derivación, al mismo grupo—.

Algunos aspectos complementarios serían: el habitual abandono de las actividades cotidianas y el desinterés por la sociedad circundante y los asuntos públicos tras la conversión religiosa;⁸ una cosmovisión dualista y polarizada; el énfasis en lo sentimental y emocional por encima de lo intelectual o del pensamiento racional; la idea de que los fines del grupo justifican los medios utilizados y de que dicho grupo es más importante que los individuos que lo integran (los cuales, por otra parte, deben dejarse moldear por la institución), y la creencia de que la propia doctrina representa la verdad absoluta y algo mucho más elevado que las leyes seculares.⁹

La asociación de los *cultos* (o innovaciones religiosas, de carácter sintético y extático, diferenciados de las *sectas*, como agrupaciones de escisión, reforma y protesta en el seno de una ortodoxia) con lo carismático tiene mucho que ver con el análisis del liderazgo y de la emoción personal en el seno de estos movimientos. Así, abarcando también el campo político, Willner (1984) destaca entre sus características típicas —en buena medida alienantes para sus participantes o adeptos— las siguientes: una voluntad irracional para aceptar las palabras del líder solamente «porque él lo dijo», la creencia de que ese líder es sobrehumano, la renuncia a las opciones y los juicios personales en aras de un acatamiento absoluto, una adoración extática y un compromiso emocional con dicha personalidad carismática (cf. LINDHOLM, 1990: 271). Además, siguiendo el proceso de «rutinización del carisma» señalado por Weber, una estructura organizativa formalizada y burocratizada, con respaldo en la autoridad del líder y en la jerarquía, garantizaría la expansión de los movimientos carismáticos.

Eliminando las pinceladas estigmatizantes y los juicios selectivos por grado (eventual) de legitimación religiosa, poder o prestigio social de las más diversas confesiones, tenemos, pues, determinadas connotaciones básicas que, por ser genéricamente compartidas por los grupos religiosos que me interesan, constituyen un buen punto de

tante evidente que no son ni necesariamente permanentes en ellos ni exclusivos de ellos dentro del ámbito religioso o político-religioso. Por lo que respecta a las actitudes —coyunturales o sostenidas— sectarias, en términos de intransigencias varias, exclusivismo y control social interno, sirven la mayoría de cuerpos religiosos, con independencia de su legitimidad, poder o reconocimiento social. Finalmente, es básicamente esa legitimidad, poder o reconocimiento social lo que, a efectos políticos y de presentación pública, diferencia a las iglesias o denominaciones de las sectas.

7 Véase Stark y Bainbridge (1979) para una definición preliminar de estos movimientos.

8 Véase al respecto Schwartz y Kaslow (1982).

9 Véase Ross y Langone (1988).

referencia. Sobre esta base van surgiendo una serie de confluencias más precisas que se adosan a los ejes comparativos principales de la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. Así mismo, surge, ante todo, un mismo proceso fundamental: la reconstrucción activa de la identidad y la creación de nuevos significados en contextos de conversión dramática, de resocialización intensiva-sostenida y sumamente estructurantes de la vida del creyente.

Por otra parte, con las aclaraciones vertidas sobre el carisma, he querido minimizar la confusión que puede suponer considerar únicamente «carismáticos» a los grupos religiosos tradicionalmente así definidos dentro de la tradición católica o protestante. Esta definición tiene que ver con otro tipo de acepción del término «carisma», que dentro de la teología cristiana puede referirse a los dones espirituales (hablar en lenguas o glosolalia, curación, profecía, etc.) recibidos por un creyente por gracia divina, y que es al mismo tiempo perfectamente aplicable a los movimientos religiosos pentecostales. Se trata, además, de una recepción que generalmente se da en contextos rituales extáticos o de trance religioso. Ahora bien, el término «éxtasis» se presta igualmente a ciertas imprecisiones, porque «abarca esferas de significación bastante diferentes: se aplica el mismo nombre a experiencias tan diversas como las relacionadas con el culto de Dionisos en la Grecia antigua, las de los chamanes Tongus, las de los 'hombres medicina' australianos, las de los derviches danzantes o las de santa Teresa de Ávila» (COULIANO, 1992: 22).

De ahí que mi siguiente puntualización sea que en este estudio no utilizo el término «éxtasis» o «extático» en su sentido antropológico más estricto; esto es, restringido únicamente a la definición del «culto extático» típico, aquel en que el sujeto es poseído involuntariamente y «empíricamente» por la divinidad, los espíritus o en nombre de los espíritus en el contexto de fenómenos de posesión ritual colectiva (LEWIS, 1971). Aunque estos fenómenos de posesión (ya sea en su versión divina o demoníaca) son muy característicos del pentecostalismo, aquí se quiere hacer referencia *en sentido amplio* a los cultos y rituales altamente emocionales de algunos grupos religiosos que, aunque no impliquen procesos de posesión sobrenatural, son acordes con su naturaleza carismática y pueden desembocar en experiencias supuestamente extáticas o cercanas al éxtasis místico cuando alcanzan la intensidad y plenitud apropiadas.

Junto con la importancia del carisma como elemento vertebrador, el tipo de gestión ideológico-religiosa y simbólica del cuerpo al que me acabo de referir apela precisamente a este nivel emocional y de exaltación espiritual en determinados movimientos religiosos. La racionalización doctrinal y la intensidad ritual en relación con el cuerpo y los sentidos parece, en efecto, tener una gran funcionalidad práctica de transformación o reforma personal (experiencia de cambio, por otro lado, que culmina en la típica imagen del «renacimiento» existencial tras la conversión religiosa), o al menos así me lo han expresado en más de una ocasión mis informantes. Sin embargo, las lec-

turas e interpretaciones sobre la corporeidad aplicada a lo religioso (o a las instancias religiosas) no son siempre, ni mucho menos, convergentes en la teoría social. Algunos autores ven en la religión en general una empresa específicamente materialista. Así, por ejemplo, en opinión de Bryan S. Turner (1987: 12):

Nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo. La finalidad de nuestra condición corpórea es parte del «error», y la reproducción de los cuerpos, la confirmación de la parodia... Las prácticas religiosas tienden a dividirse entre el control ascético y la liberación orgiástica... Vemos así que el estudio de la religión es empresa materialista, ya que nuestra corporalidad es parte constitutiva de nuestra experiencia de parodia de la existencia. En los sistemas religiosos, el cuerpo es un vehículo para la transmisión de la santidad y un importante símbolo del mal como «carne»; es el medio por el cual se educa nuestra alma, y a la vez el obstáculo para nuestra salvación. Nuestra salud y nuestra salvación necesariamente van unidas, pero nuestra enfermedad puede ser signo de elección religiosa o marca de condenación.

Personalmente, un deliberado eclecticismo me lleva a dar prioridad a este tipo de argumentaciones materialistas. Desde mi punto de vista, proporcionarían el andamiaje teórico general (especialmente en torno a los debates sobre la ideología, el poder y el control social) en cuyo seno muchos de los elementos para el estudio del fenómeno religioso pueden integrarse, combinarse e, incluso, comprenderse mejor mediante los análisis fenomenológicos sobre el mundo de las acciones, los significados y la experiencia subjetiva (incluidos los procesos de competencia y conflicto entre diferentes cosmovisiones e interpretaciones de la realidad). Todo ello en el contexto de la constante y dinámica interacción e influencia mutua entre estructura y sujeto a la que hago referencia breve en otro lugar (VALLVERDÚ, 2003), retomando el desarrollo más exhaustivo de Menéndez (2000).

El estricto modelo materialista se aparta de cualquier consideración hermenéutica y fenomenológica. La preferencia por estas perspectivas, para autores como Turner, solo ha conseguido «que gran parte de la sociología de la religión se satisfaga con descripciones detalladas de la naturaleza y el contenido de la creencia religiosa y la experiencia subjetiva, mientras se desdeñan las explicaciones de los orígenes, las funciones y los efectos de las prácticas e instituciones religiosas» (TURNER, 1987: 15). Sin embargo, por ejemplo, el llamado «estructuralismo genético» de Pierre Bourdieu trata de superar el tradicional (y aparente) antagonismo entre la vía interpretativa-empirista-experiencialista (los paradigmas de lo ideal) y la vía explicativa-racionalista-

no experiencialista (los paradigmas de lo material) en la teoría sociológica y antropológica a través de una combinación de los enfoques constructivistas (de orientación subjetivista) y estructuralistas (de orientación objetivista), aunque dando mayor peso epistemológico a estos segundos:

La resultante *praxeología social* procura aglutinar y entremezclar los enfoques estructuralista y constructivista. En un primer movimiento, deja de lado las representaciones ordinarias, a fin de construir las estructuras objetivas (espacio de *posiciones*), la distribución de los recursos socialmente eficientes que definen las coerciones externas limitativas de las interacciones y representaciones. En uno segundo, reintroduce la experiencia inmediata de los agentes, con el objeto de explicar las categorías de percepción y apreciación (*disposiciones*) que estructuran desde dentro sus acciones y representaciones (*tomas de posición*). Además, cabe señalar que, aunque estos dos momentos del análisis sean necesarios, no por ello revisten igual importancia: la prioridad epistemológica corresponde a la ruptura objetivista en relación con la comprensión subjetivista. La aplicación del primer principio durkheimiano del «método sociológico», a saber, el rechazo sistemático de las prenociones, debe anteceder al análisis de la aprehensión práctica del mundo desde el punto de vista subjetivo. Esto, porque el enfoque de los agentes también varía de manera sistemática en función del sitio que ocupan en el espacio social objetivo (WACQUANT, 1995: 20).

Respecto a los procesos de competencia simbólica antes mencionados, resulta interesante la perspectiva relacional que adopta Bourdieu en torno al concepto de «campo», sobre todo porque las minorías religiosas (como es el caso del protestantismo pentecostal en México) se encuentran generalmente inmersas en procesos de deslegitimación social (de ahí su habitual etiquetaje despectivo como «sectas») y en situación de conflicto con las instancias hegemónicas, precisamente por su relación no dominante y subordinada dentro de las estructuras de poder.

El «campo» de Bourdieu constituye un espacio dinámico, en permanente movimiento. Es el lugar de una lucha por la definición, por la delimitación de las competencias y por el monopolio del ejercicio de la competencia legítima. El religioso es uno de los campos estudiados por el autor, que lo considera un lugar relativamente autónomo de producción, reproducción, distribución y consumo de bienes simbólicos de salvación. Desde la fenomenología funcionalista, primero Luckmann (1973) y después Berger (1999) lanzaron, similarmente, el planteamiento del pluralismo contemporá-

neo como «situación de mercado», en el que la religión se produce y se ofrece teniendo en cuenta los deseos y las necesidades de los consumidores.

El campo religioso, como los demás, es un escenario de relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformar dichas relaciones; y también como los demás posee su propia lógica, sus reglas y regularidades específicas: «Todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son fronteras dinámicas, las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo» (BOURDIEU Y WACQUANT, 1995: 69). En este contexto, la competencia por elaborar y distribuir bienes simbólicos de forma legítima y rentable provoca conflictos, al tiempo que genera nuevos cambios dentro del campo. Las diferentes especies de poder o de «capital» se ponen en juego para conseguir la delantera o el monopolio de la curación de las almas y los cuerpos, y para tratar de fijar de este modo los límites de la competencia.

Desde esta perspectiva, por tanto, son focos de interés principales las dinámicas internas de los sistemas religiosos en competencia dentro del campo religioso y las fronteras dinámicas de los diferentes subcampos religiosos. Esto incluiría la consideración del tipo de capitales que operan en el campo, las relaciones e interacciones —materiales y simbólicas, posicionales y subjetivas— entre subcampos dentro del campo religioso global, o de los subcampos religiosos con otros subcampos ocupados en la producción y manipulación de significados con finalidades similares.

Con el análisis de los subcampos religiosos se hace igualmente referencia necesaria a la acción de los sujetos implicados, no solo como agentes de su dinamización en los diferentes estratos sociales que puedan ocupar dentro de un cuerpo religioso particular, sino también como posibles indicadores de estructuras y relaciones de poder: «La pertenencia a un campo implica, por definición, la capacidad de producir efectos en él (por lo mismo, la de provocar reacciones de exclusión por parte de quienes ocupan en él posiciones dominantes)» (BOURDIEU Y WACQUANT, 1995: 51).

Por otro lado, uno de los principales enfoques de la teoría materialista sobre la religión ha sido, sin duda, el examen de sus funciones como agente del control social. En el caso de los movimientos religiosos de perfil carismático, son sobre todo los dispositivos institucionales y comunitarios de motivación, compromiso y control social los que parecen predominar por encima del sujeto, o condicionar de forma bastante contundente sus procesos cognitivos y de experiencia. Desde este punto de vista, la *estructura* adoctrinadora, resocializadora y normizadora estaría «cubriendo» y «penetrando» (en el sentido totalizante y absorbente) las acciones, relaciones, percepciones, sensaciones y vivencias de los creyentes, en los momentos previos y posteriores a su conversión.

De esto no se deriva ninguna condición demasiado singularizadora de estos movimientos, a excepción del grado —más o menos intenso o radical— de racionalización e interiorización personal de las pautas institucionales-actitudinales ofrecidas y

exigidas por la estructura, y sus consiguientes repercusiones en la aprehensión conceptual y simbólica de los individuos de lo corporal, los sentidos y las acciones mismas en el contexto de una nueva cosmovisión omnicomprendiva. Ese grado, por otra parte, es también variable en el seno de estos mismos grupos y según las coyunturas internas y externas a las que deban hacer frente.

Dentro de la tradición alemana, Max Weber estudió las formas de control del cuerpo humano, fijándose en particular en la institucionalización de la sexualidad humana dentro del sistema capitalista de producción. Históricamente, tanto el catolicismo como el puritanismo han tratado de hacer frente a la sexualidad por medio de la sublimación, o bien de la legitimación de la unión sexual. Sin embargo, para Weber, fue fundamentalmente en las sectas protestantes donde la vigilancia del cuerpo y el dominio de sus funciones reproductoras lograron una formulación racional completa. El acto sexual no era susceptible de una organización racional; por eso mismo, según este autor, representaba una amenaza para la ética protestante, basada en la alerta ascética racional, el dominio de sí mismo y el planeamiento metódico de la vida y el trabajo, principios que Weber sugirió que contribuyeron decisivamente al surgimiento del capitalismo moderno.

Al mismo tiempo, destacó, sobre todo, el papel de la comprensión subjetiva en cualquier interpretación de los motivos del actor social. Afirmó que la sociología interpretativa debía estudiar el comportamiento humano interpretando su significado subjetivo, tal como se manifiesta en las intenciones de los sujetos. Según Weber, la clave estaba en interpretar las acciones de los individuos en el mundo social y la forma como estos individuos daban significado a los fenómenos sociales. Esta perspectiva fenomenológica y hermenéutica del idealismo historicista alemán sirvió, además, para que Clifford Geertz desarrollara la llamada «antropología semántica» (o «semiótico-simbólica») en el marco general de su hermenéutica cultural (que incluye consideraciones históricas, psicológicas y sociológicas) para el estudio de la religión.

Desde el referente weberiano, una línea teórica es la que se prolonga hasta el constructivismo de Peter L. Berger y Thomas Luckmann y su ya clásico de la sociología del conocimiento *La construcción social de la realidad*. La obra de estos autores es, desde luego, otro punto de apoyo fundamental de este estudio. Berger y Luckmann contemplan las adscripciones religiosas actuales como derivadas de un incremento notable de la demanda de sentidos de vida, en el contexto de una creciente competencia entre visiones del mundo en las sociedades modernas caracterizadas por el libre tránsito de significados y vínculos de identidad.

En consonancia con esta situación, las conductas religiosas contemporáneas tenderían a satisfacer un repertorio común de eficacias sociales, psicológicas e intelectuales: proveer de una «estructura de plausibilidad» capaz de ordenar jerárquicamente los significados y ofrecer modelos cognitivos poderosos. En muchos casos, esto puede

expresarse vivamente en el seno de «una comunidad de referencia que realice la utopía de un retorno a la fraternidad humana inicial; servir de ámbito donde purificarse de las contaminaciones de un mundo percibido en proceso de putrefacción; brindar un código moral claro, susceptible de orientar las conductas y regular de manera positiva la urdimbre de las interacciones humanas, etc.» (DELGADO, 1997: 22).

En el ámbito de la antropología simbolista, Víctor Turner (1988) propuso el concepto de *communitas*, muy adecuado para encarar el estudio de los procesos comunitarios y de identificación colectiva que acabo de mencionar, cuando menos en lo relativo a la intensidad de vínculos e interacciones que se ponen de manifiesto en algunas entidades religiosas más particularistas y absorbentes. Por otro lado, la aparente eficacia o funcionalidad subjetiva e instrumental del simbolismo ritual en ciertas comunidades emocionalistas, que tiende a impregnarlas de un fuerte sentido afirmativo e integrador, hace también especialmente apropiadas las aportaciones de este autor y de otros antropólogos de la escuela simbólica como, por ejemplo, James Fernandez (1965, 1982).

El componente emocional de la experiencia ritual ha sido también destacado por Geertz en el marco genérico de su interés por «la dimensión cultural del análisis religioso». Dicho con sus propias palabras:

Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante temor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo, sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimentan, de dar definición a las emociones, definición que les permiten experimentarlas con tristeza y alegría, hosca y altivamente (GEERTZ, 1989: 100-101).

Según Geertz, la religión pone en relación una visión de la naturaleza última de la realidad con un conjunto de ideas sobre cómo debe vivir la persona; armoniza las acciones humanas con una visión del orden cósmico y proyecta las imágenes de este orden en el plano de la existencia humana. Desde su perspectiva, la religión se considera un mecanismo para la integración del significado y la motivación, un sistema que proporciona al individuo o al grupo el modelo más general de sí mismo y el mundo, un modelo *de* la realidad y un modelo *para* la realidad.

Estos argumentos vincularían la religión con los «sistemas de acción» de Parsons, en el sentido de que los problemas de la identidad y la motivación estarían íntimamente interrelacionados, puesto que son las situaciones de amenaza, incertidumbre y desconcierto (anómicas) las que plantean cuestiones identitarias y provocan, al mismo tiempo, profundos sentimientos de ansiedad, amenaza y miedo. En consecuencia, una concepción de identidad capaz de afrontar estas circunstancias no solo debe ser cognoscitivamente adecuada, sino también motivacionalmente significativa. Y corresponde precisamente a la religión, dentro de los sistemas de acción, proporcionar dicha concepción de identidad, o conjunto de símbolos de identidad, cognoscitiva y motivacionalmente significativos (BELLAH, 1977).

Sin perder de vista este marco general, la investigación se ha confeccionado básicamente a partir de materiales teóricos y empíricos diversos sobre el pentecostalismo, que en Latinoamérica, y en México en particular, viene gozando de un enorme éxito en las últimas décadas. Estos materiales se han utilizado para construir una línea argumental propia, con el apoyo adicional de las prospecciones realizadas sobre el terreno y las entrevistas con informantes. El trabajo de campo en las iglesias evangélicas de Cuernavaca antes citadas se llevó a cabo en intervalos esporádicos (dependiendo de las posibilidades personales y la conveniencia), sin seguir un plan metodológico fijado de antemano. En esta ocasión me decanté por un proceso etnográfico básicamente espontáneo y sin otros condicionantes que los surgidos durante su mismo desarrollo.

La documentación y revisión teórica ha tratado de abarcar el estudio del fenómeno protestante y pentecostal en medio tanto rural como urbano. La vertiente etnográfica del proyecto, por su parte, se desarrolló en ámbito exclusivamente urbano (o mejor dicho, suburbano), donde las características que adopta el pentecostalismo no siempre se corresponden con las de su contraparte rural.

El correcto estudio de los movimientos religiosos pentecostales debe desarrollarse necesariamente en el marco de los procesos de cambio religioso experimentados en México durante las últimas décadas, que han ido dibujando progresivamente un panorama plural en lo que a la actividad de confesiones religiosas se refiere —con todos los nuevos discursos sobre el fenómeno y los subsiguientes roces o conflictos interconfesionales que ello implica—. Con todo, lo que esta diversificación en la oferta de los bienes simbólicos de salvación ha puesto principalmente de relieve es el creciente auge y éxito de los cristianismos de distinto cuño (el pentecostalismo entre ellos, de forma muy significativa), especialmente en los estados de Chiapas y Quintana Roo, en el sudeste del país.

Otros propósitos del proyecto fueron analizar y comprender el impacto producido por las misiones católicas y evangélicas en la identidad de los pueblos indígenas, así como los resultados (especialmente en términos de reinterpretación simbólica y reconfiguración de identidades) de la dinámica evangelizadora y aculturadora puesta

en marcha por los diversos grupos protestantes y por los católicos «progresistas» de la teología de la liberación. Me interesó, además, la forma adoptada por dicha dinámica en su confrontación con los «católicos tradicionalistas» locales, lo que en muchos casos desveló intereses políticos o de poder de fondo que, imbricados con el tejido social, cultural y religioso cosido por la tradición, han sido y aún son fuente de crispaciones e intolerancias de fuerte repercusión social.¹⁰

El estudio se estructura en tres partes principales. En primer lugar, después de estas páginas introductorias, se tratan los procesos de cambio religioso ligados a la modernidad, bien estudiados en el ámbito europeo y anglosajón, y que también suponen la emergencia o eclosión de nuevos movimientos religiosos en América Latina y en México. Entre estos, las minorías cristianas en general y evangélicas en particular habrían experimentado un considerable crecimiento, que se trata de contextualizar en el marco de las nuevas recomposiciones simbólicas y religiosas implicadas tanto en el medio rural como urbano.

Luego se abordan las variantes protestantes, desde sus formas más institucionalizadas y formales hasta las más emocionales y carismáticas, donde se sitúan los sistemas pentecostales, especialmente vinculados, por otra parte, a las condiciones de pobreza y marginación social. Por último, me refiero a las controversias surgidas en torno al avance evangélico en Latinoamérica, partiendo de la acción misionera del Instituto Lingüístico de Verano y la teoría de la conspiración imperialista, y sin descuidar las actuales tensiones dentro del campo religioso-simbólico mexicano.

La segunda parte del texto está explícitamente centrada en el pentecostalismo. Para empezar, se ofrece una presentación general del pentecostalismo en el marco del amplio dominio protestante, de su origen y desarrollo histórico-contextual y de sus creencias y principios religiosos fundamentales. Posteriormente se analizan con más detalle procesos de conversión, experiencia religiosa y carisma en los movimientos religiosos pentecostales. En este punto, el propósito principal es profundizar en el simbolismo de los rituales individuales y colectivos a partir de los aspectos carismáticos de liderazgo, emoción religiosa y comunicación extática con lo sagrado, considerando, entre otros aspectos, el papel central de la recepción de dones del Espíritu Santo.

Por último, la tercera parte, de carácter sintético y aglutinador, retoma los ejes y elementos considerados para articular el análisis comparativo. Todo ello, bajo la hipótesis general de que las formas simbólicas y prácticas que adoptan las dinámicas de identificación-conversión, de inmersión carismática y el ritual emocional-extático en los movimientos religiosos carismáticos y extáticos, son fundamentales para garantizar su sustento básico y su existencia (al parecer más o menos exitosa y duradera en función, sobre todo, de su capacidad adaptativa al entorno). Y lo son en tanto que proporcionan imágenes de identidad bien ajustadas a las demandas individuales y tienden a

¹⁰ Véase, en torno a estas cuestiones, Vallverdú (2002, 2004a, 2004b).

satisfacer fuertes necesidades socioemocionales (lo cual compensa, por otra parte, las elevadas exigencias del grupo).

Desde esta perspectiva, los ejes de conversión, experiencia religiosa y carisma están entrelazados en lo que a experiencia individual y social del fiel se refiere, pues la cargan de sentimiento y de sentido. Todo esto determina, por tanto, un compromiso tan firme como firme puede ser también la eventual decisión de abandonar cuando se siente perdida, en primera persona, la efectividad simbólica y práctica en que se fundamenta dicho compromiso.

Sobre esta base, hace ya algunos años (VALLVERDÚ, 1999c) señalé diferentes aspectos de un primer intento comparativo que, resistematizados, me sirven ahora como planteamientos o supuestos de partida principales:

- En los «movimientos religiosos carismáticos y extáticos» se da una profunda transformación personal del creyente comprometido. En él quedan impresas la conciencia de una nueva identidad (individual y social) y unas nuevas pautas de conducta acordes con las directrices marcadas por la norma y la doctrina institucional. Un intenso proceso de adoctrinamiento y de resocialización tiene como resultado la asunción final de una nueva visión del mundo, la cual suele contraponerse frontalmente y de forma maniquea y estereotipada a los modelos externos de comportamiento e ideología. Generalmente se manifiesta un modelo causal y evolutivo de conversión, que describe una secuencia de pasos condicionantes o de carrera predisponente. El definitivo salto desde la liminalidad a la adscripción supone normal y subjetivamente en el individuo la racionalización de una experiencia de renacimiento, que a su vez conlleva un abandono decidido del pasado y la determinación de asumir y cumplir los nuevos requisitos que la institución y los recientes correligionarios inspiran o exigen. En este contexto, los relatos de conversión toman invariablemente la forma de reconstrucción biográfica (de inicio a fin) acorde con la situación actual del creyente. La finalidad del grupo será conseguir que todo neófito se convierta gradualmente en un verdadero iniciado en la verdad compartida, indiscutible y diferenciadora (en el portador, pues, de un auténtico «secreto iniciático»). El marco o espacio sagrado donde todo esto acontece fomenta la rendición plena a lo sobrenatural y la obediencia a la autoridad instituida o reconocida, así como la máxima entrega al ritual y al simbolismo que legitima un sistema de creencias tan sólido e inamovible como aparentemente efectivo en la parte más subjetiva del individuo. Ese espacio, al mismo tiempo, ofrece un sentido de pertenencia y vinculación que favorecen la reorganización identitaria y la disolución de las dudas dentro de lo intenso y lo comunal.

- El interjuego entre individualismo y comunitarismo reduce la posibilidad de que la experiencia individual (primada en cuanto a salvación y a relación directa con la divinidad) se separe de la experiencia colectiva, de manera que el sujeto no se sienta sometido a mayores presiones externas de las que es capaz de tolerar conscientemente.

El converso asume que todo lo que acepta no es producto de la imposición o el control social, sino que es por su propio bien, para su mejora y bienestar, a diferencia de un estado anterior (de confusión o desorden) que ya ha interiorizado como deprimente y al cual, en principio, no se tiene intención de regresar. Por otra parte, en el seno del grupo, una vivencia realmente nueva, sorprendente, que favorece o «mecaniza» la transformación individual y ofrece una experiencia comunal tan intensa que permite olvidar «todo lo demás» e incluso ir «mucho más allá de todo lo demás», desplaza (que no necesariamente elimina) inquisiciones e inquietudes y el tormento que suponen. Además, el mirar hacia atrás instaura en el recién convertido un fuerte —aunque no demasiado atípico— sentimiento de encuentro («encontré lo que buscaba»).

- Resulta esencial la disposición institucional de principios normativos primordiales que prescriben la conducta individual y están legitimados por las creencias sagradas que todos aceptan. Suele destacar, en este sentido, una organización sistemática de la vida y la rutina individual (de ahí las simetrías constantes con las conocidas instituciones totales y voraces)¹¹ que trata de asegurar los compromisos y frenar todo impulso de disidencia, y, al mismo tiempo, de imprimir en el sujeto el reconocimiento de una efectividad transformadora que él reinterpreta (positivamente) como reformadora. Al seguir los principios doctrinales y reguladores del grupo, el individuo se autocompromete a no abandonar (lo que fomenta su autoestima, si lo consigue) y a subvertir su conducta anterior para implantar en sí mismo una nueva.

- La fuerza devocional en la experiencia religiosa es una constante igualmente fundamental, una experiencia religiosa que suele autocomprenderse en términos sublimes y absolutos, que tiene connotaciones (incomunicables o secretas) de contacto íntimo y místico con la divinidad o las divinidades, en la que predominan la emoción y fuertes estados de expresividad ritual, y donde finalmente el cuerpo (unidad ambivalente entre lo sagrado-virtuoso y lo profano-pecaminoso) es un vehículo de comunicación espiritual en grado máximo, ya sea en sentido de exaltación o de autonegación.

- Una clave de la conversión y el compromiso es la elevada eficacia simbólica y ritual que ofrece el grupo. A este respecto, se deben destacar significativas funciones curativas, terapéuticas y de reequilibrio socioemocional que favorecen nuevas atracciones e incorporaciones, movidas precisamente por dicha efectividad y por una oferta bien ajustada a la demanda. La práctica ritual rigurosa y continuada, así como la disciplina normativa (en su primer punto excluyente de «intoxicantes» de todo tipo) y los mecanismos de ayuda mutua en el seno de las comunidades parecen ser elementos muy importantes. Con todo, los aspectos decisivos son, sin lugar a dudas, el convencimiento y la fe individual en dicha eficacia gracias a la mediación suprema. La frontera simbólica que se establece frecuentemente con todo lo exterior y mundano (a veces como medida autodefensiva o protectora contra el estigma) garantiza el mantenimiento de los

11 Pueden consultarse los clásicos de Coser (1977) y Goffman (1988).

estándares normativos y organizativos adecuados y, por lo tanto, la propia efectividad de los procesos regeneradores y reformadores.

- Se pone de manifiesto un elevado dualismo ideológico y simbólico, que se corresponde con un esquema doctrinal maniqueo y estereotipado. Este esquema dicotómico suele determinar la modalidad de las relaciones que los creyentes establecen con el resto de la sociedad, de manera que se tiende a desplazar todo lo externo, y a sus habitantes, por considerarlos nocivos y contaminantes para la propia santidad. Fruto de esta cosmovisión, el mundo de los no miembros o no creyentes se llena de significados negativos y amenazantes, que sirven, además, para legitimar la identidad y posición propia oponiéndose punto por punto a los elevados conceptos y símbolos del *in-group*.

- En relación con lo apuntado, aparecen acentuados el fundamentalismo escriturístico y el dogmatismo. Ambos aspectos ponen el sello definitivo a la fe individual y marcan oportunamente unas pautas de conducta de los fieles caracterizadas por el conservadurismo y un puritanismo bastante llamativo. Por supuesto, el dogma y las creencias religiosas ocupan el nivel que define estructuralmente lo bueno y lo malo y que distingue (casi siempre de forma drástica) entre el comportamiento adecuado y el erróneo, el primero habitualmente relacionado con la abstención o continencia (en el ámbito de lo espiritual) y el segundo con el goce de los sentidos y del cuerpo (en el ámbito de lo material).

- El desentendimiento ideológico de lo material, lo mundano y, en líneas generales, de la participación sociopolítica es una pauta recurrente pero relativa a las estrategias adaptativas respecto del entorno o los intereses organizativos y de acción. Esto significa una frecuente —aunque no permanente— actitud pasiva o indiferente respecto a lo que acontece en la sociedad secular y al papel de las instituciones establecidas. El «mundo» y la sociedad general se rechazan en un sentido fundamentalmente ideológico y simbólico, por no ajustarse a los requisitos de una vida santa y pura que los miembros del movimiento se esfuerzan en seguir de forma disciplinada. El rechazo de este mundo perecedero, sin embargo, no suele acompañarse de una oferta de alternativas para el cambio, ni tampoco de una pretensión clara o de un potencial real de transformar la realidad (aunque esa idea se plantee como «utopía lejana»).

- La relativa inclinación al exclusivismo y una fuerte tendencia a la absorción comunitaria e institucional determinan un modelo organizativo de «totalismo basado en la vida comunal» bastante característico. Esta actitud proviene con frecuencia de una dura internalización, racionalización y legitimación doctrinal que se traduce en una simbología de opuestos que escinde de raíz y de forma radical los mundos espiritual y material estereotipadamente caracterizados a tal fin. El mundo material es sinónimo del pasado pecaminoso, y el mundo espiritual, de lo genuino y la virtud que el converso tiene el privilegio de disfrutar en el seno de la organización. Por otra parte, es la

conciencia de ese mismo privilegio la que debe incitarle a mantener su compromiso y a demostrarlo día a día. Además, superar las frecuentes «pruebas de fe» constituye un argumento más a favor del fiel en ese sentido.

- Las creencias explicativas de la realidad en sentido holístico y una oferta clara de «compensadores generales» (STARK Y BAINBRIDGE, 1979) proporcionan al creyente una esperanza o utopía escatológica en la salvación futura, si su conducta en «el mundo» es la apropiada (esto es, sigue los dictados divinos). Esta esperanza de salvación «hace más sufrible el sufrimiento» presente, da pie a desarrollar un papel y una actividad en el seno del grupo (y así a adquirir cierto protagonismo en el mismo), debe impulsar a las buenas obras y garantiza un «después» o un «más allá» colmados de la dicha, la felicidad y la armonía de las que «aquí y ahora» se suele carecer objetiva o subjetivamente; o bien entendidos como un retorno a la supuesta «edad de oro» original o genuina «comunidad primitiva». En este sentido, el destino del ser humano se pone siempre en manos de la voluntad y las bendiciones divinas («el Señor provee, bendice y prospera»). A partir de ahí se abre todo un sistema de recompensas y castigos según sea la conducta individual (servicio y adoración o no a la divinidad y adhesión o no a las normas prescritas). Del mismo modo que el comportamiento ajustado a los dictados divinos da garantías de salvación, en contrapartida, la inobservancia o desatención de dichos dictados tendrá como consecuencia la fatalidad o el castigo individual (inminente o posterior) en diferentes formas.

- Surge un trabajo institucional-jerárquico de refuerzo constante de la estructura de plausibilidad. Con ello se pretende conseguir la constante racionalización y legitimación de las creencias interiorizadas durante el proceso de resocialización y reafirmar el compromiso y la determinación individual. La efectividad práctica que se experimenta en el nivel de lo subjetivo y emocional favorece la asunción de los principios ideológicos y normativos del movimiento y disipa posibles dudas respecto a satisfacer las elevadas demandas que este suele imponer.

- Los procesos de autogestión o de autonomía organizativa de las comunidades y los mecanismos de ayuda mutua en su seno son otra constante. Los primeros suelen formar parte de una estrategia organizativa con fines de crecimiento y reproducción. Con un propósito semejante y de búsqueda de estabilidad interna, desde los estamentos dirigentes se tiende a enfatizar la importancia de la solidaridad comunal y de las relaciones interpersonales armónicas (como corresponde a una ejemplar «familia», «comunidad de hermanos» o «asociación de devotos»). Esta última cuestión supone, por supuesto, un mayor control social interno como consecuencia de estrechas relaciones «cara a cara», donde tarde o temprano «todo se sabe» o «todo se conoce».

- El carisma es un pilar central de ayuda y apoyo institucional, comunitario e individual. La figura carismática, ya sea «jerárquico-vertical», encarnada en el líder o líderes carismáticos reconocidos como autoridad legítima, o «jerárquico-horizontal»,

encarnada en los diferentes tipos de guías espirituales (más «ceranos» al creyente), es invariable e incontestablemente el modelo a seguir, el faro con el que orientarse, el espejo donde mirarse y el representante de la organización o comunidad religiosa cuyas instrucciones y demandas hay que cumplir. No parece necesario insistir demasiado en que las primeras definiciones de tipo *communitas*, espontáneas y de orientación igualitaria de la mayoría de los movimientos y grupos religiosos, se ven limitadas pronto por las relaciones asimétricas propias de la estructura jerárquica o burocratizada. Por lo demás, los líderes de los movimientos en cuestión restringen normalmente las ambigüedades a las lealtades de sus seguidores, para de este modo evitar trastornar las dicotomías que mantienen los límites del grupo.

- La importancia clave de la prédica y la evangelización, por una parte, se corresponde con el habitual énfasis salvacionista del grupo y, por otra, es un aspecto imprescindible para su reproducción y crecimiento. Como consecuencia, esa importancia se subraya en el trabajo socializador de los líderes, y se ponen en marcha estrategias misioneras diversas y flexibles, de acuerdo tanto con las necesidades del movimiento como de las posibilidades que ofrece el entorno. La actividad de prédica, además, es un aspecto fundamental en el proceso iniciático como prueba de convencimiento y determinación, razón por la que es especialmente observada y valorada durante sus primeros pasos.

- El reclutamiento es propenso (aunque de ningún modo exclusivo o excluyente) entre sectores sociales anómicos, marginales o insatisfechos. La expansión misionera y de prédica hacia otros segmentos suele estar relacionada con medidas de adaptación al entorno y se activa para dar respuesta a sus nuevas demandas religiosas.

- La habitual segregación de roles masculinos y femeninos y la subordinación de la mujer a la autoridad masculina-patriarcal incluyen la circunscripción de la mujer en su papel más tradicional de esposa y madre, al cual, no obstante, se otorga una importancia fundamental. Se sabe que es el pilar central de su familia y de la «familia» que representa la comunidad de creyentes; es clave en las tareas socializadoras y, por lo tanto, clave para la propia reproducción del movimiento. Parece también especialmente hábil en las tareas de prédica y atracción de nuevos miembros, incluidos los propios familiares. Desde la perspectiva doctrinal e ideológica, sin embargo, suele verse en ella una mayor tendencia a la actividad o incitación pecaminosa. Por eso mismo, destaca también el énfasis normativo en la conducta recatada y casta de las fieles, sobre todo como medida preventiva de la perturbación masculina.

- El pecado asociado a lo sexual y al deleite de los sentidos en general «en el mundo de los vicios y la inmoralidad» adquiere una centralidad especial. Posteriormente se une al sentimiento de culpabilidad y a las demandas institucionales de arrepentimiento como condición previa a la conversión. De hecho, dicha conversión debe sellar el compromiso del creyente (por votos de iniciación) de subvertir su anterior

«conducta pecaminosa» y de encauzar su nueva vida en pro de la santidad y la pureza. Así, los comportamientos sexuales que no se ajustan a los principios religiosos y el consumo de alcohol y drogas, principalmente, son desacreditados con insistencia, al mismo tiempo que quedan estrictamente reglados. La transformación iniciática que el individuo debe experimentar y la nueva vida que este acepta tienen siempre como referente esencial el cuerpo y los sentidos, que siempre están y deben estar presentes en la mente del creyente. Antes de la conversión eran «profanos y materiales», fuente de vicio y perdición, pero posteriormente a ella deben convertirse en «espirituales y sagrados», fuente de santidad y devoción. Se trata, pues, de reconducir, reconvertir, sacralizar en definitiva, el placer y la satisfacción (considerada engañosa o ilusoria) que de ellos derivaba en una dirección y con unos significados sublimes.

- En línea con lo anterior, el cuerpo se concibe como fuente de pecado y, a la vez, como medio de comunicación personal, directa e íntima con lo sobrenatural. Lógicamente, si se profundiza en los detalles de la gestión simbólica del cuerpo en el ámbito de lo religioso, se observa que esto no es ninguna contradicción, sino todo lo contrario. De esta gestión derivan procesos tan conocidos y generalizados como los ritos purificadores, las posesiones y los exorcismos, las actividades chamánicas, las curaciones «milagrosas»..., por citar solamente algunos. En este contexto, es indudable que el cuerpo, como medio de acción expresiva y comunicación con lo sagrado, ocupa un lugar central en los cultos y rituales de este tipo de movimientos. Como decía hace un momento, el cuerpo debe ser permanentemente objeto de atención por parte de los fieles, tanto en el sentido ritual (sobre todo en lo relativo a la purificación física) como disciplinario (en lo que se refiere, en especial, a la contención de los impulsos sexuales). Normalmente, en las oraciones o los cantos devocionales, interviene todo el cuerpo, y suele hacerlo de una forma particularmente intensa y emotiva. En el culto predomina la acción, la intensidad de sentimientos y la participación sobre la reflexión, aunque esta pueda estar presente en los programas litúrgicos o espirituales.

La lógica de todos estos planteamientos se intentará desarrollar encajada en el análisis de la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. Las tres dimensiones incluyen tanto lo subjetivo y lo experiencial como lo institucional, organizativo y doctrinal, que en este caso se entretajan de forma particularmente estrecha y decisiva en virtud de los procesos de reconstrucción biográfica y de la memoria corporal derivada de la conversión. La ideología institucional penetra y altera la subjetividad y la conciencia del sujeto sobre sí mismo, su cuerpo y el entorno, y determina su adaptación a unas normas explícitas de control y disciplina que afectan al mismo tiempo su corporeidad, su mente y sus emociones y sustentan la jerarquía y estructura del movimiento.

No quiero concluir estas páginas introductorias sin expresar mi gratitud, en primer lugar, al Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona —en el que me he formado académicamente

y al que pertenezco en la actualidad—, por haberme facilitado las gestiones para mi estancia durante el período 1998-1999 en México. Asimismo, quiero dar las gracias a la Agencia Española de Cooperación Internacional, que, dentro de su Programa de Incorporación de Jóvenes Doctores Españoles a Universidades Mexicanas, permitió que algunos doctores noveles tuviésemos en aquel entonces la oportunidad (unos —como es mi caso— de forma voluntariamente temporal, otros más prolongada) de enriquecer nuestra experiencia y formación tanto en lo personal como en lo profesional o académico. Sus representantes y su personal administrativo en México siempre trataron de hacernos la estancia lo más agradable y fructífera posible (un recuerdo especial para María Guija, en aquel entonces de Cooperación Universitaria, por su simpatía y dedicación).

Quiero mostrar también mi más sincero reconocimiento a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, donde ocupé una plaza de profesor-investigador a tiempo completo en el seno de la Escuela de Humanidades; en primer lugar a su directora, Ana María Chávez Galindo, que siempre me prestó su apoyo y facilitó mi trabajo de investigación. Aprovecho asimismo para dar un fuerte abrazo en la distancia a los que entonces fueron mis compañeros, mexicanos y españoles «en el exilio»: a Joan Vendrell, Francisco Ferrándiz, Carlo Bonfiglioli, Sandra López, Lilián González y Antonio Higuera, del Departamento de Antropología; a Ernest Sánchez, Tomás Pérez, Marcelo Ramírez, Antonio Padilla, Lucía Martínez y María Alicia Puente, del Departamento de Historia; a José Miguel Esteban, María Aránzazu y Juan Cristóbal Cruz, del Departamento de Filosofía, y a María Emma Llorente y Blanca Rodríguez, del Departamento de Letras. Un recuerdo especial, también, para los entrañables Bruce «Pacho» Lane y Albert Wahrhaftig, quienes me dieron la oportunidad de colaborar en un interesante proyecto de etnografía visual en la localidad de Huehuetla (sierra norte de Puebla) a propósito de sus reñidas elecciones municipales. También quiero agradecer la hospitalidad y amistad que siempre nos brindaron, a mí y a mi compañera, Omar García Ponce de León y su esposa y Paul Hersch y Lilián González durante nuestra estancia en Cuernavaca.

Además, debo destacar que, en el desarrollo de mis investigaciones en México, conté con la inestimable colaboración de cuatro estudiantes interesadas en la temática religiosa y vinculadas a iglesias cristianas de filiación pentecostal: Eunice Suárez, Itzel Suárez, Cruz González y Petra. A ellas debo la mayor parte de las informaciones obtenidas en y sobre sus respectivas comunidades religiosas, y también el enriquecimiento de los análisis e interpretaciones a partir del trabajo y las discusiones en grupo. Agradezco igualmente la amabilidad con la que siempre me recibió y atendió el Sr. Felipe Flores, pastor de la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (Even-Ezer), así como la cooperación de los Sres. Jesús Adame y Abner Arauca, pastores de la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad y de La Luz del Mundo, res-

pectivamente. Ninguno de ellos puso impedimento alguno a que asistiera a los cultos y me relacionara con los feligreses.

Mi agradecimiento también a los amigos y colegas Carlos Garma, Eliseo Cortés, Juan Pérez Quijada y demás profesores del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, por la excelente acogida que me dieron y por los agradables momentos que compartimos. Exactamente lo mismo puedo decir de los colegas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-D.F.), particularmente del Dr. Eduardo Menéndez y de su esposa Renée B. Di Pardo, así como de los otros miembros del seminario permanente de Antropología Médica, Graciela Freyermuth, Sergio Lerín, María Eugenia Módena y Rosa María Osorio.

Soy consciente de que en México, por suerte, dejé muchos más amigos de los que aquí figuran con nombres y apellidos. A pesar de los vacíos de la memoria, todos ellos contribuyeron a su manera a que ahora pueda escribir estas páginas para consolidar en el recuerdo una experiencia imborrable.

2. Modernidad y cambio religioso en México

Sin duda que está hecho de acero aquel corazón que, a pesar de
que uno cante el santo nombre del Señor con concentración, no se
transforma cuando el éxtasis aparece, las lágrimas inundan los ojos y
el vello se eriza

EL SRIMAD BHAGAVATAM. SEGUNDO CANTO: LA MANIFESTACIÓN CÓSMICA, 3. 24.

En medio de un ciclo de constante descomposición y recomposición del fenómeno religioso, el individuo de la modernidad no habría renunciado a plantearse las grandes preguntas de orden metafísico relativas al mal, al sufrimiento, a la muerte y, sobre todo, al sentido de la vida. Tampoco habría renunciado a encontrar respuestas más adecuadas o satisfactorias para él a tales preguntas, bien dentro de una organización religiosa concreta (más o menos estricta, más o menos opositora, más o menos convencional), bien a través de un itinerario de búsqueda fundamentalmente personal o privado, es decir, aunque no se reconozca necesariamente en ninguna iglesia o institución religiosa específica.¹²

Especialmente en este segundo ámbito, todo indica que el individualismo y el pragmatismo —a menudo considerados los fundamentos de la modernidad— serían valores nucleares en la demanda y búsqueda de espiritualidad: el individualismo en lo relativo a libertad y flexibilidad de movimientos en la búsqueda y selección dentro de la multioferta religiosa contemporánea; y el pragmatismo en cuanto a la búsqueda de soluciones a problemas personales, dudas, inquietudes de conciencia, etc., con un contenido eminentemente práctico-utilitario (buscar hasta encontrar lo que personal y cognitivamente funciona).

En este caso, los individuos no se hacen arreligiosos (ateos o agnósticos) o indiferentes hacia el fenómeno religioso. Pueden se-

12 Para un mayor desarrollo de estas dinámicas, véase Vallverdú (2001e, 2002). Deben tenerse especialmente en cuenta los trabajos de Luckmann (1973), Cantón (1996), Cardín (1997), Beauge (1997) y Berger (1999).

guir considerándose creyentes, pero definen ellos mismos cuáles son sus necesidades espirituales, buscan sus propios caminos para satisfacerlas, y toman decisiones acerca del grado o la medida en que este propósito de satisfacerlas va a influenciar sus vidas. En esta acepción más moderada, la secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien, el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado (por esta razón, algunos sociólogos dicen que la religión se hace «invisible») (GARVÍA, 1998: 96).

No obstante, en el mismo sentido instrumental y descentralizado de la religión contemporánea del que también nos habla Fukuyama (2000), la práctica religiosa puede obedecer —según dicho autor, fundamentalmente— a los objetivos racionales de la construcción de la comunidad. Los creyentes recurrirían entonces a una u otra confesión porque es la fuente más cómoda de normas, orden y sentido comunitario; un espacio, físico y simbólico, donde pueden verse satisfechas eficacias diversas de tipo social, psicológico e intelectual.

Ya sea culminando en identificaciones sociorreligiosas más privadas o más colectivas, el punto de partida suele ser la consideración de que la modernidad produce anomia religiosa (WILLAIME, 1996), esto es, indeterminación, confusión, falta de directrices orientadoras, dificultades y vacilaciones para escoger los propios valores y para localizar el sentido de la vida buscado... De esta situación se hacen derivar procesos de desinstitucionalización y recomposiciones culturales e institucionales, individuales y comunitarias. La producción de anomia se explica porque la modernidad desestructura simbólicamente y favorece la movilidad sociorreligiosa.¹³ La modernidad supone también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada de una tendencia a la desinstitucionalización.

El fenómeno religioso se habría desinstitucionalizado y se encontraría diseminado en muchos ámbitos y en múltiples formas. En esta «nebulosa moderna», de «desregulación de los bienes simbólicos de salvación» (BEAUGE, 1997), las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, los cuales responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el «menú de lo sagrado» habría «platos» muy variados entre los que escoger, junto a «condimentos» de todo tipo para combinar ecléctica o sincréticamente, analogía culinaria que se inspira directamente en la teoría

13 El modelo de la anomia ha tenido y sigue teniendo un peso específico importante en las interpretaciones sobre el crecimiento evangélico en América Latina. Además, ciertos procesos institucionales y personales relacionados con ese estado parecen presentarse en las experiencias de conversión a los movimientos religiosos carismáticos y al pentecostalismo en particular.

de las espiritualidades «a la carta» contemporáneas (SCHLEGEL, 1995). Además, la experiencia unipersonal y privada en este proceso de «autoservicio espiritual» coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad. Emerge, en suma, una *religión a la carta*, «en la que la coherencia es más asunto del consumidor que no del productor y en la que el mercado religioso se convierte en la institución central de la regulación del creer» (WILLAIME, 1996: 57).

De acuerdo con tales orientaciones de valor, muchos de los «nuevos creyentes» buscan una satisfacción interior, un desarrollo personal vinculado a un enriquecimiento de la conciencia, o una realización de tipo místico —a veces bajo la guía de un maestro espiritual o guru—. Pueden organizar su espiritualidad a partir de materiales en muchos casos heterogéneos, procedentes de los ámbitos más variados, a modo de bricolaje. Conceptos y creencias de la propia tradición religiosa se pueden combinar con elementos de otras tradiciones o disponibles dentro del amplio abanico de opciones que ofrece el «supermercado del sentido contemporáneo». ¹⁴

Se pueden dar compromisos ambivalentes o compartidos a tiempo parcial, o bien pruebas que llevan a abrazar o dejar las creencias y las prácticas religiosas según la vivencia o satisfacción obtenida. Gran parte de estos itinerarios selectivos responden a un *do it yourself* en materia religiosa, y a menudo presentan otra característica: rehabilitan lo vivido, lo emocional, la aprehensión inmediata de lo religioso, basándose sobre todo en la reivindicación primordial del cuerpo como «vehículo» de la experiencia y de la transformación personal.

Obviamente, dentro de este cuadro, la gama de opciones concretas es muy amplia. En el ámbito de la espiritualidad oriental, por ejemplo, se puede considerar el budismo como la religión moderna por excelencia: individualista, no dogmática, ética, que une cuerpo y espíritu...; en el nivel sincrético, los movimientos de la Nueva Era, que se presentan como «religión humanista», sin dogma claro, e incluyen la oferta de terapias alternativas, etc., serían otro exponente de la modernidad y de la «autonomía como religión» (CAROZZI, 1999). De forma similar, la reivindicación del cuerpo adoptaría múltiples formas, a veces las que destacan elementos de intensidad, expresión y emoción religiosa ausentes o debilitados en las religiones tradicionales o iglesias establecidas. En el ámbito más rigorista o disciplinario, siguiendo ese espíritu emocional o exaltado, destacan los movimientos religiosos carismáticos, católicos (como la «renovación carismática») o protestantes (el pentecostalismo especialmente).

Sin embargo, a menudo, diversidad y diversificación, innovación y modelos «alternativos» o heterodoxos, conectan con problemas de legitimación, conflicto social, choque de intereses, factores de rivalidad y competencia y procesos de estigmatización; especialmente cuando en la gestión de funciones sociales claves se encuentran frente a

14 Se recupera aquí el gráfico concepto de «supermercado espiritual» de Robert Greenfield (1979): una situación de oferta y demanda/consumo de bienes simbólicos de salvación con muchas opciones entre las que escoger.

frente instituciones hegemónicas o tradicionales y grupos o movimientos minoritarios o no convencionales (PRAT, 1997; VALLVERDÚ, 1997, 2001).

Un autor que nos permite esbozar estas cuestiones es Pierre Bourdieu (1996), quien en su análisis de la realidad contemporánea se refiere a la «disolución de lo religioso en un ensanchado campo de manipulación simbólica». Afirmar que se multiplican los agentes que están en competencia en este campo de acción y manipulación simbólica dilatado, cuyos límites son difusos y donde las organizaciones religiosas y sus respectivos especialistas deben compartir expectativas con otras instituciones sociales y profesionales seculares y religiosas.

Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas (BOURDIEU, 1996: 104).

La actividad de estos nuevos agentes incluye, pues, la manipulación de las estructuras de percepción del mundo, de las palabras, y con estas, de los principios de construcción de la realidad social.

En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia (BOURDIEU, 1996: 104).

Aplicado este planteamiento a nuestro campo de estudio, el problema de los límites de competencias se pone de manifiesto con la emergencia de nuevos movimientos religiosos o de grupos religiosos minoritarios. Entre ellos ocupan un lugar destacado los movimientos carismáticos, con su especial eficacia simbólica y práctica en el ámbito terapéutico y del reequilibrio personal, y también con su gran capacidad de adaptación a las circunstancias y cambios de su entorno de implantación y desarrollo.

Precisamente, los rasgos de diversificación y multifuncionalidad que se atribuyen a muchos nuevos movimientos religiosos (*cult movements*) (ROBBINS, 1985) o grupos minoritarios cercanos a la versión religioso-sectaria, parecerían ajustarse, en muchos casos, a las necesidades y demandas de su clientela. Se trata, por otra parte, de necesidades y demandas que, por uno u otro motivo, no son del todo o en absoluto satisfechas por otras estructuras intermedias o modelos institucionales convencionales. Es fácil adivinar que, desde este punto, se suele derivar hacia los procesos de descrédito y estigmatización de las llamadas «sectas», entre las que se incluyen a menudo las escisiones o innovaciones de perfil carismático.

Suele ocurrir que la actividad y proyección de estos grupos no goza siempre de aceptación o, como mínimo, de una garantía anticipada de inocencia; por el contrario,

suelen ser presentados y percibidos más bien como amenazantes o poco fiables para el orden social. En realidad, los discursos de oferta y de competencia simbólica afectan tanto a las instituciones hegemónicas como a los grupos minoritarios, en el contexto de su relación e implicación (a menudo conflictiva) dentro del campo religioso, o bien dentro de un mismo subcampo religioso. Con respecto a las innovaciones religiosas, Shupe y Bromley (1985) afirman que la creación de nuevas formas sagradas provoca tensiones porque los símbolos trascendentes se utilizan para organizar y ejemplificar las interacciones mundanas que constituyen las bases del orden social:

Los sistemas simbólicos y religiosos nuevos contienen las premisas de un nuevo orden social, que a menudo se presenta como alternativo al orden social existente. De esta manera, la hostilidad generalizada contra las sectas, las reacciones negativas que acompañan su emergencia, pueden ser vistas como un doble mecanismo de defensa —social y simbólico— que pone en funcionamiento la sociedad mayor para defenderse de las amenazas, reales o imaginarias, representadas por las sectas que subvierten el *statu quo* o, lo que es peor, pretenden la creación de otro orden social (citado por PRAT, 1997: 38).

El grado de contundencia de los aspectos socializadores, protectores y estructuradores, de adoctrinamiento y moralización, reclutamiento y compromiso, junto a su potencialidad terapéutica y asistencial, hace que muchos movimientos o grupos religiosos —nuevos o ya no tanto— se perciban con recelo y como una competencia importante respecto a la que hay que tomar medidas; o cuyo impacto, como mínimo, debe ser contrarrestado de alguna forma. La opción opositora-sectaria nunca ha dejado de existir en el devenir histórico, más allá de las coyunturas que puedan favorecer su mayor o menor despertar. Alberto Cardín nos explicaba muy bien su naturaleza y singularidad:

El problema es que hay grupos y personas que prefieren la confrontación al consenso, la confrontación al acuerdo, y que hacen punto de honor en deshacer la ambigüedad, aunque eso los deje solos. Y el hecho es que esta opción por lo no ambiguo y lo erístico no carece de universalidad. Desde el punto de vista formal, es tan universal como la posición antisectaria y dialogante [...]. La diferencia está en lo material: su contenido doctrinal es mucho más estrecho, temática y comunicativamente, que el de la Gran Iglesia, y por eso, *materialiter* también queda reducido a la realidad de secta, de grupo minúsculo cerrado y fanatizado (CARDÍN, 1997: 169-170).

Sin embargo, este tipo de posturas frontalmente disidentes o sectarias no parecen disponer de voluntad o fuerza suficientes para efectuar cambios reales. No suelen disponer de un proyecto alternativo (o se quedan en la evocación ideal), y más bien se enfrentan a la dificultad de mantener la intensidad de su espíritu contestatario y la propia supervivencia más allá de la segunda generación. Los movimientos religiosos de este tipo actúan en el seno de una sociedad laica en la que, al menos a corto plazo, no se proponen destruir ni transformar. Este propósito, en cambio, en opinión de Cardín, sí sería propio del integrista musulmán, los fundamentalismos protestantes o cristianos y la teología de la liberación, con un proyecto transformador capaz de «dar un giro religioso a la historia de la humanidad» (CARDÍN, 1997: 61-62).¹⁵

Por supuesto, el potencial de cada uno de estos proyectos está condicionado a una respuesta social de mayor o menor aceptación, así como a la capacidad (y posibilidad) de penetración ideológico-simbólica y práctica que tengan en los diferentes contextos socioculturales donde transmitan su mensaje religioso. En este sentido, si desviamos el objetivo hacia la tradición que aquí nos interesa, nos encontramos con el enorme éxito de los evangelismos de telepredica, norteamericanos y latinoamericanos, muchos de ellos con marcados rasgos fundamentalistas (y a la vez extáticos) y con conexiones políticas de importancia e ideales de evangelización masiva y transformación global. Esa misma capacidad de penetración y adaptación caracteriza a la mayoría de iglesias pentecostales y milenaristas, con programas de acción diferentes, pero no con menor éxito en los espacios sociales que ocupan.

Las variantes religiosas fundamentalistas suelen describir una visión rígida, esencialista y compacta de su mundo; en el caso protestante, en concreto, hay quien se pregunta si se puede identificar el fundamentalismo con el evangelismo en general. Desde la perspectiva de David Stoll (1993), «fundamentalismo» y «evangélico» no deben ser vistos como conceptos mutuamente excluyentes. Los términos, por el contrario, aluden a menudo a «dos caras diferentes de la misma comunidad interpretativa», es decir, al deseo de defender los fundamentos (o principios sectarios) de la fe frente al deseo de expandir sus límites o evangelizar. Por consiguiente, cuando alguien que se considera fundamentalista apela a afanes expansionistas (evangelización masiva y transformación del mundo), cree como un evangélico. Del mismo modo, cuando un evangélico adopta una posición defensiva, puede creer como los fundamentalistas, evangélicos, pentecostales, o simplemente creyentes que continúan teniendo fuertes creencias tradicionales en Dios, la vida del más allá, el pecado y la redención; que pien-

15 En otro lugar (VALLVERDÚ, 2004b), precisamente, he intentado acercarme a la lucha emancipadora de la teología de la liberación, uniendo lo social, lo político y lo religioso en su utopía de transformación global y a propósito, en particular, de los procesos de conflicto social y político en Chiapas. He enfatizado en este sentido su importancia decisiva en la gestión, articulación y desarrollo del movimiento indígena y campesino hasta el advenimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

san en alcanzar la salvación a través de Jesucristo, en la veracidad absoluta de la Biblia y que el deber más importante de un cristiano es expandir la fe.

A diferencia del potencial transformador visto por Cardín en ciertos movimientos religiosos, hay quien ve mucho más difícil que algún movimiento religioso contemporáneo (al menos dentro de la tradición judeocristiana occidental) tenga realmente un potencial suficiente para promover una reforma significativa de la realidad. En relación con la teología de la liberación, por ejemplo, el mismo David Stoll sugiere que no siempre ni en todo lugar ha sido capaz de expresar las aspiraciones populares; ni siquiera puede decirse que satisfaga las necesidades de los latinoamericanos corrientes. Sin dejar de subrayar su meritorio compromiso ideológico con los más desfavorecidos, otros autores también señalan sus limitaciones operativas y funcionales sobre el terreno.¹⁶ Este podría ser, precisamente, uno de los factores que, de forma directa o indirecta, hayan favorecido el avance de los grupos evangélicos, dotados de estructuras organizativas, modelos congregacionales, propuestas y expectativas algo diferentes:

En sociedades cuyas economías han sido globalizadas, cuyas estructuras sociales tradicionales han sido desplazadas, donde la gente debe procurar por sus necesidades en nuevos entornos hostiles, ¿cómo puede una jerarquía religiosa única y centralizada satisfacer a una población nuevamente individualizada cuyos miembros necesitan trazar su propio camino? Para aquellos individuos, afligidos por nuevas formas de inseguridad personal, ¿cómo pueden las parroquias organizadas territorialmente satisfacer el deseo de exigencias congregacionales muy estrechas?, ¿cómo puede un sistema religioso articulado en torno a los sacramentos satisfacer el hambre de transformación personal? En cada uno de esos aspectos, las estructuras descentralizadas de los protestantes latinoamericanos, los múltiples líderes que compiten por tener seguidores a través del carisma, y su énfasis en la conversión han intentado ser ventajas distintivas (STOLL, 1993: 5-6).

De hecho, de acuerdo con este mismo autor, el 10% o más de la población latinoamericana se autoidentifica como evangélico, siendo este porcentaje sustancialmente más elevado en Brasil, Chile y la mayor parte de Centroamérica. Dentro de este cuadro, la mayoría de los latinoamericanos se han sentido atraídos prioritariamente por las iglesias pentecostales, que acogen entre dos tercios y tres cuartas partes de todos los protestantes. Estaríamos hablando, pues, de una mayoría dentro de la minoría protestante —de forma aún mucho más notoria y ascendente en el sudeste mexicano—. ¹⁷

16 Véase Marzal (1993), Legorreta (1998) y Viqueira (1998).

17 En 1965, el 20% de la población protestante latinoamericana era pentecostal; en 1982, el índice había aumentado hasta el 72,79% (Martínez, 1989). A finales de 1996, las estadísticas de la Dirección General de Asuntos Religio-

Ante el éxito creciente de los protestantismos, Stoll aventuraba que, si este crecimiento de las últimas décadas era sostenido, una tercera o una cuarta parte de la población latinoamericana podía ser evangélica a principios del siglo XXI. En este sentido, si bien una mayoría de los latinoamericanos se consideran a sí mismos católicos, relativamente pocos participan de forma activa en la vida eclesial; y según el antropólogo, esta común falta de implicación o participación en el seno del catolicismo añadiría motivos al crecimiento protestante. Otra parte de responsabilidad la tienen, al parecer, las estrategias inclusivistas y de puertas abiertas propias de las iglesias evangélicas en general. No obstante, también hay que tener en cuenta el aumento de los llamados «post-protestantes», es decir, de personas que, posteriormente, se han deslizado hacia el catolicismo o han vuelto a él —una conducta que tendría bastante relación con una disponibilidad al trasvase ya existente en el momento de la adhesión al credo evangélico—.

Diferentes autores, cuyos trabajos se incluyen en el volumen editado por Garand-Burnett y Stoll (1993), aportan más datos para comprender mejor la expansión evangélica en América Latina y en México. Entre ellos, por ejemplo, las cuestiones de género afloran como algo especialmente significativo. Elizabeth Brusco subraya el papel decisivo de las mujeres en el avance protestante en Colombia, aunque el liderazgo corresponda casi exclusivamente a los hombres; es más, apunta que la mayoría de los fieles evangélicos son mujeres y que la vida de la Iglesia es especialmente receptiva a sus necesidades. Su hipótesis es que el renacimiento de la religión evangélica ayuda a la mujer latinoamericana a resocializar a sus hombres fuera de los patrones destructivos del machismo, y que lo hace a través de vías que pueden ser más efectivas que el feminismo secular. Según Brusco, los evangélicos han tenido éxito en esta empresa precisamente porque mantienen la pretensión del control masculino.

Por su parte, Lesley Gill y Linda Green describen cómo las mujeres indígenas se sirven de la organización social evangélica como vehículo de supervivencia; ambas se refieren, además, a la «movilidad religiosa» que implica la afiliación protestante. Para desarrollar sus argumentos, Green en particular, parte de una sugerente distinción empírica entre afiliación o adhesión y conversión. La conversión supone, por su contenido inequívoco y sostenido o irreversible, una transformación significativa, mientras que el término «afiliación» o «adhesión» —según ella— parece ajustarse más a la realidad evangélica. Tiene que ver, sobre todo, con la forma como uno se identifica a sí mismo, y puede implicar una situación completamente o bastante tentativa, así como un amplio abanico de participantes, que, generalmente, se mueven de forma selectiva dentro de la órbita protestante sin abandonarla.

Los datos de México reflejaban los siguientes registros: 48,8% creyentes pertenecientes a la Iglesia católica; 22,6% a iglesias evangélicas; 20,2% a iglesias bautistas; 6,9% a otras protestantes, y 1,5% a otros grupos religiosos (Martínez Assad, 1997).

Junto al género y las políticas inclusivistas, hay sin duda otras dimensiones para el análisis no menos importantes en torno al avance del protestantismo en Latinoamérica, que arranca con fuerza a finales de los sesenta y se prolonga hasta la actualidad. Al mismo tiempo, las oportunidades de investigación no paran de crecer, porque se multiplican también las denominaciones que atraviesan las fronteras (Kenia, Uganda, Congo, Ruanda, Burundi, Tanzania o Brasil, Venezuela, Uruguay, Argentina), lo que ha llevado a algunos autores a preguntarse, incluso, si son efecto o expresión de la globalización (CORTEN Y MARSHALL-FRATANI, 1999; CORTEN, 2001).

En cualquier caso, una primera cuestión que hay que plantear es que, desde sus inicios, un rasgo característico del fenómeno protestante ha sido su extrema diversidad y heterogeneidad interna; de ahí que sea mucho más apropiado hablar de «protestantismos» o de «evangelismos», en plural —incluso aunque encontremos uniformidades, intercambios o transiciones de organización y liturgia en las diferentes zonas o lugares del mundo donde tengan implantación—. El universo protestante está formado, en efecto, por una cantidad considerable de sociedades religiosas, normalmente llamadas «denominaciones» o «iglesias», que difieren enormemente en sus énfasis doctrinales y en sus prácticas religiosas; que cuentan con estructuras jerárquicas autónomas, con tradiciones históricas diferentes y con diversos grados de institucionalización (MARTÍNEZ, 1989).

Un objetivo básico en este contexto plural es seguir indagando la razón o las razones del abrumador crecimiento, especialmente de la variante pentecostal en México (y en toda Latinoamérica), en los últimos treinta o cuarenta años. Esto incluye considerar las estructuras y los procesos de cambio religioso —cuyas pautas no deben corresponderse necesariamente con el modelo de la secularización occidental— y la forma que adquieren en los niveles de oferta y demanda sociorreligiosa, junto con las nuevas configuraciones identitarias que afloran de las nuevas conversiones. Las transformaciones en el tejido sociocultural de los diversos contextos y las nuevas necesidades personales y/o espirituales que de ellas se derivan, parecen ser aspectos de primer orden que tener en cuenta.

El trabajo de Rodolfo Casillas (1997) ofrece una primera orientación sobre las reiteraciones en los estudios realizados hasta la fecha en México: crisis social o anomia como factores explicativos de la conversión y *savoir faire* de los diferentes cristianismos, que pasan a ocupar hábilmente el «vacío católico». Veamos la forma como dicha orientación puede situarse y contextualizarse hasta ir tomando mejor forma.

2.1 Los protestantismos en América Latina y en México

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienzan a llegar movimientos protestantes a Latinoamérica. Las iglesias protestantes en México se fundan amparadas por los

defensores del liberalismo, que creían que los grupos religiosos evangélicos podían debilitar el poder de la Iglesia católica, contraria a sus proyectos y programas (Garma, 1995). La mayoría de estas iglesias, como las del resto de Centroamérica, tienen sus raíces en el protestantismo norteamericano, y entre sus características figura su oposición al catolicismo hegemónico (CANTÓN, 1995a). En México, las actividades del Instituto Lingüístico de Verano permiten la expansión del protestantismo en el período posrevolucionario, e inciden notablemente en la cultura indígena con sus proyectos de castellanización, modernización y supresión de cultos tradicionales. Desde la década de 1940, los movimientos religiosos no católicos se diversificaron y aparecieron nuevas denominaciones cristianas, importadas del exterior o sincréticas.

Carlos Garma divide las minorías evangélicas de México en dos grandes grupos: por un lado, las protestantes propiamente dichas, que incluyen las iglesias históricas o denominacionales y las iglesias pentecostales y, por otro, los movimientos religiosos independientes de origen nacional, como el Espiritualismo Trinitario Mariano, diversos movimientos esotéricos y orientalistas y la Iglesia La Luz del Mundo.¹⁸ Al margen de estos grupos, y con una fuerte connotación sectaria, aparecieron los Testigos de Jehová, que no se autoconsideran iglesia protestante ni tampoco son aceptados como tal por parte de las organizaciones protestantes, debido sobre todo a su radical interpretación de la Biblia y a su rechazo frontal de las demás agrupaciones religiosas.¹⁹

18 No es nueva la discusión sobre si puede considerarse o no La Luz del Mundo una iglesia de corte pentecostal. Los motivos de debate son básicamente teológicos y organizativos, debido a su sobriedad institucional y al fuerte sentido jerárquico y carismático en que se sustenta. Esto hace que, a veces, se la separe de los pentecostalismos «típicos». Durante el trabajo de campo realizado en esta iglesia, sus miembros no se reconocieron como pentecostales, sino simplemente como cristianos (o mejor dicho, como los «auténticos cristianos»). De cualquier modo, Paula Biglieri acierta al decir que: «Si bien esta Iglesia adquiere algunos rasgos que la apartan del común de los pentecostalismos, como el fortalecimiento de una autoridad vertical que se conjuga con una estructura jerárquica institucional altamente definida y organizada, que (entre otras cuestiones) media y administra el acceso al don del Espíritu Santo entre sus fieles, guía la interpretación de la Biblia y normativiza a sus feligreses a través de la doctrina, La Luz del Mundo no deja de ser pentecostal. Esta Iglesia posee las siguientes características netamente pentecostales: enfatiza el proceso de renovación que experimentan sus feligreses al convertirse a la Iglesia; requiere que la conversión sea producto de la decisión consciente e individual de la persona; argumenta su existencia en la Biblia y remarca la importancia de leerla y conocerla; subraya la importancia de la acción misionera para sumar adeptos a través de una prédica y el convencimiento basado en una fundamentación bíblica; liga la creencia religiosa a todos los aspectos de la vida cotidiana y alienta a sus fieles a llevar adelante sacramentalmente la práctica de los actos diarios de sus vidas; ofrece una red de apoyo social para sus miembros basada en las obligaciones cristianas que adquieren de ayudarse mutuamente; al mismo tiempo que esa red refuerza el estilo de vida religioso elegido; a pesar de que la salvación puede ser lograda estrictamente de manera individual, su identidad religiosa se conserva por la imbricación que cada sujeto realiza con la comunidad; manifiestan disfrutar de un contacto directo con Dios (glosolalia), lo que le otorga a cada miembro la capacidad de predicación; enfatizan la importancia del bautismo; creen en la capacidad de algunos creyentes para alcanzar el don de la sanación; finalmente, ofrecen a los pobres y marginales una vía para cambiar su autopercepción y adquirir un *status* y dignidad social al poder participar en las actividades de la comunidad, que en muchos casos, también implica una cierta movilidad social y participación política» (1998: 99-100).

19 Los Testigos de Jehová, como los Mormones y los Adventistas del Séptimo Día, no formarían parte de la gran comunidad evangélica o protestante, que incluye principalmente las iglesias históricas y pentecostales. A pesar de su común origen cristiano, dichas confesiones coincidirían, a la vez, en su alejamiento de la teología protestante a diferentes niveles y en su particular interpretación o deslinde de ciertas creencias cristianas troncales. Su situación «en el margen» del universo cristiano derivaría, pues, de estos rasgos diferenciales y singulares; de ahí, en parte, el

Una clasificación más matizada la establece Manuela Cantón, quien distingue entre el protestantismo histórico, el protestantismo fundamentalista (ambos iniciaron su trabajo misionero entre finales del siglo XIX y principios del XX), el pentecostalismo y el neopentecostalismo carismático; de estos dos últimos, el primero se activó hacia mediados del siglo XX y el segundo en torno a la década de 1970, a partir de iglesias tanto pentecostales como históricas. Asimismo, Cantón sitúa el crecimiento del protestantismo en los ámbitos controlados por el catolicismo a comienzos del siglo XX, momento en que llegan desde Estados Unidos las denominaciones históricas y también las confesiones pentecostales disidentes, que se multiplican como pequeñas iglesias nacionales independientes.

Hay quien piensa, por otro lado, que la presencia de los movimientos religiosos protestantes o evangélicos en México solamente se puede explicar a partir del análisis histórico de las fragmentaciones y escisiones, los antagonismos y las alianzas entre la Iglesia católica y el Estado mexicano (DE LA TORRE, 1995). Son tales procesos los que, desde este prisma, propiciaron el surgimiento de nuevos grupos religiosos en el escenario nacional. Las contradicciones y enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia católica a lo largo de la historia de México habrían posibilitado la emergencia de otras corrientes y denominaciones religiosas. De acuerdo con esta interpretación, además, algunos de estos grupos —es inevitable que la autora tenga en mente La Luz del Mundo, su objeto específico de estudio— luchan por presentarse como herederos de los valores, la cultura y la historia nacional defendida por el Estado mexicano con el objeto de legitimarse socialmente. Dichos movimientos religiosos tratarían de reapropiarse el discurso de la historia nacional, difundido por el Estado, para construir a partir de él su propio sentido de identidad nacional.

La llegada de los primeros protestantes a México coincide, en suma, con el establecimiento de un Estado laico, cuya pretensión era garantizar el respeto y la protección de las minorías religiosas y la libertad de conciencia. Se instalan entonces en el país las denominaciones históricas. Con las iglesias congregacional, presbiteriana, metodista y episcopal hacen su llegada los primeros misioneros protestantes. Entre 1884 y 1903 se habían establecido ya nueve de estas iglesias, que siguen desarrollándose y ganando feligresía con el paso de los años.

Sin embargo, progresivamente, los protestantismos históricos fueron perdiendo presencia en el escenario nacional. La causa principal, como explica De la Torre, fue que el proyecto liberal no consiguió resolver los problemas socioeconómicos del país en su afán de modernización, lo cual repercutió en el propio asentamiento y crecimiento

aluvión de denominaciones que trata de ajustar conceptualmente su perfil religioso (paracristianos, paraprottestantes, protestantes marginales, sectas no protestantes... o quizás el más apropiado: milenaristas). En este sentido, por ejemplo, las dos primeras organizaciones religiosas mencionadas han producido textos distintos de la Biblia, sin olvidar tampoco su insistencia específica en determinados aspectos reguladores de la conducta de los fieles (tabú de la sangre, prescripciones alimentarias, prohibición del consumo de intoxicantes o estimulantes...) o de tipo organizativo (entrega del diezmo, evangelización puerta a puerta o en la calle, etc.).

de las iglesias protestantes. La Iglesia católica, por su parte, mantuvo su hegemonía religiosa gracias a su opción de cristianizar el orden democrático y a sus pactos implícitos con las corrientes liberales para mantener en equilibrio las fuerzas del Estado y la Iglesia. Además, durante la primera mitad del siglo xx, se impulsó en México un catolicismo social a través de la revitalización de la Acción Católica Mexicana (ACM).

Otro elemento importante para comprender el declive de las denominaciones históricas es el éxito creciente de los protestantismos pentecostales. El protestantismo histórico fue desplazado paulatinamente por la explosión de ese protestantismo popular y autóctono llamado «pentecostalismo». Entre ambos suelen apuntarse algunas diferencias básicas: el primero se relaciona con la cultura escrita y con el modelo educativo e intelectual norteamericano, y es de orientación formalista, institucionalizada y burocratizada; el segundo, en cambio, es de cultura tradicional y oral, de corte carismático-emocionalista y desinstitucionalizado.

Los orígenes del pentecostalismo en México cabe buscarlos en braceros y trabajadores conversos regresados de Estados Unidos desde la primera década del siglo xx. Nació en las congregaciones protestantes de los grupos minoritarios de Estados Unidos, especialmente de negros y mexicanos pobres. Estos últimos habían abandonado el país durante la Revolución (1910-1920) y empezaron a predicar a su manera el Nuevo Testamento (FORTUNY, 1994). Entró por la frontera norte del país en los primeros años de su fundación. El primer templo lo inauguró una mujer en 1914, en el estado de Chihuahua (GARMA, 1993). Las primeras congregaciones reconocidas son las Asambleas de Dios, las Iglesias de Dios, la Iglesia La Luz de Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, todas ellas caracterizadas por su naturaleza carismática, basada en la curación por imposición de manos y en la glosolalia.

Estudiar el fenómeno pentecostal en México, con su toda diversidad y complejidad interna, requiere, en primer lugar, referirse a los procesos de cambio religioso vividos por América Latina en las últimas décadas. A partir de las profundas transformaciones rurales y urbanas, con sus repercusiones en el vasto campo religioso-simbólico, dichos procesos han supuesto el auge y la expansión crecientes de los diferentes protestantismos, entre ellos, de forma especialmente significativa, los pentecostales.

Uno de los más prestigiosos especialistas sobre el protestantismo latinoamericano, Jean-Pierre Bastian, en su trabajo *La mutación religiosa de América Latina* (1997), distingue tres fases en el desarrollo de los movimientos religiosos pentecostales:

1. En la primera etapa, que se extiende entre 1910 y 1940, surgen pequeñas iglesias pentecostales históricas, como la metodista y la presbiteriana, y movimientos independientes. A diferencia de las sociedades pentecostales históricas presentes en América Latina desde 1860, producto de la importación de un movimiento misionero organizado, Bastian nos dice que estas nuevas comunidades se caracterizan por su autonomía, arraigo local y religiosidad popular de tipo extático; además, su carácter

endógeno y dinámico pronto dejará en segundo plano a las iniciativas extranjeras. En México, el arranque definitivo de los movimientos pentecostales tiene lugar en los años veinte y treinta, con la actividad de misioneros fundamentalistas norteamericanos. Ahí está el origen de las iglesias pentecostales actuales más importantes, que desde la mitad del siglo xx crecen en el campo y sobre todo en la ciudad.

2. A partir de la década de 1950 comienza una segunda etapa, en la que se multiplican las iglesias pentecostales autóctonas fundadas por latinoamericanos y con una firme identidad nacional. Su crecimiento se produce especialmente en las fronteras norte y sur del país, en las áreas suburbanas y en las zonas más alejadas de los centros urbanos. La masiva migración rural hizo que los grupos pentecostales crecieran de forma considerable en los suburbios de las grandes urbes, que tienden a convertirse en «ciudades de campesinos» (ROBERTS, 1980); no obstante, los constantes desplazamientos de población entre el campo y la ciudad favorecieron igualmente la expansión de estos grupos en las zonas rurales.

3. Durante las décadas de 1980 y 1990 tiene lugar una fuerte expansión de los movimientos religiosos protestantes y pentecostales. Siguiendo a Bastian, el pentecostalismo se desarrolla con carácter casi exclusivamente nacional y económicamente autosostenido, y pasa a representar, entre los diferentes tipos de protestantismo mexicano, no solo el sector mayoritario, sino también el más popular y apocalíptico en su discurso. En 1980, las iglesias pentecostales representaban el 70% de los cuatro millones de fieles pertenecientes a las iglesias protestantes de México, equivalentes al 6% de la población nacional. Desde la década de 1970 surge simultáneamente el llamado «neopentecostalismo», a partir de iglesias tanto pentecostales como históricas dentro de la tradición protestante. Las congregaciones neopentecostales orientan su pastoral hacia las clases medias-altas y ponen énfasis en una evangelización ampliada a través de los medios de comunicación de masas, de manera que adquieren un carácter cada vez más transnacional.

Estos procesos de transnacionalización religiosa se fundamentan en la característica vocación misionera y evangelizadora de muchos movimientos religiosos contemporáneos, al tiempo que ponen de manifiesto su potencial de difusión más allá de las propias fronteras de origen (muchas veces espoleada por la misma diáspora migratoria o por las tecnologías de la sociedad de la información):

Las dinámicas de transformación urbana incluyen, además, otros nuevos movimientos religiosos de tipo transnacional que parecen tener mejor acogida entre los sectores medios, como los Mormones, las Misiones de Fe o Dianética, entre otros. Por otra parte, no hay que olvidar el auge creciente de los grupos orientalistas o, dentro de la extensa red *new age*, de los movimientos del «potencial humano» (asociados al llamado «psicomercado», al vegetarianismo, al yoga y al esoterismo) o de recomposición de las creencias precolombinas (como las masivas exaltaciones prehispanicas con

elaboradas ceremonias sincréticas, canto y danza, que se llevan a cabo en la Pirámide del Sol de Tetihuacán en marzo, durante el equinoccio de primavera).²⁰

En México, la expansión de las minorías religiosas (cristianas y de otras tradiciones) y, en particular, las nuevas conversiones evangélicas han despertado la preocupación de la Iglesia católica, afectada por la consiguiente pérdida de creyentes. Sin embargo, su respuesta no se ha limitado a potenciar las emociones religiosas y la asistencia social para emitir una «oferta paralela». Por el contrario, ha recurrido más bien, como es habitual, al descrédito sistemático y la estigmatización de los grupos minoritarios, que pasan a ser llamados «sectas», en sentido peyorativo, o a ser calificados de antinacionalistas y extranjerizantes. No tardan en surgir entonces las respuestas defensivas y críticas de las minorías hacia sus adversarios. Los Testigos de Jehová, por ejemplo, son un claro ejemplo de esta reacción.²¹ En este marco de pluralismo religioso, casi siempre exento de actitudes verdaderamente ecuménicas, Garma concluye:²²

El estereotipo de un México totalmente católico había ocultado la realidad de una diversidad creciente en el ámbito religioso. Propuestas que harían legal la discriminación de grupos religiosos, volviendo a la criticada y superflua distinción entre iglesias «legítimas» y disidencias designadas como «sectarias», no resuelven la adaptación a la tolerancia de la diversidad; por el contrario, la obstaculizan (GARMA, 1995: 616-617).

El actual panorama religioso latinoamericano pone de relieve, pues, el paso de una economía religiosa de monopolio (detentado por la Iglesia católica) a otra de competencia, en la que, junto al catolicismo, aparecen distintos movimientos religiosos en constante crecimiento y expansión. De hecho, en países como Guatemala y Chile, y en ciertas regiones, como Chiapas, en México, hasta un cuarto o más de la población

- 20 Sobre el llamado movimiento de la mexicanidad, véase, por ejemplo, De la Peña (1998). Casos significativos y en crecimiento son el de los Concheros y el de los Reginos. El primero es una clara muestra de sincretismo cultural y religioso, donde se combinan las vestimentas, los instrumentos y los objetos ceremoniales prehispánicos con un catolicismo popular distanciado de los dogmas de la Iglesia oficial. Los Concheros se organizan en «cofradías» y en torno a una estructura muy jerarquizada, con deberes rituales concretos de cada rango; sus integrantes, muchos de ellos mestizos, proceden tanto de las clases más pobres como de las clases medias-altas urbanas. Los Reginos, por su parte, se basan en la profecía «La mujer dormida debe dar a Luz», en referencia a Regina Teuscher, una estudiante mexicana (de ascendencia alemana) de la UNAM muerta el 2 de octubre de 1968 durante una revuelta en la plaza de Tlatelolco. El ideólogo y líder de este movimiento, Arturo Velasco Piña, la convertirá en un personaje mítico y divinizado (Ayocuan), haciendo coincidir su nacimiento con el inicio de la Era de Acuario (1948). La profecía en cuestión dice que México está llamado a convertirse en uno de los lugares más importantes en el despertar de la nueva cultura sagrada. En su discurso destaca el sincretismo y el eclecticismo propios del *new age*, y reúne, principalmente, las tradiciones religiosas de México y el Tíbet.
- 21 El estudio de Carlos Garma en Iztapalapa (1992) se refiere a esta respuesta y, concretamente, a la ideología estereotipada del catolicismo dominante, que, según él, contribuye a la intolerancia respecto a cualquier elemento percibido como extraño y se construye por referencia a su competidor más feroz, los Testigos de Jehová.
- 22 En otro lugar (GARMA, 1998d), este mismo autor describe de forma breve las relaciones y percepciones mutuas entre católicos y protestantes, así como las posibilidades de la construcción de alternativas a la creación de estereotipos desde uno y otro lado mediante el fomento de la tolerancia y el ecumenismo.

se sitúa fuera del orbe católico tradicional u oficial. En definitiva, «se ha pasado de una situación donde la Iglesia católica romana lograba imponerse a los movimientos religiosos que surgían y a los catolicismos sin sacerdotes que siempre proliferaron, a una nueva, donde predomina la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un nuevo universo religioso independiente, en crecimiento exponencial» (BASTIAN, 1997a: 13).

Todo indica, no obstante, que los grados de tolerancia o intolerancia religiosa en México varían considerablemente según las zonas o los contextos socioculturales de los que estemos hablando. Aun así, es evidente que la aparición de minorías religiosas conceptualizadas como «disidentes» o «sectarias» (como acostumbra a suceder en estos casos, por oposición a la mayoría católica legitimada) suele ir acompañada de polémicas y conflictos de distinta índole, siempre en conexión con situaciones de competencia simbólico-religiosa.

Una de estas situaciones conflictivas es la que presenta, por ejemplo, Enrique Marroquín (1995) en Oaxaca. Su análisis concluye que la prosperidad y el avance de los grupos religiosos minoritarios se logran solamente a costa del catolicismo popular, en una especie de juego de «suma nula» en la que un jugador gana si el otro pierde. Estas estrategias de «ir ganando terreno al contrario hasta reemplazarlo» atañen de forma especial a la competencia directa entre el catolicismo popular propiamente dicho y el pentecostalismo.²³

Por supuesto, estas dinámicas de pluralidad y competencia simbólica siguen formando parte de los procesos más globales de cambio social y religioso. La transformación de lo religioso supone que la novedad presenta un desafío; a partir de ahí, las relaciones interconfesionales empiezan a modularse de otra manera. En un contexto como este, Jean-Pierre Bastian señala cuatro motivos principales para explicar el éxito de los movimientos pentecostalistas en los entornos urbanos de América Latina:

1. La posibilidad de reestructuración que ofrecen a sectores marginales. Aunque no sean movimientos que erradiquen la pobreza, los vínculos comunitarios que fomentan protegerían de la anomia y de la pérdida de identificación. Además, las redes de solidaridad social mejorarían las condiciones de vida de los sujetos conversos.

2. La oportunidad única que dan a sectores subalternos de la población para acceder a un liderazgo que se les niega en la sociedad civil. Así, por ejemplo, personas sin instrucción o con escaso nivel de instrucción pueden llegar a predicar, siendo esta una de las formas en que el pobre puede convertirse en actor social. Por otra parte, a diferencia de la teología de la liberación, con su «opción preferencial por los pobres» para lograr su emancipación, los nuevos movimientos pentecostales convierten al pobre en sujeto corporativo, y negocian en el sistema político su «liberación» de la miseria.

²³ Véase también el artículo de este mismo autor «Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?», en Giménez (1996).

3. Su capacidad de activar estrategias de defensa comunitaria capaces de asegurar la supervivencia en un contexto de desorganización producida por la crisis económica.

4. El hecho de que favorezcan el incremento de actores políticos en el marco de una cultura política de mediación. El líder religioso actuaría como mediador en los ámbitos social y político, participando en lazos de reciprocidad y redistribución. A partir de ahí, el mundo de los pobres sería capaz de producir partidos y movimientos comunitarios organizados mediante redes.

Se destaca, en definitiva, que el pentecostalismo favorece la reestructuración, reorganización y participación principalmente de la población pobre y subalterna. De acuerdo con Bastian, su crecimiento se explica, fundamentalmente, en términos de pérdida de los valores y de la identidad; es decir, por la anomia de las masas rurales emigradas, antes que por su relación con los movimientos religiosos pentecostales norteamericanos (BASTIAN, 1994). Según la interpretación particular de dicho autor, en los entornos urbanos el pastor pentecostal encarnaba la perdida figura del patrón tradicional —sin embargo, matiza que el pentecostalismo se produce menos sobre el modelo de la hacienda (pastor-patrón) que sobre el modelo del cacique rural mexicano:²⁴

Por la adopción de prácticas pentecostales efervescentes, los marginados de las sociedades latinoamericanas crearon una especie de contrasociedad donde se reorganizaban las relaciones de solidaridad y se reencontraba la fuerza para vivir en un contexto nuevo, el suyo. Reconstruían su sociedad tomando por modelo a la hacienda, es decir, a la sociedad rural original. En el dirigente religioso encontraban, a su vez, un jefe natural y un protector (un patrono) que aseguraba la reproducción del grupo social marginado dirigiéndolo a la integración corporativa. De esta forma, centenares de pastores-patronos facilitaron a los marginados contar con eventuales canales de integración en el seno de sociedades donde estaban condenados a la miseria y al sufrimiento (BASTIAN, 1994: 247).

Sobre esta base, se sugiere que los protestantismos y pentecostalismos dominantes en la actualidad, a diferencia de los protestantismos liberales de finales de la década de 1950, no parecen aportar un proyecto moderno de reforma religiosa, política y social. Bastian piensa que han abandonado su propósito inicial de reforma religiosa, intelectual y moral, y que se han convertido en una cultura religiosa básicamente sub-

24 A la luz de esta interpretación, las raíces populares y rurales del pentecostalismo han generado un modelo corporativista procedente de las costumbres caciquiles rurales heredadas por el modelo organizativo de la hacienda. Esta forma de organización permite que las iglesias se conviertan, potencialmente o en la práctica, en clientelas políticas que negocian favores con el Estado o partido a cambio de apoyo electoral (DE LA TORRE, 1995).

alterna y milenarista, cuyo modelo de conducta política y social procede de modelos autoritarios de poder y de mecanismos de dominación corporativa.

Este autor introduce, por otra parte, el modelo de la anomia, con claros precedentes sociológicos en el estudio del pentecostalismo. Los trabajos pioneros de Emilio Willems (1955, 1967) y Frederick Turner (1970) se basaron en la constatación de que hay una relación funcional entre el cambio sociocultural y el auge pentecostal en América Latina. Para ambos, la migración a la ciudad es la principal razón de dicho crecimiento, y las condiciones de anomia que el proceso implica son el principal factor explicativo del éxito pentecostal. Un autor que toma un cauce distinto dentro de este mismo modelo es Lalive d'Épinay, quien en su trabajo *El refugio de las masas* ve en el pentecostalismo una respuesta esencialmente de tipo reaccionario-autoritario y generadora de inconformismo político (CANTÓN, 1997).

En cualquier caso, a pesar de las divergencias, los procesos de resistencia y protesta destacados por estos autores marcan ya una directriz que contradice supuestas actitudes acomodaticias o pasivas de las organizaciones protestantes; o bien una simple entrega de estas a la manipulación externa.

Así, por ejemplo, Willems analiza la relación entre religión y cambio social, y considera el protestantismo en general como una ética de transición y fuente de movilidad desde la tradición a la modernización. Defiende asimismo el carácter esencialmente igualitario de la sociedad pentecostal, si bien concluye que el protestantismo representa una propuesta simbólica contra la estructura social y un movimiento de protesta (a partir de pautas ideológico-teológicas específicas) que se opone frontalmente al monopolio de la Iglesia católica y la clase dirigente. Inconformismo, protesta y movilidad social son palabras clave de sus argumentos. En este sentido, se refiere a la «inversión ideológica» que llevan a cabo los pentecostalistas, según la cual los dones del Espíritu Santo (curación, profecía, glosolalia) convierten a los pobres, anómicos y subestimados, en individuos capaces de alcanzar el prestigio y rechazar un mundo que a su vez les excluye. Además de funcionar como respuesta a la anomia, el crecimiento pentecostal puede contribuir, según él, al proceso de modernización, a la democracia y al liberalismo.

Volveremos sobre estos autores en lo sucesivo. Baste decir por ahora que estos precedentes interpretativos han tenido eco en estudios más recientes sobre el pentecostalismo latinoamericano. En su prolongación, los temas principales de articulación empírica son la pobreza, el desarraigo, la anomia y la crisis personal, «solventada» gracias a la nueva identificación y al nuevo compromiso —activo y participativo— dentro del sistema pentecostal.

Las situaciones anómicas también son mencionadas por Juliana Ströbele-Gregor (1989). En su estudio realizado sobre una comunidad protestante ubicada en un barrio popular de La Paz, la autora destaca, entre otras cuestiones, la situación de anomia inherente a las condiciones de cambio, la satisfacción de necesidades de tipo emo-

cional, social y psicosocial que van unidas al ingreso en una congregación evangélica, así como la posibilidad del desarrollo de una identidad y de acceso al conocimiento social frente al anonimato.

Daniel Levine (1993), por su parte, propone un modelo explicativo de «crisis-consuelo», basado en la religión como una respuesta de escapismo a los problemas que supone el desarrollo capitalista y al desarraigo de la sociedad tradicional (cf. GARLAND-BURNET Y STOLL, 1993). Este es el modelo que siguen muchos investigadores norteamericanos y de la Europa protestante. La moral y las normas evangélicas servirían como «tabla de salvación» para muchas personas anómicas, subestimadas y perjudicadas por los rápidos procesos de cambio social y los conflictos derivados de este; de ahí que exista una relación funcional entre el cambio sociocultural y el crecimiento pentecostal en Latinoamérica.

Durante los últimos veinticinco o treinta años, el trabajo evangelizador del pentecostalismo se ha dirigido de forma especial a los grupos más desfavorecidos y marginales. Su éxito en estos contextos se debe, muy probablemente, entre otras razones, a su énfasis milenario, su poca institucionalización y su riguroso programa ético (CANTÓN, 1995b). Además, la presencia del clero católico en las zonas rurales y alejadas donde predominan las condiciones de pobreza ha sido más bien débil, lo que ha facilitado la llegada y la acción pastoral de numerosas iglesias cristianas. Estas zonas se han caracterizado por la relativa autonomía de sus prácticas religiosas desde la época colonial; por otra parte, han estado en interacción con el medio urbano, donde las estrategias de supervivencia de los pobres incluyen el posible retorno a la comunidad rural de origen.

Especialmente en referencia a tales comunidades indígenas y rurales, el auge pentecostal puede leerse también desde la óptica de las configuraciones sincréticas y las reelaboraciones simbólicas. Existe, en este sentido, un protestantismo indígena de tipo sincrético que, sin abandonar los elementos de la cultura tradicional, pone en marcha una reinterpretación de los mismos acorde con las nuevas formas de comportamiento social que impone la nueva religión (CANTÓN, 1997b).

En el mismo ámbito ideológico y cultural de los procesos de reinterpretación selectiva y de las variaciones de conducta que estos imprimen, Hoekstra sugiere que los sincretismos pentecostales rurales no pueden considerarse «revolucionarios», ya que básicamente representan una continuación de las estructuras socioculturales tradicionales. Al mismo tiempo, sin embargo, reconoce que su función en esas zonas rurales hace que tampoco se les pueda denominar sin más reservas «conservadores» (cf. BOUDEWIJNSE, DROOGERS Y KAMSTEEG, 1991).

En relación con este papel tradicionalista, pero a la vez innovador, que representan los pentecostalismos aún caben otras interpretaciones. Para Jean-Pierre Bastian (1994), por ejemplo, la clave del éxito pentecostal en el medio rural reside en un sincretismo religioso que fortalece (conservadoramente) el imaginario y las formas tradiciona-

les de dominación. Para él, la misión pentecostal es, en suma, una labor religiosa «de parche», que no obstante opera (renovadoramente) eliminando los elementos disfuncionales y adoptando factores exógenos que fortalecen la identidad colectiva y la cohesión social y recomponen un imaginario religioso y político corporativo. Este sincretismo, al reforzar la autonomía cultural de las comunidades indígenas, desempeñaría una función social y política que, a su vez, fomentaría el auge pentecostal en el campo:²⁵

En el medio rural, ya en el marco de las luchas intraindígenas, en el de las tensiones entre indígenas y mestizos, o en el de los conflictos entre sectores mestizos, la adopción de prácticas religiosas pentecostales y/o de prácticas «protestantes» se lleva a cabo de manera que refuerza la autonomía del grupo social que interviene en ello. Esta apropiación de prácticas religiosas exógenas se realiza selectivamente, y se orienta a la conservación de factores tradicionales de cohesión social. Se trata, por consiguiente, no tanto de protestantismos como de catolicismos de sustitución (BASTIAN, 1994: 257).

En América Latina, la fragmentación acelerada del dominio religioso, relacionada con la descaracterización y la descomunalización del mundo rural y las tensiones sociales subsiguientes, se realiza, según Bastian, en continuidad con la religión popular del llamado «catolicismo sin sacerdote».

Desde este punto de vista, lo que acontece es una recomposición o un renacimiento de la religión popular, en forma de resistencia y adaptación de los sectores sociales dominados a la modernidad, aunque con consecuencias sociales nefastas para una parte importante de la población. Ese renovado catolicismo popular permitiría el acceso al liderazgo independiente o comunitario por parte de personas inmersas en ese contexto de disloca-

25 Una monografía interesante en este sentido es la de Garma (1987), donde el autor se ocupa de la inserción y las funciones sociales del protestantismo en la comunidad de Ixtepec (Puebla). El estudio se articula en torno a tres cuestiones básicas: la relación entre el protestantismo y la base económica de Ixtepec, el efecto del protestantismo sobre las estructuras políticas dentro y fuera de la comunidad, y la relación entre el catolicismo popular y el protestantismo. La primera cuestión se resuelve con la conclusión de que los protestantes se han integrado en estratos sociales preexistentes (pequeños propietarios agrícolas, comerciantes) y anteriores al desarrollo del protestantismo en la región. La segunda cuestión queda resuelta haciendo referencia al fuerte impacto del protestantismo sobre las relaciones políticas de Ixtepec, debido a que cada templo protestante se desarrolla como un grupo político independiente formado por sus miembros y dirigentes; esta autonomía habría debilitado considerablemente los patrones tradicionales de liderazgo en la comunidad, ya que permite a los miembros interrelacionarse con sectores externos a través de sus pastores prescindiendo de otro tipo de intermediarios. Asimismo, el protestantismo proporciona un nuevo camino para el reconocimiento social masculino, al crear nuevos roles de prestigio para sus integrantes que les permiten una mayor expresión política. Por último, el tercer problema se resuelve con la conclusión de que el protestantismo difiere en gran medida del catolicismo popular en lo que respecta a la conceptualización de la relación entre sociedad y naturaleza. Para el primero, existe una única deidad controladora ausente del mundo material y que solo se comunica con los creyentes a través de los intermediarios especialistas, es decir, los pastores o dirigentes de los templos. Para el segundo, en cambio, los elementos naturales son controlados por una multiplicidad de seres sagrados, con los que los hombres deben relacionarse en un plano de reciprocidad y con el fin de obtener de ellos beneficios a través de las reverencias y ofrendas en su nombre.

ción social;²⁶ sin embargo, en este ámbito se refleja la escasa continuidad entre los protestantismos históricos de las denominaciones principales (presbiterianos, metodistas, baptistas, luteranos)²⁷ y los movimientos religiosos pentecostales.

Otro elemento clave relacionado con el éxito del movimiento religioso pentecostal en general parece ser el llamado «proceso de diferenciación celular». Dicho proceso permitiría que los creyentes dejaran de ser estáticos «objetos de evangelización» para convertirse en dinámicos «sujetos de evangelización» e «intérpretes individuales y libres de la Palabra bíblica». Sin especiales distinciones, todos los miembros de las iglesias pentecostales «son agentes intelectuales y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominante, a pesar de que el pastor es la autoridad religiosa reconocida» (CANTÓN, 1995b: 9-10). No es extraño, en consecuencia, que un miembro particular pueda fundar y liderar una nueva congregación tras desertar de la antigua, contribuyendo así a la diversificación y ampliación del radio de acción del movimiento.

Así pues, si algo sugieren estos análisis es que el pentecostalismo es un sistema especialmente dinámico, creativo y adaptativo. Tampoco es un movimiento religioso necesariamente homogéneo o compacto, ni en el campo ni en la ciudad. Por el contrario, alberga en su interior numerosas agrupaciones independientes entre sí (GARMA, 1993) y pone de manifiesto, además, ciertos matices diferenciales entre congregaciones, según sus criterios o énfasis doctrinales particulares. No menos importante es tener en cuenta las semejanzas y diferencias que presentan las diversas iglesias pentecostales en los ámbitos rural y urbano.²⁸

La comparación entre el medio urbano y el medio rural apunta otras cuestiones relevantes que hay que considerar. Así, si bien en las zonas urbanas son los grupos pentecostales los que tienden al modelo organizativo más jerarquizado y formal de las denominaciones históricas, en las zonas rurales e indígenas, las iglesias históricas han tenido que «pentecostalizarse» para seguir creciendo: los pastores carismáticos que las dirigen adquieren una importancia creciente y en los cultos se adoptan pautas de curación por la fe y creencias en milagros y sanaciones.²⁹

Sin embargo, esto no sucede solo dentro del subcampo religioso protestante: el mismo proceso de pentecostalización se puede hacer extensible a la Iglesia católica

26 En su opinión, los nuevos movimientos religiosos permiten multiplicar un liderazgo independiente. En ellos, el profeta innovador adquiere un poder igual al del sacerdote, «lo que le convierte en intermediario religioso capaz de elaborar una relación de reciprocidad y de redistribución del exceso de creencias manifestadas en la irrupción carismática». En concreto, «los pentecostalismos ofrecen la posibilidad de multiplicar las jerarquías religiosas en torno a individuos dotados de carisma, arraigados en los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas» (1997: 210, 147).

27 Otras confesiones protestantes históricas serían los episcopalianos y los calvinistas.

28 Un buen ejemplo de ello es el trabajo comparativo realizado por Carlos Garma (1992) entre la delegación Iztapalapa de México Distrito Federal y la población rural de Ixtepec, en la Sierra Norte de Puebla.

29 Estos aspectos también son señalados por Sanchiz (1995) para el caso de Guatemala.

romana y a buena parte del campo religioso latinoamericano. En este sentido, en los últimos años, se ha estimulado el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo para hacer frente, sobre todo, al pentecostalismo. De hecho, los límites entre este movimiento católico y los grupos pentecostales son muy débiles, ya que sus formas organizativas y sus métodos son extremadamente similares.³⁰ No obstante, las prácticas carismáticas han supuesto muchas veces un «sectarismo» problemático en el interior de la Iglesia católica, por implicar una división de orientaciones y movimientos pastorales que tienden a confundir a los creyentes (DE LA TORRE, 1995).

Como en el caso pentecostal, el crecimiento del Movimiento de la Renovación Carismática entre los sectores pobres y marginales es muy importante. Costa Rica, Nicaragua y Guatemala son los países donde ha experimentado mayor expansión. Su poco interés por los asuntos sociales y el activismo político hacen que se considere a los renovados carismáticos una especie de polo opuesto a los seguidores de la teología de la liberación. Por otra parte, su ritual emocionalista y sus prácticas religiosas comprometidas los convierten en el mejor exponente católico para el reclutamiento de nuevos fieles atraídos por una experiencia religiosa de transformación personal.

En cualquier caso, un aspecto central a la hora de valorar el éxito y la eficacia de los pentecostalismos es su gran capacidad adaptativa y versatilidad operativa. Ambos rasgos les permiten disponer sus estrategias organizativas y planes de acción según los contextos, las coyunturas —sociales, políticas y económicas— y sus intereses pragmáticos de implantación, supervivencia y reproducción en cada momento, estableciendo formas de reclutamiento y mantenimiento del compromiso adecuadas a esos intereses.

Uno de los debates que se puede derivar de lo expuesto sobre estas líneas es el que se cuestiona el grado y los niveles de implicación sociopolítica que los pentecostales y neopentecostales expresan según los contextos estatales, regionales y locales... de

30 El Movimiento de la Renovación Carismática surge en Estados Unidos en 1966 como estrategia para afrontar el crecimiento de los grupos pentecostales. Llega por primera vez a México en 1971 y se propaga inicialmente entre la clase media-alta y alta. Hasta los años ochenta tiene lugar un desarrollo del movimiento por todo el país. Retoma muchas formas características del movimiento pentecostal: énfasis místico en la recepción de los dones del Espíritu Santo (glosolalia, sanación y profecías o revelaciones); promover el liderazgo carismático; el éxtasis en las formas de orar y en los rituales emocionales; propiciar procesos de conversión que exigen la transformación de los patrones de conducta y las maneras de interpretar el mundo; predicar un mensaje de salvación eterna; activar estrategias de evangelización cimentadas en el testimonio personal de renovación y en el fundamentalismo bíblico; desarrollar las formas de participación de los laicos en las obras pastorales; fomentar la atención personalizada de los fieles; ausencia de cuestionamiento social, etc. Para más detalles sobre la Renovación Carismática, resulta muy pertinente consultar Díez de la Serna (1985), que describe este movimiento y sus antecedentes históricos, lo sitúa en el contexto de sus relaciones con la Iglesia católica y la sociedad mexicana y, posteriormente, analiza el sentido vinculador de las adscripciones individuales al mismo, así como, de forma central, los procesos y significados de la socialización que pone en marcha, considerando sus elementos de socialización secundaria, resocialización y alternación. Otro trabajo más específico, pero no por ello menos interesante, es el de Juárez (1996), quien analiza la conformación de una comunidad entre los migrantes michoacanos que van en busca de trabajo a Estados Unidos en el momento de ingresar en este movimiento católico, así como los mecanismos de ayuda que se dan entre los miembros del grupo.

implantación. La situación parece muy variable y acorde con la mencionada capacidad adaptativa y versatilidad de las diferentes iglesias. Con todo, diversos estudios subrayan la creciente importancia política de los protestantismos en Latinoamérica y, por supuesto, cómo esta parece influir en su creciente asentamiento social. Por otro lado, aunque a menudo se hable de la apatía o la inhibición de los evangélicos en el terreno público, el análisis de la constatada relación de los protestantismos y pentecostalismos con las instancias de poder es fundamental, sobre todo si se quiere comprender la función tradicional de los nuevos fenómenos religiosos en América Latina y la mutación que ello implica para los propios protestantismos.³¹

Desde una mirada de conjunto, todo parece indicar que la habitual actitud inicial de los pentecostales de autoexcluirse de cualquier implicación en el campo político, acorde con su precaria condición incipiente y su natural tendencia aislacionista, fue cambiando progresivamente. Así, a medida que crecían las iglesias pentecostales, el voto de los fieles se fue convirtiendo en un medio cada vez más eficaz para negociar con regímenes políticos donde predominaban el corporativismo y el clientelismo. De este modo, su importancia política parece ir creciendo en Latinoamérica, en tanto que, entre otras cosas, permite crear movimientos sociales que sirven de clientelas privilegiadas para dirigentes y regímenes políticos neocorporativistas.

Una distinción importante en este sentido vuelve a ser el diferente papel desempeñado por los grupos protestantes según si desarrollan su actividad en las zonas urbanas o en las rurales, y, en general, según los contextos donde implantan sus iglesias y tratan de difundir su mensaje. El trabajo de Carlos Garma (1987) en la Sierra Norte de Puebla destaca, por ejemplo, el impacto del protestantismo sobre las relaciones políticas locales. En esa región, los templos protestantes han pasado a constituir grupos políticos autónomos y a incrementar su participación política, especialmente en aquellas comunidades donde se daban movilizaciones populares importantes, así como la creación de nuevos roles de prestigio y liderazgo. Con anterioridad, Garma (1984) ya había mencionado cómo la disidencia religiosa, en el caso protestante, era un medio para expresar la disconformidad política y podía ofrecer elementos de resistencia.

Por su parte, los artículos de John Burdick sobre El Salvador y de Kenneth M. Coleman y otros³² sobre las actitudes políticas y sociales de los movimientos pentecos-

31 Esta relación aparece de forma manifiesta, por ejemplo, en Guatemala y Nicaragua, los dos países donde la presencia de población no católica es más fuerte. En ambos casos, además, los dirigentes protestantes han adquirido gran relevancia política y visibilidad social, con independencia de las opciones políticas adoptadas por las élites en el poder. David Martin (1990) también examina el espectacular crecimiento evangélico en América Latina, sus razones y la forma en que los elementos religiosos han influido y se han visto influidos por las condiciones culturales y políticas de los lugares donde se han instalado los protestantismos. Al mismo tiempo, analiza el papel social y político desempeñado por el pentecostalismo y «otras formas de protestantismo conservador» en algunos países de América Latina.

32 Dentro del volumen editado por Garrand-Burnet y Stoll (1993). Las aportaciones citadas de Freston, Ireland, Martin y el propio Stoll también pertenecen a este volumen.

tales en zonas urbanas de Brasil y El Salvador, ponen de manifiesto la «sorprendente» adopción por parte de estos de posturas políticas «típicamente de izquierdas». Estos trabajos ponen de manifiesto que los pentecostales de clases bajas toman parte activa en las redes de vecindad locales, vínculos laborales y estructuras políticas. Procesos similares se han dado en el estado mexicano de Chiapas, incluido el no menos «insólito» acercamiento entre protestantes y el Ejército Zapatista en defensa de una misma causa política y de reivindicación social (CANTÓN, 1997a).

Paul Freston, en la misma línea, sugiere que el liderazgo de los pentecostales brasileños no coincide exactamente con su reputación conservadora, ya que diversos factores coyunturales tienden a estimular la implicación de estos grupos con movimientos populistas y con la izquierda. De forma similar, Roman Ireland señala cómo los evangelistas pueden tratar con un repertorio doctrinal de mitos y prácticas para construir (o, alternativamente, luchar contra) «economías políticas» que compiten por la lealtad de los brasileños; en otras palabras, cómo pueden optar estratégicamente por «la construcción religiosa de políticas», según sus necesidades o expectativas.

A pesar de esta implicación sociopolítica en diferentes contextos, también puede atribuirse al pentecostalismo una actitud abiertamente conservadora e, incluso, pro-capitalista. En territorio andino, por ejemplo, Bernardo Guerrero (1984) se refiere a la complicidad de la ideología pentecostal con los principios competitivos, consumistas e individualistas fomentados por el Estado, en una línea antiétnica y modernizadora. Esto le lleva «no sólo a considerar el pentecostalismo como ‘la auténtica expresión religiosa del capitalismo dependiente’, sino a discrepar de [su] ‘huelga’ (repudio) social y [su] ausencia de compromiso sociopolítico», tal como fue descrito por Lalive d’Épinay (CANTÓN, 1997a: 192).

Todos los aspectos mencionados hasta ahora guardan estrecha relación con las recomposiciones religiosas propias de la modernidad, que también afectan a la circulación y distribución de bienes simbólicos en América Latina y en México. En consecuencia, se plantea la búsqueda de interpretaciones que tengan en cuenta los factores no solo de variación o estrategia local, sino también estructurales y globales, particularmente los vinculados a la aparición de nuevos grupos y de nuevas creencias en un escenario de pluralismo creciente. Uno de los autores que se ocupa de la cuestión es Gilberto Giménez (1996), quien, para el caso de América Latina, introduce el concepto de «modernidad dependiente» (modernidad en la periferia o en la periferia del centro) frente al llamado «americanismo» o «eurocentrismo».

Desde su punto de vista, en los países periféricos, la modernidad constituye todavía un proceso inacabado y desigual, que suele revestir un carácter desordenado, polarizado e incluso destructivo. Por su difusión selectiva y desigual, este proceso ha venido provocando masivas corrientes migratorias hacia unos pocos polos de desarro-

llo económico y urbano, lo que ha dado lugar a una superpoblación de las ciudades y a un vaciado de las grandes zonas rurales. Por otra parte, en su opinión, ese proceso desintegra las identidades tradicionales sustituyendo la lógica del *valor de uso* en que se basan por la imposición violenta de la lógica del *valor de cambio*.

Giménez considera que el crecimiento de nuevos movimientos religiosos en México no constituye una producción religiosa de la modernidad, ni tampoco un fenómeno de «recomposiciones individuales y comunitarias» frente a los efectos de «desinstitucionalización» inducidos por la racionalidad moderna, como sugiere, por ejemplo, Willaime (1996), sino más bien una de las posibles respuestas a la situación de privación y anomia resultado de la penetración (externa) violenta de la modernización capitalista, con sus secuelas de dislocación, desarraigo social y migración estructural. La deslegitimación de lo religioso institucional no derivaría entonces del alejamiento o el abandono individual de las prácticas religiosas, sino de los trasvases masivos hacia formas religiosas alternativas, como sucede en el caso del pentecostalismo.

Este es el contexto que define en México no precisamente las «causas», sino las condiciones de posibilidad de la propensión al cambio cultural, a la conversión y a la recomposición de las identidades tradicionales (GIMÉNEZ, 1996: 18-19).

De acuerdo con este planteamiento, a diferencia de lo que ocurre en Europa, las dinámicas de cambio religioso en México estarían en íntima relación con las conmociones económicas y sociales, debido a la «poca modernidad» de la sociedad mexicana —o a lo que se traduce de una escasa diferenciación funcional—. Dentro de este marco general, las recomposiciones de lo religioso en ese país implicarían fundamentalmente a organizaciones y movimientos de carácter cristiano o milenarista.

Entre todos ellos, el pentecostalismo sobresaldría como desafío para la investigación socioantropológica, ya que, según Giménez, las confesiones pentecostales «conversionistas» son las que más han contribuido en México —y en toda Latinoamérica— al crecimiento espectacular de los nuevos movimientos religiosos no católicos (de forma notoria en el medio urbano y, sobre todo, a partir de los años setenta), seguidas de lejos por las sectas «revolucionistas» de signo milenarista: Adventistas, Testigos de Jehová, etc.

En el medio rural e indígena, por otro lado, hay bastantes evidencias de la función reordenadora que parecen cumplir los cultos pentecostales, tal como apuntó Miller (1979) en su estudio pionero sobre los toba argentinos. En efecto, frente al fracaso de la religión tradicional para solventar los problemas generados por la desestructuración de las relaciones sociales étnicas (bajo el impacto del capitalismo y la economía de mercado), los pastores pentecostales tienden a sustituir en muchos casos a los chamanes tradicionales. De este modo, la fuerza de penetración de las congregaciones

pentecostales estaría ligada, sobre todo, a la posibilidad que ofrecen sus ideologías y prácticas para restablecer la armonía social y existencial, en un sentido eminentemente utilitario y tangible.

El nuevo sistema adaptativo sigue basándose en la religión y en lo simbólico; sin embargo, el grado de confianza en él es más fuerte porque hace accesible a todos el poder espiritual. Ya sea en el campo o en la ciudad, este sentido participativo se combina con el ingrediente carismático y revivalista, especialmente importante en la eclosión y la eficacia simbólica y práctica de los nuevos movimientos cristianos, como también parece serlo el carácter eminentemente laico de sus cuadros organizativos y jerárquicos.

Aunque, como diría Wilson (1981), ni siquiera los *revivals* más intensos pueden escapar a la rutinización de sus propias actividades revivalistas, el carisma y la emoción espiritual ocuparían un lugar central en los procesos de recomposición del campo religioso mexicano. Se entiende aquí el carisma no solo en términos concretos de liderazgo carismático o de grupos carismáticos emergentes, sino también de innovación carismática, en un sentido mucho más amplio: abarcando procesos sociales o religiosos similares en cuanto a su contenido intenso y participativo.

A este respecto, finalmente, cabe preguntarse «si una innovación carismática generalizada, como la que se está observando en este fin de siglo, no será el signo precursor de una mutación religiosa y social global» (BASTIAN, 1997a: 17). Seguir el hilo de esta reflexión significa, entre otras cuestiones, retomar el debate sobre la secularización, que, según Bastian, no existe de forma real y práctica en América Latina; en consecuencia, la exaltación de lo carismático respondería a un predominio de la tradición por encima de la razón instrumental. En definitiva:

Si se quiere analizar el fenómeno en curso, no se puede tratar ni en la perspectiva europea de la secularización y de sus recomposiciones religiosas marginales, ni en la línea de una sociología de los desequilibrios sociales propios de las sociedades dependientes. Al contrario, cabe elaborar una sociología de las mutaciones religiosas que tome en cuenta los cambios estructurales que afectan a todo el campo religioso latinoamericano (BASTIAN, 1997a: 18).

2.2 La diversidad y las polaridades del protestantismo

Según Willaime (1998), el universo protestante se manifiesta en un amplio espectro que comprende desde el fundamentalismo más riguroso al liberalismo más extremo, a la vez que se caracteriza por sus relaciones inmediatas al carisma o muy mediatizadas por él. Es fundamentalista por su recurso a las escrituras bíblicas como única y máxima verdad, y es liberal por su existencia en el libre examen y el rechazo de todo magisterio eclesiástico. Se trata de dos actitudes en tensión que le son constitutivas:

Esta tensión se traduce, en el plano psicosocial, por la interferencia de dos tendencias: una, que conduce sin cesar a estrechar el grupo alrededor de una verdad circunscrita y a reforzar el control social de los actores, es una tendencia que se le puede calificar de «sectaria», en referencia a la tipología webero-troeltschiana; la otra, que tiende, al contrario, a relajar constantemente el paquete colectivo y reivindica la autonomía de la conciencia creyente, se acerca al tipo místico de Troeltsch, por la relativización que opera en todas las mediaciones institucionales (WILLAIME, 1998: 126).

Esta tensión (desdoblada), por otra parte, se cruza con otra «donde el protestantismo aparece como una religión ‘caliente’, emocional, o como una religión ‘fría’, intelectual». Supone, pues, la confrontación entre la efusividad del sentimiento religioso y el disciplinado trabajo de aprendizaje y racionalización doctrinal. De ahí que se pueda diferenciar, a fin de cuentas, entre dos polos: por un lado, el fundamentalismo y el liberalismo, y por otro, el emocionalismo y el intelectualismo.

En el análisis sociológico de Willaime, el fundamentalismo presenta más bien una congruencia con las aspiraciones socioreligiosas de los individuos, mientras que el liberalismo lo hace con las expectativas del sistema institucional de las sociedades pluralistas. El primero manifiesta ante todo una pertinencia de tipo psicosocial (al nivel del reclutamiento y la estabilización grupal), proporcionando sentido comunitario y puntos fuertes y estables de referencia tanto en el plano ideológico como en el organizativo; el segundo, una pertinencia de naturaleza societaria (al nivel del sistema social), porque guarda afinidad con el *ethos* dominante de las sociedades que buscan gestionar el pluralismo socioreligioso y lo legitiman. A su vez, dentro del marco interpretativo de este autor, el emocionalismo conectaría con las versiones y recomposiciones individuales y comunitarias de la religión contemporánea, mientras que el intelectualismo tendría mucho más que ver con la religión institucionalizada.

En estas condiciones, la vinculación individual, la circunscripción al grupo y la orientación «ortodoxa» (de las variantes fundamentalistas) irían en detrimento de las vinculaciones y acomodaciones sociales (más propias del liberalismo); y viceversa, la mayor integración o adaptación (liberal) en el conjunto social implicaría, sin embargo, una pérdida de adscripción (fundamentalista) personal y grupal. Willaime vincula estas lógicas a los procesos de mediatización y socialización:

Es más fácil transmitir un sistema de certidumbres que un sistema difuso de creencias. De ahí que tengan un cierto impacto social las versiones más «ortodoxas» (desde el punto de vista psicosocial) del protestantismo en las categorías sociales de búsqueda de certidumbres y de identidades aseguradas. Pero, al satisfacer

de esa manera ciertas aspiraciones sociorreligiosas individuales, el fundamentalismo acentúa al mismo tiempo la marginación sociocultural de la religión de la sociedad global [...]. En cuanto al liberalismo [...], por la relativización de los sistemas religiosos que transmite, se acompaña de dificultades en lo que concierne a la socialización: una verdad religiosa que se autorrelativiza y que valoriza el pluralismo, se transmite difícilmente. Como sistema difuso de creencias, ella se presta igualmente mal a la mediatización (WILLAIME, 1998: 127).

La diversidad y la gradación del mundo protestante aparecen reflejadas en las tres variantes protestantes principales: el protestantismo histórico, las misiones de fe (el protestantismo fundamentalista o protestantismo de santificación) y el protestantismo pentecostal.³³ Las retomo a continuación para presentar sus rasgos generales y sus matices distintivos. Después volveré sobre la mencionada vinculación de las variantes carismáticas con las condiciones de marginación social, para acabar con una comparación ideológica respecto de la teología de la liberación en este mismo terreno.

El protestantismo histórico incluye sociedades religiosas muy cercanas a la Reforma protestante del siglo xvi. Lo integran organizaciones procedentes de Europa y Estados Unidos que se expanden entre finales del siglo xix y principios del xx, momento en que llegan a Latinoamérica. Estos movimientos religiosos se caracterizan, en general, por unas prácticas litúrgicas relativamente formalizadas y por un alto grado de institucionalización, burocratización y división interna del trabajo religioso (aunque nunca tan elevado como el de la Iglesia católica). Admiten y fomentan una teología racional bastante desarrollada, que reconoce y legitima la participación en la acción social, pues defienden la transformación de la sociedad de acuerdo con sus criterios religiosos. Además, son grupos religiosos bastante interesados en actividades de promoción y asistencia social.

Las misiones de fe son las sociedades religiosas resultantes de las misiones norteamericanas vinculadas al «movimiento de santidad», una corriente espiritual que aparece a finales del siglo pasado y que afirma la tradición pietista de santidad personal (una ética de renuncia ligada a un fuerte legalismo moral). El pietismo está asociado al puritanismo, que tiene por objeto «purificar» el protestantismo de cualquier vestigio católico. Procedentes de Alemania e Inglaterra, respectivamente, ambas corrientes religiosas se funden en Estados Unidos, de donde vienen juntas a Centroamérica, rechazando la «mundanería» de la mayoría de las iglesias históricas por aquel entonces asentadas en el país. Se trata de un tipo de protestantismo mucho más «intimista, pietista y fundamentalista» que el anterior. Reivindica un «evangelio simple» y tiene como

33 Véase Martínez (1989) para un desarrollo más completo.

rasgos principales los siguientes: la inspiración literal de las Escrituras, la divinidad de Cristo y su nacimiento virginal, su sacrificio expiatorio y redentor y su resurrección y próximo retorno. Aunque estos movimientos religiosos están poco interesados en actividades de alcance cultural, ocasionalmente suelen hacer algunas obras sociales. Es un protestantismo que se encuentra a medio camino entre el protestantismo histórico y el pentecostal desde el punto de vista de sus respectivos énfasis institucionales-formales o carismáticos-emocionales.

Finalmente, llegamos al protestantismo pentecostal, que se corresponde con el denominado «protestantismo caliente», por su efervescencia y carácter espontáneo, en contraposición al histórico («protestantismo frío»), de carácter más sobrio, formalista e intelectual. Presenta una teología de tipo fundamentalista y extrema el pietismo de las misiones de fe. Los movimientos religiosos pentecostales se organizan en congregaciones locales, en su mayoría pequeñas y con un gran margen de autonomía, donde se fomentan relaciones interpersonales muy horizontales. Su práctica religiosa es menos formalizada que en los casos anteriores y antepone la expresión y lo emocional a lo sobrio o solemne. Creen con fervor en la segunda venida de Jesucristo, que implicará un raptó y posterior traslado de los creyentes al cielo. Los fieles pentecostales están absolutamente convencidos de que se han cumplido las señales de la vuelta premilenial de Cristo y que el «arrebatación de la Iglesia» es inminente.³⁴ La ideología milenarista del movimiento pentecostal propone una actitud general de «apartarse del mundo» o «rechazar el entorno», así como de cierto desinterés por los problemas mundanos,³⁵ por más que esta «teoría» puede flexibilizarse bastante en la «práctica» según los contextos y las situaciones concretas; y que esta «retirada del mundo» parece ser cada vez menos acentuada (CORTEN, 2001).³⁶

La denominación «pentecostal» tiene que ver con la conmemoración cristiana de la recepción de los dones del Espíritu Santo por parte de los doce apóstoles, como hablar en lenguas, poderes de curación, de profecía, etc. Según el pentecostalismo, todo creyente puede recibir estos dones. Otros rasgos característicos del pentecostalismo son el carisma de sus líderes o pastores, su ritual basado en las lecturas e interpretaciones bíblicas, la posesión de los fieles por el Espíritu Santo (incluida la manifestación de dones) y el canto y la música en los cultos (GARMA, 1988), así como sus estrechas relaciones, ya apuntadas, con la cultura popular y la tradición oral. Además, suelen promover la participación colectiva en las tareas evangelizadoras o misioneras y realzar

34 La Iglesia pentecostal es concebida como «Pueblo Evangélico» más allá de la pertenencia a la Iglesia local, como «Pueblo de Dios, Pueblo Elegido, Novia que espera al Señor» (véase GALLIANO, 1994).

35 La segunda venida de Cristo ha sido una idea utilizada con frecuencia en las asambleas pentecostales. Con ella se pretende inculcar la urgencia de la salvación y la necesidad de experimentar los mayores favores del Espíritu Santo antes de consumarse la era actual (WILSON, 1970).

36 En su artículo, Corten cita al respecto los trabajos de Willaime (1999) y Hervieu-Léger (2001).

el papel religioso y pastoral de las mujeres en las comunidades. Enfatizan la experiencia personal, conjuntamente con la ayuda mutua, para garantizar el bienestar de los fieles.

El crecimiento y la institucionalización progresiva de algunos movimientos religiosos pentecostales o de filiación pentecostal pueden encaminarlos hacia lógicas organizativas de mayor formalismo, burocratización y verticalidad, acercándolos así a las congregaciones típicas del protestantismo histórico. El pentecostalismo no escapa, pues, a los procesos weberianos de «rutinización del carisma», ni tampoco a la habitual correlación: a mayor institucionalización de la creencia, más necesidad de artificio jerárquico-litúrgico y aumento de las posibilidades de que surjan en su seno grupos escindidos y carismáticos. En este proceso, «un grupo religioso que apenas empieza a institucionalizarse tiene todas las desventajas de la impostura teatral de las grandes Iglesias, sin ninguna de las garantías que aporta su acrisolamiento histórico» (CARDÍN, 1997: 165).

Aun así, los dualismos antes citados tendrían mucho que ver con la supuesta «precariedad institucional» general de los protestantismos,³⁷ resultado precisamente de su evolución histórica entre esas tensiones que les son propias, en particular por tratarse de «una religión que se institucionaliza al mismo tiempo que transmite el principio de su desinstitucionalización, una religión del sentimiento religioso individual que busca estabilizarse en una estructura al mismo tiempo que la invalida» (WILLAIME, 1998: 128). No obstante, de acuerdo con este autor, el trabajo de construcción y sistematización teológica permitiría al protestantismo limitar dicha precariedad institucional y sus (perjudiciales) efectos duales.

Dicho esto, y retomando ahora a Jean-Pierre Bastian (1983), veamos el perfil y el desarrollo de las variantes protestantes en México.

Los protestantismos históricos, si bien fueron mayoría hasta finales de la década de 1940, han visto reducida su presencia con el paso de los años y su lenguaje se ha renovado en un tono más conversionista, lejos del heredado de los primeros misioneros norteamericanos. Forman parte de este primer gran grupo las iglesias metodista, bautista, presbiteriana, episcopal (de origen anglicano), luterana, de los Discípulos de Cristo, de los Amigos (cuáqueros) y congregacional. Todas estas iglesias se habrían nacionalizado en cuanto a financiación y dirección a partir de la revolución mexicana, y todavía se relacionan con sus iglesias madres, las grandes denominaciones norteamericanas.

Las misiones de fe emergen en torno a los años 1920-1930, fruto de los esfuerzos misioneros independientes norteamericanos del movimiento fundamentalista y conservador. El Instituto Lingüístico de Verano, cuya incidencia en el México indígena ha sido notoria, nace originariamente con la autodenominación de Misión de Fe. Bastian explica que estas organizaciones representan una baja proporción de los protes-

³⁷ Véase Willaime (1992), quien hace referencia directa a esta cuestión.

tantes en México, si bien han llamado particularmente la atención por su militancia y por el apoyo financiero de los sectores más conservadores de Estados Unidos.

Por último, el sector netamente mayoritario (en torno a las tres cuartas partes del total protestante) sería el compuesto por los pentecostalismos, que, al margen de posibles matices divergentes en sus creencias, acentúan indistintamente los aspectos emocionales e intensos en sus prácticas religiosas. En otro de sus trabajos, no obstante, Bastian (1994) distingue entre «protestantismo evangélico fundamentalista» y «pentecostalismo milenarista». El segundo grupo lo empareja con «otros mesianismos»; por otra parte, y esta es una consideración interesante, solamente le atribuye «algunos nexos» con los protestantismos. Sin duda, este matiz va muy ligado a la interpretación del autor de que los pentecostalismos milenaristas, al igual que otros «mesianismos» cristianos, tienen un carácter netamente sectario (en el sentido, intuimos y esperamos, menos desacreditador —por norma o principios de creencia personales— que ideológicamente replegado y opositor), dadas sus características organizativas, programas de acción y creencias religiosas, en especial las experiencias del testimonio y del bautismo del Espíritu Santo.

En el marco de esas estrategias organizativas, ideológicas y de acción pentecostales, una dimensión importante que es preciso considerar en torno al creciente éxito pentecostal es, sin duda, su trato con las estructuras, relaciones y procesos de la pobreza y la exclusión social.³⁸ En este sentido, es un hecho constatado que los movimientos religiosos pentecostales se nutren fundamentalmente —que no exclusivamente— de sectores populares y desfavorecidos:

Esta dramatización religiosa, que pretende gozar de una eficacia inmediata, prospera en donde la pobreza, la injusticia, el hambre, la enfermedad y la ignorancia no son cuestiones teóricas, sino elemento integral de la vida de millones de latinoamericanos (BASTIAN, 1994: 252).

De acuerdo con Bastian (1993), su oferta de transformación personal, sus connotaciones sincretistas, apocalípticas, milenaristas (con referencias constantes a los «signos de los últimos tiempos») y reordenadoras, junto con el modelo fundamentalmente oral de religiosidad que aportan, convierten a los pentecostalismos en espacios idóneos para explicar los motivos del sufrimiento diario. Básicamente sucedería que ese sufrimiento se vuelve coherente, porque adquiere una lógica, un sentido; y, lo que es más importante, se interioriza y racionaliza que la práctica pentecostal es efectiva para subvertirlo.

Desde los años sesenta han sido bastantes los estudios sobre el pentecostalismo que tienden a tratarlo como «la religión de los pobres y desposeídos o de los frus-

38 Debe hacerse notar el éxito similar del movimiento católico de la Renovación Carismática en este nivel.

trados» (LALIVE D'ÉPINAY, 1968; TALMON, 1974; HOLLENWEGER, 1976; WORSLEY, 1980, entre otros). Ya mencioné que los primeros trabajos sociológicos, por ejemplo los de Lalive d'Épinay y Emilio Willems, asocian el interés por el protestantismo evangélico y el pentecostalismo con condiciones generales de desarraigo y marginación social. Los sectores de población más receptivos serían los nuevos emigrantes urbanos y los colonizadores de las áreas de frontera.

David Stoll resume tales condiciones diciendo que «para las personas cuyas vidas han cambiado violentamente por la guerra, el capitalismo o el desastre ecológico —aquellos que luchan para sobrevivir frente a la indiferencia burocrática, reagrupándose en pueblos de chozas, al borde de las ciudades o colonizando zonas marginales— la religión evangélica les proporciona un nuevo tipo de grupo social» (1990: 26-27). En este ámbito no dejan de surgir paralelismos con otro tipo de movimientos sociales y religiosos especialmente exitosos en las condiciones o coyunturas críticas. Elementos de necesidad protectora y de identificación grupal e intentos de localizar nuevas respuestas prácticas para la supervivencia, parecen aflorar sin muchas dificultades cuando se quiere explicar el fenómeno.

Para el caso de Chile, Lalive d'Épinay afirmó que el protestantismo aparece como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de amplios sectores de población; un abandono provocado, a su vez, por la situación de anomia de una sociedad en transición desde patrones tradicionales y señoriales hacia patrones seculares y democráticos. Asimismo, señaló que el pentecostalismo en particular surge del corazón de la lucha por la supervivencia personal, a partir de las preocupaciones básicas de salud y de reproducción envueltas en creencias en lo sobrenatural.

La marginalidad, en este caso, generaría demandas sociorreligiosas satisfechas oportunamente por el pentecostalismo. Su éxito, pues, radicaría en saber ofrecer una «sociedad de sustitución» atractiva, en tanto que responde a un modelo ya conocido y, al mismo tiempo, lo renueva: el de la hacienda y su patrón. En esa otra sociedad, los engranajes ideológicos suplantadores operarían sobre los parámetros tradicionales, dándoles un nuevo sentido y una nueva dirección ajustada a las nuevas demandas sociales y religiosas de la sociedad chilena de los años sesenta.

Manuela Cantón explica cómo se refuncionaliza el modelo de la hacienda, según Lalive d'Épinay, desde las creencias pentecostales:

La comunidad pentecostal se organiza como una gran familia ampliada cuyo líder es el pastor-«patrón», protector y consejero, un personaje autoritario a veces, pero en el que es posible creer y confiar. La sociedad pentecostal es igualitaria porque el poder se distribuye sobre la base del carisma, al que cualquiera puede acceder (lo que no ocurre con otras denominaciones, como la metodista,

la episcopal o la presbiteriana); pero al mismo tiempo el pentecostalismo reconstituye la antigua sociedad señorial, sustentada en la protección y confianza depositada en las relaciones humanas verticales. La relación que une al pentecostalismo y la sociedad y la cultura chilenas es, pues, según el autor, de continuidad-discontinuidad (CANTÓN, 1997b: 179).

El pentecostalismo, básicamente, se describe como una continuación del catolicismo popular (tradicional o folk), que busca ante todo preservar el pasado, con el pastor autoritario en lugar del antiguo hacendado o patrón. El modelo de la hacienda es también utilizado para explicar la «actitud de huelga y pasividad» de los pentecostales chilenos con respecto al universo sociopolítico del momento. En el nivel de la conciencia individual, el paso de conversión significa ser completamente absorbido por la comunidad de creyentes:³⁹

Mientras el grupo mantiene una moral de acción y compromiso, el creyente aislado debe seguir una ética pasiva que le conduce a la sumisión y la obediencia. La comunidad exige una integración más mecánica que orgánica y aunque la conversión derive de una decisión personal individual, el individuo renuncia desde ese momento a su autonomía (CANTÓN, 1997b: 179-180).

Según Bryan Wilson (1981), en sus orígenes, las asambleas pentecostales ya proporcionaban un verdadero sentimiento de liberación de circunstancias sociales que frustraban y oprimían, al tiempo que reactualizaban las situaciones traumáticas de la vida cotidiana de muchos de sus fieles. A diferencia de otras ofertas religiosas de vida comunitaria, solo la expresividad e intensidad del pentecostalismo parecía adaptarse realmente a esa situación social desfavorable. Sus demandas no eran muy severas y sus recompensas eran inmediatas. Además, el tipo de religión que las personas en tales condiciones existenciales necesitaban debía centrarse en el grupo. Necesitaban un apoyo social y un contexto tolerante en el que pudiesen expresar sus trastornos afectivos, y el pentecostalismo era la expresión más acabada de una fe que daba legitimidad a la expresión religiosa de intensos afectos y que se atribuía a la voluntad de Dios mismo, por lo que ofrecía un alivio inmediato.

Los elementos de intensidad, expresividad y afectividad están en la misma base de la aceptación de los movimientos religiosos pentecostales. Se manifiestan activamente en la actividad ritual fomentando la cohesión del grupo y obteniendo el reconocimiento colectivo a través de su efectividad práctica a diferentes niveles. Como movimientos conversionistas, marcan la ruptura con las prácticas católicas o de otro

39 Harvey Cox (1995) menciona una serie de lagunas importantes en la obra de Lalive d'Épinay y discute algunos de sus principales argumentos.

tipo; por su perfil milenarista, ofrecen a estos sectores más desfavorecidos una utopía de salvación, la esperanza de un reino divino por venir (hasta entonces habrá que soportar el mundo con cierta resignación); y en tanto que movimientos taumatúrgicos, dan respuesta inmediata al principal problema del pobre: la salud (Bastian, 1997a). De este modo, gran parte del éxito pentecostal también se explica por las respuestas que es capaz de dar al malestar social:

experimentado, ante todo, en la recurrencia de la enfermedad y la muerte, dentro de la geografía de la miseria. De ahí la importancia de las prácticas taumatúrgicas inspiradas en el shamanismo tradicional y en los exorcismos, elemento esencial de los cultos pentecostales (BASTIAN, 1994: 247-248).

En efecto, dentro del universo pentecostal, la enfermedad se percibe como un momento de desorganización de elementos constitutivos de la personalidad. Puede ser un mensaje divino (que demande un cambio de actitud o conducta de la persona) o ser provocada por una posesión maléfica; de ahí que una práctica pentecostal legitimada sea el exorcismo, la expulsión de los demonios con fines de sanidad. Tanto la enfermedad como la curación proceden del mundo espiritual, esta última como obra y gracia de Dios. El hecho de situar las causas de la enfermedad en el mundo espiritual representa una continuidad fundamental con el universo religioso tradicional nativo, la cual, además, favorece las conversiones indígenas al pentecostalismo.⁴⁰

Si en las comunidades rurales el sistema pentecostal puede percibirse como relativamente «más cercano» que otros a la religión indígena, en la ciudad puede hallarse también ese tipo de continuidad funcional en relación con la pobreza urbana —en la que, por otra parte, pueden haber caído muchos indígenas desplazados, lo que duplica su marginación estructural—, en particular con las condiciones de anomia, pérdida de valores y referencias de muchas personas. De ahí que Bastian insista en subrayar que la Iglesia pentecostal permite al marginado reestructurar «su mundo», el de la salvación y de la comunidad, al margen de lo que se percibe como «el mundo», es decir, la sociedad general, vista como un lugar de corrupción y de perdición. Finalmente, en esa línea de continuidades, concluye que la «secta pentecostal» es el lenguaje de los pobres:

ecléctico, quebrado, sincrético [...]. El pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla. Cuatro rasgos constituyen este lenguaje [...]: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística (BASTIAN, 1994: 143).

40 Véase al respecto el excelente trabajo de Manuela Cantón (1996b) sobre Guatemala.

A continuación, el autor desarrolla estos cuatro rasgos relacionándolos con el mundo de la pobreza. Respecto a la «teología del espíritu» que caracteriza al pentecostalismo, pone de relieve su carácter fundamentalista y su literalismo bíblico (cuyo referente central es el segundo capítulo del libro de los Hechos). En su seno, el día de Pentecostés y la apocalíptica cristiana constituyen los dos pilares de esta teología «implícita e informal que tiende a negar la historicidad, a extraer al actor religioso del peso de la realidad social y de la exclusión». A este respecto, el lenguaje teológico fundamentalista contribuiría a negar la pobreza, «en el sentido de que no propicia el manejo de un saber crítico, ni el acceso culto a un texto». Y aún va más lejos:

En el pentecostalismo, el recurso al texto es un pretexto. Es un ritual que permite organizar la emoción del pobre en el sentido de la creación de un actor social nuevo cuya autonomía se funda en un acto comunitario basado en un lenguaje, la alabanza [...]. La alabanza como acto colectivo y emocional de afirmación de la identificación rebasa la relación con el texto (BASTIAN, 1994: 143-144).

La función de la glosolalia (o capacidad para hablar en lenguas), por otro lado, consistiría fundamentalmente en generar «una emoción intensa en la que la pobreza se diluye». Junto a este «decir», además, encontraríamos un «hacer» en torno a la taumaturgia y al exorcismo. Bastian entiende estas prácticas como alternativas a las «prácticas religiosas mágicas tradicionales» que el pentecostalismo pretendería romper aun sin negar su eficacia. Las fuerzas espirituales pentecostales únicamente deben manifestarse como más potentes, y su eventual efectividad como una muestra fidedigna del poder divino. Es así como el pobre que entra a formar parte de la congregación, como el indígena que permanece en la comunidad rural, vuelve a encontrar lo que ya conocía en el universo religioso tradicional. La adopción de las nuevas creencias y prácticas religiosas no es tampoco para él algo especialmente traumático y carente de sentido.

En este ámbito, lo interesante para la reflexión es esa ambivalencia entre una supuesta voluntad de liquidar el universo mágico de la religiosidad popular y una especie de «uso estratégico» de ese universo —que bien puede traducirse por refuncionalización—. Visto así, los nuevos movimientos religiosos urbanos participan de la cultura de la miseria, ecléctica, quebrada y fragmentada; pero, a la vez, son una potente protesta contra ella. Además, se entiende que el eclecticismo de las referencias simbólicas que estos movimientos adoptan facilita el tránsito de sus integrantes de una expresión religiosa a otra; un trasvase que, además, no solo se da desde el tradicionalismo católico popular hacia el pentecostalismo, sino también en otras direcciones, incluidas las inversas o las inscritas dentro del mismo radio protestante-pentecostal.

Ahora bien, a pesar de considerarse una genuina expresión religiosa popular, los pentecostalismos latinoamericanos, según parece, empiezan a resultar atractivos para

ciertos sectores urbanos de clase media, que compensarían las tensiones provocadas por su habitual precariedad y vulnerabilidad económica con el desahogo espiritual que les ofrece el sistema pentecostal.

El trabajo de Fortuny (1994) sobre pentecostalismo en Jalisco y Yucatán nos informa de la diversa orientación socioeconómica de los conversos, así como de las posibilidades de movilidad ascendente que ofrece la nueva religión. La mayoría de ellos pueden clasificarse como clase trabajadora, aunque también los hay de clase media y de clase media-alta, que han ascendido económica y socialmente desde los años setenta y ochenta. Al parecer, su afiliación al pentecostalismo les permite salir de la pobreza, por lo general en la segunda generación. Fortuny explica que la feligresía más importante de las iglesias pentecostales de ciudades como México, D. F., Guadalajara y Monterrey procede de la clase media. Según ella, esta movilidad ascendente entre los pentecostales se puede explicar a través de la ética protestante del trabajo, si bien el contexto social que rodea a las iglesias y que puede favorecer el cambio no es un factor menos importante.

De forma similar, Galliano (1994), en su trabajo sobre el movimiento pentecostal en un barrio marginal de Buenos Aires, dice que la extracción socioeconómica de los creyentes es tan diversa como la de los no creyentes. Sin embargo, no constata una mejora en sus condiciones de vida debida a la abstención del alcohol, el tabaco y otras pautas de conducta «mundanas», ni tampoco la emergencia de una ética protestante al estilo weberiano. La prosperidad del creyente, añade, no resulta del ahorro ni del esfuerzo humano, sino de las bendiciones divinas; esta interpretación, lógicamente, debe entenderse en el contexto de los significados que los fieles han interiorizado para explicar su nueva situación a partir de la pertenencia al grupo pentecostal y al compromiso (ideológico y simbólico) que con él mantienen. De todos modos, el énfasis milenarista (que fomenta relaciones solidarias y vínculos cara a cara), junto con la potencialidad curativa ya mencionada del pentecostalismo, son aspectos claves para permitir el acceso (real o imaginario) de los creyentes a un mejor nivel de vida.

Galliano concluye, por otra parte, que la adhesión a este nuevo movimiento religioso permite la incorporación de un gran número de pobres urbanos en redes sociales de reciprocidad. Dicha adhesión se caracteriza, además, por una intensa solidaridad entre los fieles y no excluye la interacción con personas externas ni la participación en otro tipo de redes sociales no fundadas en el vínculo religioso. No obstante, el autor considera «sectas» a los grupos pentecostales, aunque también se refiere a la extraordinaria fluidez y capacidad adaptativa del pentecostalismo, que se traduce en un considerable grado de individualismo en su interior y permite actitudes diversas de los fieles respecto al «mundo».

No sucede lo mismo en Guatemala, según la interpretación de Sanchiz (1995), donde el crecimiento de vínculos religiosos pentecostales parece ir en detrimento de los

lazos comunitarios. Los grupos pentecostales se caracterizarían por una ideología del conformismo o la resistencia pasiva (a diferencia de la resistencia activa que representa la «Iglesia de los Pobres» de los católicos progresistas de la teología de la liberación) y por proporcionar —en la línea de lo comentado hasta ahora— a los campesinos y al proletariado y subproletariado urbano una de las vías religiosas disponibles para acallar la angustia y encauzar la agresividad que les produce la situación en que se hallan inmersos.

Aprovechando el rasgo diferencial en el ámbito ideológico que acabo de señalar, un ejercicio interesante para profundizar en la comprensión del crecimiento protestante y pentecostal es considerar comparativamente el papel desempeñado por los grupos evangélicos y por los teólogos de la liberación en las situaciones de marginación y pobreza. En cuanto a las similitudes, Stoll nos dice lo siguiente:

A cada lado de esta gran línea divisoria mitopoética, un creciente número de cristianos imaginan el cambio religioso como el prólogo para la transformación social. Los dos se inspiran en la Biblia, tienen mucha fe en el potencial espiritual del pueblo latinoamericano y sueñan con redimir —en este o aquel lado del milenio— al tiránico y pecaminoso orden de las cosas (STOLL, 1990: 367).

Ambos creen posible alcanzar un nuevo orden social, de signo cristiano, gracias al desarrollo de la conciencia y de la fe religiosa en Latinoamérica. Pero el punto donde posiblemente aparecen las divergencias más claras es en cómo dicha fe religiosa conduce a la transformación social. Para los cristianos practicantes de la teología de la liberación, la salvación de las almas tiene poco sentido al margen de cambiar un orden social que arruina tantas vidas. Al analizar el pecado en los términos marxistas de la estructura de clases, comprenden la salvación como un proceso de concienciación y organización colectiva para que los pobres y excluidos emprendan una acción política en el presente. Entienden la reforma como una lucha política, inspirada en la fe religiosa, aunque «combatida en las trincheras del conflicto de clase».

Por el contrario, la perspectiva evangélica adopta en este sentido un carácter místico, en especial cuando enfatiza el poder de la conversión personal como primer o único paso hacia la salvación:

A medida que la gente se convierte, de la sociedad hacia nuevos grupos que están «dentro pero no son del» mundo, surge una nueva moral que luego se filtra de vuelta a la sociedad. Los conservadores hablan de la conversión como si ésta volviera innecesario el cambio estructural: los hombres y las mujeres renacidos, no una revolución social, reformarán a América Latina [...] todos están de

acuerdo en que la manera de transformar América Latina es «salvando» a la mayor cantidad de gente posible (STOLL, 1990: 368).

Bajo este prisma, una postura habitual —que no ligeramente generalizable y muy relativa— de los evangélicos es volver sus espaldas al mundo y decir a los pobres que esperen su recompensa en el cielo, pero siempre atendiendo las esperanzas personales en el ámbito íntimo y efectivo de la moral y la superación. Predican que, para mejorar en la vida, hay que mejorar ante todo la conducta. El primer paso en este empeño es la conversión personal y el consiguiente «renacer» como una «nueva persona» que se comporta y se rige por los principios religiosos y morales de la fe cristiana. En este y en otros sentidos, los evangélicos «se ocupan de un nivel de cultura que tiende a ser ignorado por la izquierda: la ética y sus implicaciones sociales». Lo que se expresa es, en definitiva, «la necesidad de una nueva autoridad moral y de una nueva moral comunitaria» (STOLL, 1990: 369).

Por otra parte, si Bastian (1994) se refería a la continuidad que representa el protestantismo pentecostal respecto al catolicismo popular, que tiende a reformular y resignificar sin rupturas drásticas con sus bases previas, en el caso de la teología de la liberación, Stoll aprecia «ciertas colisiones con la religión popular, las tradiciones católicas que tanto el clero de izquierda, derecha o centro han tratado de suprimir o reformar». Así pues, no conviene descartar este ámbito de análisis para explicar el diferente éxito de una u otra corriente religiosa. Además, el autor añade algo muy importante: «Las prácticas tradicionales han permitido la expresión de las aspiraciones populares en formas ambiguas pero a veces estratégicas. Lo que los extraños interpretan como resignación puede servir como un manto de protección para tradiciones vitales de resistencia cultural. Las expresiones de subordinación se mezclan con expresiones de desafío, en formas complejas de comunicación ritual entre clases dominantes y subordinadas, las cuales pueden llegar a redefinir la relación entre las dos» (STOLL, 1990: 372). En realidad, el grado de acierto en la comprensión y manipulación de los significados y las lógicas de la tradición cultural por parte de los agentes misioneros da a menudo la medida de su mayor o menor éxito o fracaso.

Hay, además, un punto de discrepancia relevante de Stoll respecto a los primeros supuestos de Lalive d'Épinay: las actitudes de «resignación» y «aceptación fatalística» de los pobres no tienen por qué significar «escapismo» mediante la relación con lo sobrenatural.⁴¹ Dicho de otro modo, no quiere decir necesariamente que tal relación

41 Lalive d'Épinay, en una conferencia titulada «La Iglesia evangélica y la revolución latinoamericana» (ISAL, Pi-riápolis, Uruguay, 1967), señaló que «el pueblo evangélico [...] vive dentro de organizaciones que refuerzan la conciencia oprimida al proporcionarle una estructura sociocultural que sacraliza este estado de opresión [...]. Estas organizaciones [...] congelan la conciencia oprimida, porque proclaman y hacen creer a sus fieles que se encuentran en estructuras institucionales marcadas por el sello de la voluntad de Dios». Remarca así un sentido de desmovilización y apatía por los asuntos sociales y políticos de estos movimientos, debido a su orientación religiosa: «Nuestras iglesias tienen un papel de freno, de conservación, en suma, reaccionario, porque se ofrecen al hombre como un escape posible a su situación histórica, a su responsabilidad, a su solidaridad con los hombres»

sea la culpable de su falta de conciencia y comprensión de lo que les sucede, ni un «opio del pueblo» que esteriliza cualquier intento de tomar medidas al respecto. Por el contrario, buscar la protección y puntos de apoyo firmes debe ser algo más necesario que escapista para los sectores desfavorecidos.

Posiblemente es mucho más adecuado, entonces, traducir ese «escape» en términos de una necesidad profunda de determinadas personas, que ven como su situación no mejora (a pesar de las promesas y/o las iniciativas político-ideológicas) ni apunta al cambio hacia condiciones más satisfactorias; y pensar, por otra parte, que la responsabilidad simplemente se traslada a un terreno mucho más personal e individualizado que, no obstante, contempla como fundamental el apoyo de los correligionarios, aunque sea en un plano mucho más íntimo e interpersonal que el del amplio compromiso social.

En algunos aspectos concretos, por ejemplo, contrariamente a la supuesta continuidad dada por el pentecostalismo a la relación tradicional patrón-cliente a través de la subordinación a la autoridad del pastor (en la línea de Lalive d'Épinay y de Bastian), la postura de los teólogos de la liberación al respecto habría sido bastante diferente, en opinión de Stoll: «Por lo general trataban de socavar tales tradiciones, por representar una religión de dominación, con el resultado de alienar a la gente a la cual estaban tratando de organizar». Obviamente, esto no hace más que poner trabas a la relación con las clases populares a las que se quiere defender y ayudar. Puede ser que el mismo mensaje liberacionista sea un problema, puesto que, según él, «contradice la manera como los pobres generalmente prefieren manejar las situaciones opresivas: una sutil combinación de deferencia, desgana y evasión»; mientras que, por otra parte, «las clases de desafío que la Teología de la Liberación tiende a estimular a menudo han sido suicidas», especialmente en el área centroamericana (STOLL, 1990: 372).

En este sentido, después de atribuir a los intelectuales «situados más o menos a salvo» la producción del discurso y del desafío revolucionario considerado necesario por la teología de la liberación, el autor condensa mucho más sus polémicos argumentos:

Estimular a los pobres a insistir en sus derechos significaba quitar el manto que generalmente protege a las actividades religiosas de la represión. Significaba abandonar la función tradicional de la religión como un santuario de la opresión. Una vez que los terratenientes y el estado empezaban a tomar represalias, la Teología de la Liberación demandaba un compromiso de vida o muerte de la gente [...]. Cuando las situaciones se polarizaban hacia la violencia, los extraños que promovían la Teología de la Liberación

(citado por CANTÓN, 1997b: 180, nota 30).

tendían a ser obligados a salir, dejando atrás a sus aliados locales para que vuelvan a aprender una antigua lección sobre la capacidad del estado para reprimir a los opositores. Un martirio tras otro parecerían justificar la lucha armada como la única forma de progreso, pero la mayoría de los levantamientos armados no tenían éxito (STOLL, 1990: 372-373).

En los procesos de conflicto centroamericanos, por el contrario, el papel desempeñado por los evangélicos «conservadores» ha sido diferente y al parecer mucho más efectivo a medio y largo plazo:

A medida que el conflicto revolucionario se convertía en una guerra de agotamiento sin aparente fin, los evangélicos conservadores apelaron a la tradicional resignación de los pobres en una forma que la Teología de la Liberación no podía. A pesar de que la Teología de la Liberación apelaba a las aspiraciones de una vida mejor, el escapismo del mensaje evangélico era mucho más compatible con la postura acostumbrada de los pobres —la aceptación fatalista de las restricciones en su continua negociación por la supervivencia— [...]. Cuando en Guatemala su frustró el movimiento revolucionario, los evangélicos [...] ofrecían mejorar la vida de un individuo a través de una simple decisión personal, la de rendirse a Cristo. Aquello parecía más fácil que cambiar el orden social. Los evangélicos proporcionaban una ideología, no sólo de resignación política [...] sino de mejora personal. Decían a los pobres que no se preocuparan por los grandes eventos en los que no podían influir en formas directas y obvias. Más bien, una persona debía concentrarse en lo que podía cambiar, como su hábito de beber. Los evangélicos también cautivaron a los pobres emocionalmente, en formas que los cristianos altamente politizados no podían igualar (STOLL, 1990: 373).

En el caso específico del pentecostalismo, se hace aún más hincapié en su éxito sin necesidad de hacer una llamada explícita a la lucha por las reformas sociales, como sí hacen los teólogos de la liberación. La gente atraída hacia las iglesias pentecostales tendría unas necesidades diferentes y otro camino para satisfacerlas. Atajar esas necesidades de forma eficaz ha sido, al parecer, una estrategia protestante desde los inicios de su implantación en Latinoamérica. Sin embargo, su puesta en marcha no siempre ha sido fácil, y muchas veces ha despertado recelos y críticas procedentes de diferentes ámbitos.

En el siguiente punto voy a tratar de sistematizar las polémicas (políticas, ideológicas y prácticas) surgidas en torno a la instalación y evolución de los evangelismos en la zona, con la agravante de que las primeras acciones misioneras de los evangélicos se llevan a cabo en el mundo de los «marginados entre los marginados», los indígenas. El recorrido de las controversias, tras diversos giros, se extiende hasta la actualidad, aportando más elementos para la reflexión en el ámbito del pluralismo religioso y la tolerancia de la diversidad.

2.3 Controversias sobre el crecimiento evangélico y sus consecuencias

En el marco general de los procesos de cambio religioso y de los avatares socio-políticos latinoamericanos, la implantación y el desarrollo protestante en México han protagonizado muchas y encendidas controversias. Para profundizar en ellas convendría acercarse en primer lugar a la historia y los propósitos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), fundado en 1934 por William Cameron Townsend (1896-1982). El ILV inició su labor misionera en 1917 entre los cakchiqueles de Guatemala, con el objetivo de hacer estudios lingüísticos y traducir la Biblia a las diferentes lenguas indígenas del mundo. Penetró en México en 1935 durante el gobierno radical y populista del general Lázaro Cárdenas, y comenzó sus actividades entre los nahuas de Morelos.

Carlos Garma (1988) afirma que, inicialmente, la estrategia del ILV fue enviar a parejas casadas de clérigos norteamericanos a las comunidades, en las que residían hasta culminar su misión de evangelizar y convertir nuevos adeptos. Estos misioneros, también lingüistas, pertenecían a iglesias denominacionales y su ideología partía de las congregaciones políticamente más conservadoras, con una interpretación cerrada y fundamentalista de la Biblia como fuente de verdad única. Desde un primer momento, su propósito no fue otro que expandir la religión judeocristiana (en la versión protestante) entre los grupos étnicos preliteratos. Respecto a su incidencia sobre las comunidades indígenas, el autor añade que los misioneros del ILV dieron lugar a fuertes luchas faccionales en las comunidades. Criticaron fuertemente a los sacerdotes católicos y su comportamiento, pero, además, impugnaron tradiciones nativas, como el tequio (trabajo comunal), las procesiones y las fiestas populares, por considerarlas costumbres paganas y supersticiosas.

En la segunda reunión de Barbados, concretamente en su Declaración sobre *La política colonialista del ILV* (1979), se insistió explícitamente en que sus métodos misioneros aceleraban la desmovilización y la deculturación de los indios; que conducían, en definitiva, a la desintegración irreversible de los pueblos y de las culturas tradicionales indígenas. Según Manuel Marzal, en los parámetros ideológicos del ILV, los planteamientos «indigenistas» pasan por una educación en los valores espirituales de la Biblia, generalmente interpretada en términos fundamentalistas. Esto hace

que se rechacen las religiones nativas y su concepción del mundo y del hombre como «obras del demonio», al tiempo que se critican sistemáticamente los ritos de iniciación —muchos de ellos basados en tomas rituales de alucinógenos—, las actividades de los chamanes y las tradiciones míticas. Otro punto de crítica en este terreno es el «establecimiento de pastores nativos con escasa formación teológica y con una interpretación casi mágica de la Biblia, que rompen con frecuencia la unidad del grupo nativo por su mayor sentido de pertenencia hacia el grupo religioso» (MARZAL, 1993: 481).⁴²

Desde la óptica del ILV, sin embargo, la actividad evangelizadora se entiende como algo que «puede reemplazar la base del miedo, común en las religiones [indígenas], con la seguridad del amor de Dios, que da esperanza al hombre y lo motiva a sentir y demostrar ese mismo amor hacia su prójimo». Según su director en Perú, todas las actividades desarrolladas por el ILV (aparte de la evangelización, la producción científica en lingüística descriptiva y aplicada, auxilios médicos, desarrollo comunal y educación) «se presentan a los nativos como una opción y no como una imposición» (cf. MARZAL, 1993: 480).

El artículo de Casillas (1997) nos informa de forma algo más detallada sobre la polémica suscitada en torno al ILV y a su acción evangelizadora entre los indígenas a lo largo de los años. Todo empieza a principios de septiembre de 1979, con la demanda de expulsión del país de este organismo por parte del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Según el Colegio, bajo el pretexto de estudiar las lenguas regionales, se evangelizaba con un cristianismo de clara orientación imperialista; se favorecía, en definitiva, una forma específica de imperialismo ideológico.

En el documento *Dominación ideológica y ciencia social, el ILV en México*⁴³ se decía lo siguiente:

Bajo el beneficio de este apoyo y con la cobertura de un trabajo científico de estudio de los idiomas indígenas con el fin de defender las culturas autóctonas y de promover la integración de los indígenas a la nación, esta sociedad religiosa desarrolló una labor misionera de evangelización en el medio indígena, como lo hacen hoy docenas de otras. Los antropólogos, analizando el material difundido por el ILV han demostrado que la ideología de esta sociedad religiosa reforzaba el individualismo y el voluntarismo eliminando toda idea de organización, de cooperación y de solidaridad; desarrollaba las ideas de sumisión y de pasividad

42 El desarrollo de la teología de la liberación en el sudeste de México también ha dado lugar, con el paso de los años, a la existencia de una gran cantidad de pastores nativos. Giménez (1996) se refiere a la formación de unos 7.500 jóvenes indios como catequistas, así como de muchos «diáconos» también indígenas, cuestión que, sin embargo, no ha despertado tantas sospechas como en el caso del ILV.

43 Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. A. C., *Declaración José Carlos Mariátegui*, México: Nueva Lectura, 1979.

provocando el desinterés por toda protesta de tipo político; fortalecía también la imagen del trabajador ideal para el gran capital apoyando e idealizando los aparatos políticos, administrativos y represivos del Estado, y presentaba una imagen de los Estados Unidos como expresión más acabada de una sociedad ideal. El estudio de los antropólogos concluye con la acusación central en contra del ILV como representante de un organismo de penetración, manipulación y represión trabajando en México al servicio del imperialismo y del Estado, utilizando la antropología, en sentido amplio, como instrumento dócil de control social (BASTIAN, 1983: 210).

Es el inicio de la llamada «teoría de la conspiración imperialista», que se desarrolla a partir de los años sesenta con autores ligados a la vanguardia protestante ecuménica. Según esta teoría, tras la implantación y la acción de los grupos protestantes en América Latina se esconde «la gran mano negra» de los intereses norteamericanos. Sus planteamientos llevan implícita una visión negativa y crítica de los diversos protestantismos latinoamericanos, que, en general, son considerados portadores de una ideología legitimadora de la dominación norteamericana y, en consecuencia, de la dependencia económica y cultural. Esta teoría fue suscrita muy pronto por la Iglesia católica romana y también por los grupos cristianos de «orientación izquierdista». A partir del documento citado y como consecuencia de la avalancha acusatoria vertida después en los medios de comunicación, la Secretaría de Educación decidió cancelar el convenio de colaboración que mantenía con dicho Instituto.

Según Rodolfo Casillas, «todo parece indicar que hubo un apresuramiento que sólo mostró inmadurez e intolerancia», de forma que «el prejuicio y la ignorancia, entrelazados como tantas veces, se anotaron un triunfo de cuestionable beneficio social» (CASILLAS, 1997: 69). Desde entonces, sin embargo, la polémica se extendió a diversos ámbitos (universitarios, gubernamentales, eclesiásticos, etc.), al tiempo que fue creciendo la espiral desacreditadora de «las sectas protestantes» por parte de algunos obispos y sacerdotes de la Iglesia católica. Estos sectores críticos enfatizarán los desafíos de la Iglesia ante «la invasión de las sectas» y demandarán a las autoridades públicas que impidan la actividad evangelizadora de los otros cristianismos, en particular los pentecostales y milenaristas —es decir, los de crecimiento más acelerado—.

El caso es que la polémica inicial en torno al ILV encendió la mecha para posteriores interpretaciones sobre los motivos e intereses de la acción protestante. Precisamente, la obra de Erwin Rodríguez *Un evangelio según la clase dominante* (1982), en opinión de Casillas, «vino a agregar leña al fuego, por tratar sobre el dominio clasista apoyado en un evangelio manipulado». Con su publicación, «se conjuntaban dos ene-

migos de las mayorías sociales de México: la penetración imperial vía el ILV y el manejo de las conciencias a través de la religión» (CASILLAS, 1997: 70).

A partir de este momento, la crítica virulenta oscurece todo análisis serio y riguroso del avance evangélico en México, tanto desde el punto de vista político como religioso:

Marxismos de diverso cuño y calidad permearon una parte significativa de la producción y docencia académica durante los años setenta y ochenta, en algunos centros de educación superior de México. Denuncias como la del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, estudios como los de Erwin Rodríguez y análisis católicos [críticos], cayeron en terreno fértil y fueron rápidamente retomados por sectores católicos preocupados por la expansión cristiana no católica (CASILLAS, 1997: 71).

Sobre la base de los prejuicios y de la incomprensión social hacia las nuevas formas de cristianismo en expansión, los motivos y las responsabilidades de las nuevas adscripciones religiosas se desplazaban hacia el exterior, al tiempo que, en un sentido protector, se fomentaba la construcción simbólica de la identidad nacional:

Ante la falta de explicación de las razones internas que estimulaban a la conversión, sobraban las explicaciones simplistas que atribuían a causas externas el proceso de cambio en que los conversos resultaban víctimas de un complot imperialista [...]. El constante señalamiento crítico de que peligraban los valores centrales de la identidad y cultura nacionales, y los conflictos político-militares en Centroamérica (que revivieron la teoría del dominó), llevaron a las autoridades federales a destinar fondos especiales tanto para estudiar el fenómeno de la conversión cristiana como para fortalecer el nacionalismo en las fronteras (CASILLAS, 1997: 73-75).

Según los defensores de la «teoría de la conspiración», el éxito de los evangélicos entre los sectores más desfavorecidos, allí donde han fracasado las comunidades de base católicas y los movimientos de izquierda, solo puede explicarse por la manipulación del gobierno de Estados Unidos y por su financiación de los grupos protestantes.

Retomando las derivaciones de este debate, David Stoll (1990) reconoce y trata de demostrar la implicación del Gobierno Reagan en estas estrategias financieras. No obstante, considera que las explicaciones de la manipulación externa son globalmente inadecuadas, y que en la actualidad el protestantismo ya no es «un injerto cultural norteamericano». La difusión de minorías religiosas de filiación protestante en Latinoamérica y en México se debe, pues, fundamentalmente a factores endógenos, y no a una supuesta conspiración del imperialismo norteamericano. Desde su punto de vista,

«la interpretación del rol jugado por el protestantismo evangélico no debería reducirse considerándolo un mero instrumento político al servicio de los intereses dominantes» (cf. CANTÓN, 1997b: 177).

Asimismo, tratando de responder a la pregunta que da título a su libro, no considera que América Latina se esté volviendo protestante, sino más bien que «el protestantismo se está latinoamericanizando». Esto se confirmaría, en parte, a través de los pentecostalismos indígenas. En su creciente avance, los evangélicos⁴⁴ proponen como única revolución posible la espiritual, parecen mostrarse indiferentes o insensibles ante la opresión social y atraen a un número elevado de pobres que abandonan la Iglesia católica, incluidas sus formas más comprometidas.

El protestantismo evangélico debe ser comprendido entonces desde sus bases, es decir, como un movimiento popular promotor del cambio social y con una dirección no predestinada. Esto implica, por supuesto, aceptar que muchos pobres u otros creyentes latinoamericanos sean agentes activos y deliberantes en el momento de adoptar e impulsar una religión importada para sus propios intereses. En tanto que parte importante de su éxito y crecimiento, se deberá considerar, en este sentido, dicho impulso autóctono, así como la organización de células locales dinámicas y duraderas en los ámbitos rural y urbano.

Además del citado rol activo de la población autóctona en el desarrollo evangélico en América Latina, otros aspectos relacionados que hay que añadir a los ya anteriormente señalados serían, por un lado, el surgimiento de debates dentro del protestantismo sobre cómo hacer frente a la crisis social y económica, lo cual no dejaría de ser un atractivo para muchas personas, y por otro lado, la incapacidad de la Iglesia católica para descentralizar su sistema de autoridad, que hace que sus disidentes no dispongan de más opciones en el seno de la misma Iglesia, mientras que los disidentes evangélicos siempre pueden unirse a otra congregación y seguir siendo evangélicos. En este sentido, algunos observadores católicos son conscientes de las debilidades de su propia iglesia como elemento explicativo del avance del protestantismo.

Se ha visto que los contextos de privación y crisis, desestructurados, anómicos y social y económicamente débiles, son un terreno abonado para el florecimiento pen-

44 Respecto al uso del término «evangélico», este autor hace una precisión relevante sobre sus diferentes significados según los contextos. Así, mientras en Estados Unidos el término *evangelical* connota a un conservador teológico que pone el énfasis en la Biblia, en la salvación personal y en el evangelismo o la evangelización, en Latinoamérica, un «evangélico» puede ser *cualquier cristiano que no sea católico*, lo que incluye incluso a los mormones y a los Testigos de Jehová (aunque estos no se reconozcan como tales). En su uso ordinario se convertiría, pues, en una especie de «término paraguas» bajo el cual se cobijaría equívocamente cierta diversidad religiosa. Otro término importante es «fundamentalista», referido a la rigidez doctrinal y, concretamente, a los protestantes conservadores más preocupados por defender la pureza de sus iglesias («los fundamentos») que por divulgarlos («evangelizando»). En este marco, el protestantismo evangélico en particular alude a tres cuestiones principales: a) la completa confiabilidad y autoridad final de la Biblia, b) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo, con frecuencia experimentada en términos de «renacer» y c) la importancia de propagar este mensaje de salvación a toda nación y persona.

tecostal. Las características y la oferta religiosa de este sistema pueden capacitar, por otra parte, a los individuos conversos para responder colectivamente a las situaciones sociales y políticas —eventualmente conflictivas— emergentes en esos contextos. Pero también por eso mismo muchas iglesias protestantes y pentecostales, junto con otras confesiones cristianas, no dejan de estar en el punto de mira crítico de sus oponentes, que sigue fijado en el discurso de la conspiración y del peligro nacional.

Jean-Pierre Bastian (1997a) sostiene que, al menos en lo que atañe al discurso del Episcopado mexicano, sigue viéndose con recelo a los grupos protestantes, de quienes se sigue proyectando una imagen subversiva y conspiradora ligada a intereses nacionales e internacionales y dirigida a acabar con la unidad garantizada por el Estado liberal. De este modo, para la Iglesia católica, las «sectas» son: 1) el resultado y cómplices de una conspiración masónica; 2) agentes de penetración ideológica que pretenden desnacionalizar el país; 3) cómplices del imperialismo norteamericano y anglosajón, indistintamente; 4) anticatólicas y liberales; 5) instancias que atentan contra la unidad religiosa y, en consecuencia, contra la unidad cultural de la nación. Además, al tiempo que se acusa al Estado liberal de solapar y facilitar la labor de estos grupos, lo previenen y lo alertan del peligro que representan para la soberanía e independencia del país.

Así pues, la estrategia argumentativa más importante del discurso del Episcopado mexicano ha sido postular que lo mexicano es esencialmente católico (DE LA TORRE, 1995). La Iglesia católica se presenta así como la única y verdadera iglesia de Cristo; la única portadora de promesas, fuera de la cual no hay salvación; la plenamente legítima, a tenor de su tradición y larga duración histórica, y la única cuya doctrina refleja la auténtica enseñanza de Jesucristo. Además, se sostiene que, si el país es mayoritariamente católico, dividir las creencias es dividir las culturas; en otras palabras, debilitar las creencias católicas es ir contra las costumbres, los símbolos y los valores históricos que definen la identidad mexicana.⁴⁵

En líneas generales, el proceso más habitual es bien dibujado por Fortuny: «los católicos suelen estigmatizar a aquellos que se convierten a otra religión, y los conversos [a esa religión] reaccionan de manera defensiva. Con frecuencia se aíslan de la sociedad y forman una asociación cerrada y hermética» (FORTUNY, 1994: 52). Una ilustrativa y vigorosa síntesis sobre dichos procesos de estigmatización nos la proporciona uno de los clérigos más decididamente críticos de «las sectas» en México:

Para el imperio, las sectas son un medio para restar fuerzas a la Iglesia católica y adormecer a las masas populares, volcando sus intereses en una realidad fuera del mundo y de la historia. En realidad, lo que pretenden las sectas es «dividir» a los pueblos

45 Uno de esos símbolos fundamentales para el catolicismo es, por supuesto, la Virgen de Guadalupe, a quien las iglesias evangélicas no veneran; se ganan así la reprobación católica, en tanto que contradicen uno de los iconos más importantes de la nacionalidad mexicana (en este caso ligado a la Independencia).

y las naciones para hacerlos fácil presa del imperialismo norteamericano. El concepto marxista de la religión como «opio de los pueblos», encuentra en las sectas su plena realización. A este propósito queremos hacer notar que ni el gobierno de Estados Unidos ni la CIA, ni las grandes transnacionales, cuya sede central se encuentra en Estados Unidos, han creado las sectas. Lo que pasa es que se sirven de las sectas religiosas, que existen de por sí, para romper la unidad espiritual de los demás países, unidad espiritual que en un momento dado pudiera crear serios problemas de orden político y económico [...]. Y al mismo tiempo se sirven de ellas para crear una nueva imagen acerca de la naturaleza y el papel del imperio con relación a los demás países. En este sentido, las grandes sectas, exportadas y controladas por los Estados Unidos, hablarían a favor de su país de origen como de una «nación santa, rica y poderosa» por el hecho de constituir el «nuevo pueblo de Dios», en contra de los demás países «sumergidos en el pecado, pobres y débiles» por el hecho de encontrarse bajo el influjo del catolicismo, el budismo, el musulmanismo o el ateísmo, impregnados del poder maléfico de Satanás. A nivel popular, sin duda, las sectas representan un medio muy eficaz para crear un clima de simpatía hacia los Estados Unidos, de donde viene la salvación material y espiritual mediante la Biblia, la ropa usada y el queso amarillo (AMATULI, 1992: 20-21).

Acto seguido, Amatuli propone diferentes «líneas de acción para hacer frente al problema de las sectas», la mayoría de las cuales, «curiosamente», toman una dirección «pentecostalizante» bastante clara. Se trata de recuperar terreno frente al competidor más importante usando «sus propias armas» para el crecimiento y el éxito, a la vez que se lo desacredita públicamente. Esto se ve reflejado, sobre todo, en la pastoral, para la cual, en su ámbito genérico, sugiere: 1) reorganizar la relación clero-laicado, 2) reequilibrar la relación culto-palabra (como elemento vivificador del culto), 3) promover un culto más vivo y participativo, 4) propiciar a todos los miembros de la Iglesia una auténtica experiencia de Dios, 5) fomentar el espíritu misionero, 6) organizar planes concretos de evangelización, 7) favorecer el establecimiento de pequeñas comunidades cristianas, 8) purificar la religiosidad popular, 9) reestructurar la parroquia en sectores a fin de que sea más evangelizadora, 10) impulsar el surgimiento de un liderazgo laical, apoyando la formación de líderes naturales, 11) multiplicar centros de formación para laicos, 12) promover los ministerios laicales, 13) promover los ministerios a tiempo

completo, 14) estimular entre los jóvenes la práctica de un servicio a la Iglesia por un tiempo determinado, y 15) luchar por hacer realidad la nueva evangelización.

Dicho esto, en el capítulo dedicado a las iniciativas prácticas, sugiere: 1) constituir comisiones en defensa de la fe; 2) establecer una cátedra de Ecumenismo y Apologética; 3) impulsar investigaciones sobre el problema de las sectas; 4) establecer en la Iglesia un ministerio especial en defensa de la fe y para fortalecerla; 5) aprovechar al máximo el material existente para hacer frente al sectarismo; 6) fomentar el conocimiento del sectarismo mediante congresos o encuentros; 7) impulsar las visitas domiciliarias; 8) construir capillas en pueblos, colonias y barrios; 9) incentivar la actividad pastoral en zonas rurales y en la periferia de las ciudades; 10) promover cursos de capacitación y concienciación sobre el sectarismo; 11) usar medios de comunicación masiva; 12) poner en los templos un buzón de preguntas; 13) instalar línea telefónica en las ciudades más importantes con fines orientativos; 14) aprovechar las misiones populares, la catequesis presacramental y la homilía para aclarar puntos sobre el sectarismo; 15) planificar la acción de la Iglesia respecto al sectarismo a nivel nacional, regional, diocesano y parroquial; y 16) promover oraciones públicas y privadas a favor de la unidad de los cristianos.

Una conclusión coherente en este contexto parece ser que, en la realidad latinoamericana más reciente, se puede hablar de pluralidad pero no de pluralismo. Desde este punto de vista, el pluralismo religioso en México en particular únicamente existe en la retórica política.⁴⁶ Bastian (1997a: 213) sostiene que «para llegar al pluralismo parecería insoslayable el cuestionamiento de la cultura católica, lo que no ha ocurrido hasta hoy». En un sentido más amplio, entiende que el cambio religioso en América Latina no constituye un movimiento de reforma religiosa, a pesar de considerar que la nueva identidad religiosa en formación es el signo de «una verdadera religión latinoamericana» (demostrando una proposición objetivista del fenómeno), que difiere tanto del protestantismo venido de fuera como del catolicismo heredado de tiempo atrás. Su planteamiento se resume en las siguientes líneas:

[...] el imaginario religioso sigue informado por la misma cultura de mediación, aun cuando sus manifestaciones difieren. Lo que predomina es la fuerza emocional de la religión y no su fuerza

46 Véase Fortuny (1994), citando a Bastian (1990) y a Blancarte (1991). «Sin embargo —dice la autora—, no todas las iglesias no católicas reciben el mismo tratamiento; todo depende de su fuerza, su habilidad y las estrategias políticas que utilizan para ganar el reconocimiento y hasta el respeto del gobierno». Por supuesto, esta cuestión debe considerarse a la luz de las relaciones entre la Iglesia católica mexicana y el Estado. En este sentido, la autora sugiere que «la relación entre el estado mexicano y la Iglesia católica se caracteriza a la vez por un entendimiento y una rivalidad mutuos, ya que ambos tratan de controlar la sociedad civil. Esta relación ambivalente hace que la posición política de los nuevos movimientos religiosos sea incierta, en virtud de que su estatus está determinado hasta un cierto grado por el tipo de relación que existe entre la Iglesia católica y el gobierno. Por ejemplo, si las autoridades locales consideran que la primera interfiere demasiado en los asuntos no religiosos (laicos), el gobierno podría ponerse del lado de las asociaciones protestantes para contrarrestar la fuerza de los católicos» (Fortuny, 1994: 51).

cognitiva y crítica. Signo de la intransigencia manifiesta de estos movimientos es la ausencia de respeto hacia las demás tradiciones religiosas [...]. Esta intolerancia responde a la intolerancia católica frente a la explosión de las sectas, pero participa de la misma cultura [...]. El cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas [...]. Los nuevos movimientos religiosos reconstituyen el lazo comunitario, oponiéndose a las fuerzas endógenas y exógenas que lo destruyen. Son potentes movimientos de afirmación de una dignidad denegada para el pobre y el excluido (BASTIAN, 1997a: 213-214).

El cruce de intolerancias del que nos habla Bastian responde al tradicional esquema de confrontación y conflicto entre la Iglesia católica mayoritaria y las confesiones minoritarias en aras de defender sus propios intereses dentro del campo religioso (es decir, dentro del campo de la competencia simbólica, con sus discursos y prácticas). Esto incluye los típicos procesos de reacción sectaria por ambas partes: la primera adoptando una postura apologético-defensista —en términos de Giménez (1996)— intransigente, y las segundas optando por la cerrazón y/o la confrontación ante las críticas que recibe de un entorno hostil donde, a pesar de todo, tratan de legitimar sus argumentos y aspiran a seguir creciendo.

En relación con estos contornos de la pluralidad ideológico-religiosa en México y de las controversias derivadas, desde luego, el interés por el fenómeno protestante predomina en el ámbito académico. Los primeros estudios sobre la materia tuvieron como ilustres protagonistas al Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), al Colegio de la Frontera Norte y al Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), con el ambicioso proyecto etnográfico *Religión y sociedad en el Sudeste de México*.⁴⁷

Rodolfo Casillas resume las principales conclusiones de este último trabajo: *a)* que la pluralidad religiosa en México responde fundamentalmente a procesos socioreligiosos internos, y que no hay evidencia suficiente de que dichos procesos respondan en primer lugar y de forma exclusiva a planes internacionales de imperialismo cultural; *b)* que se da una mínima presencia de agentes de pastoral de origen extranjero, aunque se desconoce la cualificación de sus tareas; *c)* que existen procesos de cambio cultural en distintas comunidades del país, pero no se dispone de los datos suficientes para emitir valoraciones sobre los peligros y significados finales de dichos procesos; *d)* que en dichas comunidades se dan ciertos niveles de conflicto social, si bien la influencia del factor religioso sobre ellos es mínima; *e)* que hay serios problemas para el fomento de los valores cívicos nacionales, motivados más por los defectos en los programas y

47 Véase VV. AA. (1989), con un espectro amplio, en los diferentes volúmenes editados de esta investigación, de exhaustivas y valiosas contribuciones apoyadas en el trabajo de campo y la observación.

medios educativos aplicados que por las preferencias religiosas, y f) un último punto que me gustaría enfatizar por su cercanía a un marco teórico que me resulta familiar (los movimientos religiosos no convencionales y las minorías e innovaciones religiosas como estructuras intersticiales, mediadoras y especialmente diversificadas y multifuncionales): «Se presenta un auge y una gran movilización de agentes evangelizadores, que dedican su atención a comunidades y sectores sociales no atendidos por ninguna otra instancia institucional, sea gubernamental, partidaria, social o religiosa. Es decir, suplen ausencias institucionales o llegan a cubrir actividades que el Estado ha liberado de su responsabilidad» (CASILLAS, 1997: 88-89).

Finalmente, este mismo autor subraya la necesidad de llegar a una mayor profundidad y concreción investigadora sobre el tema, ya que, a su modo de ver:

si bien ha disminuido la carga ideológica del complot, no ha habido avance alguno sobre los mecanismos, formas y grados de dependencia/relación fraterna con el exterior, ni sobre qué ha pasado en términos culturales en las comunidades que tienen más de veinte años de contar con una pluralidad cristiana en su ámbito local; tampoco ha habido avance alguno sobre la relación lenguas indígenas y pluralidad religiosa (CASILLAS, 1997: 94).

Se trata, sin duda, de nuevos retos —entre otros tantos— que el trabajo antropológico debe ir abordando con el tiempo y las posibilidades. En cualquier caso, la función de las minorías religiosas de «suplir ausencias» o «asumir devoluciones estatales», como estructuras de mediación y de prestación de un «servicio social», pone de relieve —también entre otras cuestiones— que sus doctrinas y prácticas religiosas tienen mucho que decir: sobre todo, parecen ofrecer un referente claro, compacto y efectivo para muchas personas ubicadas en circunstancias similares, no siempre, ni mucho menos, satisfactorias —o al menos de este modo experimentadas o reinterpretadas—. Así nos lo parece demostrar el pentecostalismo.

3. Los principios y las experiencias del pentecostalismo

Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños.

HECHOS DE LOS APÓSTOLES, 2. 17.

El pentecostalismo es un movimiento cristiano que pone énfasis en la relación personal entre el individuo y el Espíritu Santo. Se origina entre los protestantes en Estados Unidos a finales del siglo XIX. La búsqueda fervorosa del poder divino o de los llamados dones del Espíritu lo distingue del cristianismo convencional. La adquisición y la demostración de estos dones espirituales por parte del creyente, en especial del don de lenguas, son vistas como pruebas del bautismo del Espíritu Santo. Los hechos de los apóstoles en el Nuevo Testamento son el núcleo escriturístico básico del movimiento pentecostal. Concretamente, su fuente de inspiración teológica es el relato de Pentecostés, donde el Espíritu Santo desciende sobre los apóstoles y provoca que hablen en lenguas desconocidas:

Cuando llegó el día del Pentecostés, estaban todos unánimes juntos, y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos de Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen (*Hechos*, II, 1, 2, 3 y 4).

A la exaltación de los dones o gracias espirituales del Espíritu —aparte de la glosolalia, los dones de curación y de profecía principalmente— y de su bautismo se une la declaración de pertenecer a la primitiva Iglesia cristiana y de seguirla, con sus principios comunitaristas y de rendición amorosa a Cristo. De hecho, la vitalidad del

primer cristianismo se caracterizó por la experiencia directa del Espíritu Santo, protagonizada por la glosolalia. La presencia viva del Espíritu Santo dentro de la comunidad cristiana se manifestó en las gracias del Espíritu, que incluían los poderes de curación y de exorcismo. Se cree que con estos dones los apóstoles hicieron muchos milagros, que estimularon el crecimiento de la primera Iglesia cristiana.

El movimiento pentecostal busca recrear la época dinámica de esa primera cristiandad, demostrando que el poder de hacer milagros también puede ser invocado por la Iglesia moderna. Los poderes milagrosos o dones del Espíritu (lenguas, profecía, sanación, fe, interpretación, discernimiento, sabiduría, milagros y conocimiento) se pueden seguir obteniendo a través del bautismo y la posesión por el Espíritu Santo (Ackerman, 1981). Los principios de esta tradición revalorizadora de las manifestaciones del Espíritu y del cristianismo primitivo han influido en varias corrientes del cristianismo hasta la actualidad, y han tomado especial fuerza en períodos de *revival* religioso. Lo que sigue es una breve contextualización de sus orígenes históricos y doctrinales, donde al mismo tiempo se destacan ciertos rasgos fundamentales de su identidad religiosa.

Los movimientos religiosos pentecostales son producto de varias escisiones de la Reforma protestante y de diversas relaciones con las corrientes fundamentalistas, conversionistas, metodistas y los movimientos de santidad. Por otra parte, están profundamente arraigados en las tradiciones de santidad y revivalistas. En ellas predominaba una postura conversionista en relación con la obtención de la salvación y las expectativas de santificación, basada en la necesidad de una experiencia religiosa emotiva efectiva y directamente determinada por poder divino.⁴⁸

El fundamentalismo se remonta al siglo xvii y tiene como objetivo principal la búsqueda de una vida santa que se encuentra en el conocimiento de las Sagradas Escrituras. El conversionismo deriva directamente del movimiento metodista de John Wesley en Inglaterra (siglos xvii-xviii), producto de la reacción cristiana frente al materialismo inglés y origen de los movimientos de restauración religiosa dirigidos a lograr la salvación mediante «experiencias del corazón».

Este evangelismo conversionista de la tradición metodista norteamericana, que se prolonga durante los siglos xviii y xix, subraya la «santidad de corazón» otorgada

48 En el protestantismo europeo posterior a la Reforma, estos elementos fueron a menudo encabezados por los pietistas. El movimiento pietista se extiende durante los siglos xvii, xviii y xix, y su tradición adquiere especial importancia en Inglaterra y Estados Unidos. Sus seguidores luchan no solo contra el declive de la asistencia a la Iglesia, sino también contra el visible descenso del fervor religioso en los cultos. Como alternativa, se ensalza la expresión de la fe y la devoción religiosa en diferentes formas y por diversos medios («despertares», retiros, himnos y cantos, testimonios, etc.). La doctrina pietista da por sentado que todo cristiano fue llamado a la perfección, identificada con la incorporación sagrada del Espíritu Santo por parte del creyente. El énfasis recae en la búsqueda de la experiencia personal de Dios, partiendo de la creencia en el renacimiento por mediación del Espíritu Santo, la convicción de que la experiencia permite la reforma vital de los fieles y la idea de vivir dentro de una comunidad cohesiva y contraria al mundo corrupto (CLEARY, 1997).

por Dios. Presenta una religión santificacionista y de efectos intensos en el creyente. A la previa y necesaria aceptación de Jesucristo como salvador debe seguir la santificación, un estado de perfección devocional en el que se supone que el fiel recibirá un bautismo espiritual. Cristo se acepta como salvador y Dios queda desdoblado en tres personas, según la doctrina ortodoxa de la Trinidad (el Espíritu Santo es una forma que puede difundirse entre los creyentes como influjo). En los cultos predomina el revivalismo y la emoción, la fe sentida y de resultados concretos («pruebas de fe»). Se insiste en el retorno a la Escritura (la Biblia como fuente de inspiración por excelencia) y en la recuperación de los orígenes y principios perdidos del cristianismo. Hay un énfasis teológico en la culpa humana, como cualidad más que como conducta (se hereda de la condición pecadora original, más que de los pecados actuales), y se acepta la posible salvación de creyentes de otros movimientos religiosos, en especial si son teológicamente próximos o afines.

En la frontera entre los siglos XIX y XX aparecen las primeras emisiones glosolíticas en asambleas del movimiento de Santidad en Estados Unidos. Predicadores estudiosos de la Biblia legitimarán posteriormente esas emisiones como auténticas experiencias del Espíritu, suficientes para esperar un nuevo descenso del Espíritu Santo que traería el bautismo del Espíritu. La experiencia directa e intensa en los cultos, el énfasis en los dones del Espíritu (especialmente el hablar en lenguas desconocidas), en la curación por la fe y en otros signos carismáticos del bautismo del Espíritu, darán identidad propia y singularidad a los movimientos pentecostales dentro de la amplia tradición protestante. Estos *revivals* de principios del siglo XX darán lugar a la creación de denominaciones como las conocidas «asambleas de Dios».

Así pues, las variantes emocionalistas y de la intensidad religiosa son las que han impulsado a muchos cristianos ordinarios hacia una profunda vida espiritual, más allá de la mera asistencia a la iglesia y en busca de un contacto personal e íntimo con Dios. El movimiento de Santidad incluía, de hecho, diversos elementos característicos del pentecostalismo y ha influido profundamente en sus estructuras, estrategias misioneras y el contenido y la forma de sus procesos de adoración o alabanza. En la derivación pentecostal, «lo que vino a añadirse a esas creencias fue la firme convicción de que los dones del Espíritu que describe San Pablo en la primera Carta a los Corintios aún estaban actuando en la época actual, y que el hecho de ser conferidos al creyente convertido iría signado por un bautismo del Espíritu Santo acompañado de manifestaciones carismáticas. Esta insistencia en los dones y los signos inherentes al bautismo del Espíritu es lo que distingue a las sectas pentecostales de los movimientos de santidad» (WILSON, 1970: 67).

Las iglesias pentecostales se constituyen mayoritariamente en la primera parte del siglo XX y están vinculadas a eventos fundacionales de tipo revivalista. Los carismáticos representan una segunda ola de impulso del movimiento del Espíritu Santo,

que implicará, a mediados de siglo, un «renacimiento carismático» en el seno de las tradiciones protestantes, católico-romana y ortodoxa. Desde esa prolongación hablamos ahora de «protestantismo pentecostal carismático» (con centralidad simultánea de carismas divinos y liderazgo carismático). Por último, los grupos neopentecostales —como ya se ha apuntado antes— se caracterizan por extender sus redes pastorales en el mundo de la política y la comunicación a gran escala por medio de las influencias gubernamentales y la connivencia con las clases medias y altas de los países donde logran ganar espacios e implantación. Cabe señalar, a este respecto, que estos comportamientos les han valido la enemistad de muchos pentecostales tradicionales, así como de muchos protestantes pertenecientes a denominaciones históricas.

Un rasgo original bastante singular del pentecostalismo ha sido la firme militancia de los fieles; es decir, el hecho de que estos no se limiten a asistir a los cultos o a participar esporádicamente en ellos, sino que adopten un compromiso firme, constante y fervoroso, sin el que no se entiende la identidad de miembro. De una manera u otra esta actitud ha dado a los pentecostales un marcado carácter perfeccionista, que tiene sus bases en el compromiso y el acatamiento de las normas y demandas que impone el credo religioso. También es importante la llamada de santidad para todos los miembros, así como el espíritu misionero impregnado por el convencimiento de que se van a alcanzar metas espirituales compartidas y en aras del beneficio colectivo.

Otro aspecto generalmente identificado con el pentecostalismo es el fundamentalismo, por su adhesión incondicional y estricta a la Escritura, a la palabra bíblica. En este sentido, la doctrina ortodoxa de la Trinidad es un recurso ineludible para justificar los fenómenos pentecostales, así como la escatología característica del protestantismo evangélico en general. La práctica religiosa pentecostal siempre se ha apoyado y legitimado en la certeza de las Escrituras y en la santificación que implicaban los dones espirituales, especialmente la inspiración para hablar en lenguas desconocidas, consideradas una prueba irrefutable de la presencia del Espíritu Santo.⁴⁹

El pentecostalismo, según Bryan Wilson, es una «religión de ejercicios de piedad comunitaria» en la que el clima intenso que se crea se atribuye a la acción del Espíritu Santo. Lo principal es la experiencia, la vivencia subjetiva de la fe religiosa. La doctrina, por otra parte, tiene importancia en la medida en que sacraliza y legitima los fenómenos pentecostales mediante la Escritura. De ahí que se insista permanentemente en la lectura de los textos bíblicos —en los cultos y en el ámbito privado— y se fomente la comprensión y plausibilidad doctrinal de los fieles mediante prédicas direc-

49 Antes hemos visto que David Stoll (1993) se refería a la relación entre los evangélicos y la postura fundamentalista. Schäfer (1997), por su parte, propone una definición de fundamentalismo, y analiza el protestantismo centroamericano con esa tendencia. Discute sus diferentes corrientes y matiza su imagen, partiendo del supuesto de que el fundamentalismo absolutiza lo propio frente a lo ajeno para reconquistar el «campo de acción autoafirmativa» en situaciones de crisis y ejercer el poder sobre el otro contrario. Esta estrategia —añade— puede ser una táctica de supervivencia o generar una de dominación.

tas y emotivas que combinan lo didáctico con lo autoritario. Muy posiblemente, parte del éxito de tales movimientos puede estar relacionado, según este autor, «con la forma de expresión que redescubrió y con el hecho de que fuera posible invocar una sanción bíblica para explicarla, defenderla y consagrarla» (WILSON, 1970: 67).

La libertad de expresión en la adoración y la afirmación de los testimonios individuales dentro de la comunidad confieren singularidad teológica al pentecostalismo. A diferencia de lo que ocurre con los católicos tradicionales o con muchos de los protestantes de las denominaciones históricas, prácticamente todo aquel aceptado por la comunidad pentecostal puede interpretar la Escritura durante los cultos y la adoración, erigirse en intérprete moral de las condiciones de vida, predicar sobre los cambios necesarios en la conducta personal o de forma espontánea, hacer sugerencias a la comunidad sobre las posibles respuestas frente a un mundo esencialmente malo, e incluso tener voz y voto en cuestiones tan relevantes como la gestión económica y los desembolsos de fondos comunitarios.

La interpretación de las Escrituras por parte de los cristianos ordinarios, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la práctica sobre el dogma son elementos profundamente arraigados en la tradición protestante; no son originales ni una innovación del pentecostalismo. La única particularidad es que los grupos pentecostales los han erigido en estandarte teológico y ritual de su sistema religioso. Esta reivindicación de la participación del fiel y el fervor espiritual perdido ha sido, no obstante, una de las causas de su descrédito por parte de otras instancias religiosas, tanto católicas como protestantes, que se han alarmado con la competencia pentecostal y han recurrido, una vez más, a la ancestral estrategia de desplazar a la «minoría religiosa del pobre» etiquetándola de poco fidedigna o de heterodoxia desviada de la que hay que desconfiar.

La mayoría de los rasgos originales descritos siguen presentes en el pentecostalismo contemporáneo y se complementan con otros que acaban por diferenciarlo, por ejemplo, de los protestantismos históricos (luteranos, metodistas o presbiterianos). En este sentido, cabe citar su carácter básicamente «autónomo» o, cuando menos, no subordinado a manos extranjeras (de alta posición y poder nacional) en lo que respecta a su implantación en territorio latinoamericano, no vinculado a prácticas pastorales establecidas por misioneros extranjeros como extensiones de sus propias denominaciones, sin preferencia por la constitución de parroquias territoriales, escuelas elitistas o clínicas expansivas, etc. La mayoría de los movimientos pentecostales han tendido a formarse partiendo del impulso financiero y de liderazgo autóctono, y se han multiplicado rápidamente en pequeñas comunidades antes que en parroquias. Estas comunidades se han ido organizando por sí mismas y han ido mirando hacia sí mismas, sin encomendar su gestión a «cuarteles generales» alejados de las propias fronteras.

3.1 Creencias, prácticas y organización pentecostales: tres ejemplos etnográficos

A pesar de la visible diversidad que el pentecostalismo encierra en su seno, si hablamos de matices doctrinales o énfasis en unas u otras capacitaciones espirituales (como ocurre, por ejemplo, con los diferentes dones del Espíritu), aparentemente los pentecostales sienten que hay entre ellos unos fundamentos compartidos y una unidad subyacentes en el núcleo de sus creencias. Así, incluso la creación de otra iglesia o la transferencia de miembros a otra denominación no significa una escisión drástica del «cuerpo de Cristo» (según la denominación clásica de cisma), sino un cambio de pastores o, más probablemente, un cambio hacia una comunidad que aprueba y afirma a otra persona en la posición de liderazgo mejor que la anterior o precedente.

Edward L. Cleary (1997) nos ofrece una síntesis muy clara de las que él considera que son las doce verdades fundamentales compartidas por los pentecostales:

1. Las Escrituras (la Biblia) como palabra inspirada de Dios, como infalible regla de fe y de conducta.
2. La unidad del único Dios verdadero y vivo, que existe eternamente por sí mismo y que se ha revelado como Uno en Tres personas.
3. La caída en el pecado del hombre, creado puro e inocente, por transgresión voluntaria.
4. La salvación en Jesucristo, que murió por nuestros pecados, fue sepultado y resucitó. Los humanos adquirimos la redención por su sangre.
5. El bautismo por inmersión dado a los que se han arrepentido y han recibido a Jesucristo como su salvador y Señor.
6. El bautismo del Espíritu Santo, cuya señal inicial es hablar lenguas.
7. La santidad de vida (pensamiento, palabra y conducta) en la obediencia al mandato divino.
8. La curación divina, es decir, la curación de la enfermedad por el sacrificio de Jesús en el calvario.
9. La Santa Cena o Comunión bajo las dos especies, dada a todo creyente hasta el retorno del Señor.
10. La segunda venida premilenaria del mismo Señor Jesucristo, como esperanza fundamental de todo creyente.
11. El castigo eterno a los que no están inscritos en el Libro de la Vida.

12. Los dones del Espíritu Santo y los diferentes ministerios según el Nuevo Testamento.

Apoyada en estos pilares doctrinales principales, la doctrina pentecostal, siguiendo a Galliano (1994), se puede resumir en cuatro dogmas fundamentales: santificación, bautismo por el Espíritu Santo, sanidad divina e inminente vuelta premilenial de Cristo. La santificación es experimentada como la seguridad de ser «justificado por la fe y lavado por la sangre de Jesucristo»; da comienzo con la conversión, en el momento en que la persona decide «entregarse al Señor». A la entrega sigue el bautismo por agua, ritual sagrado que confirma la conversión. El bautismo por el Espíritu Santo es considerado el verdadero bautismo; en él el Señor expresa a través de sus dones o carismas la elección del converso. El don de curación, como veremos, juega un rol fundamental en la dinámica organizativa y simbólica pentecostal: la curación por la fe suele ser la primera causa de la conversión y los testimonios de sanación son importantes mecanismos articuladores de la comunidad. Finalmente, la utopía milenarista da sentido presente y esperanza futura a los fieles, pues les exhorta a mantener un correcto comportamiento personal y religioso para lograr la salvación.

En torno a estos cuatro principios dogmáticos, a su vez, aparecen ciertos rasgos caracterizadores importantes. En primer lugar, la relevancia de los dones del Espíritu no solo se refleja en el carisma de curación: se enfatiza también de manera diversa el don de lenguas como prueba evidente de la unción del Espíritu Santo, aunque la mayor valoración suele recaer sobre los carismas de profecía y discernimiento. El don de profecía es muy apreciado porque permite al creyente saber qué acontecerá en el futuro y predecir sucesos. No obstante, la obtención de estos dones no es gratuita; el fiel debe prepararse a través de la oración y el cumplimiento de las normas religiosas prescritas. Algunas personas pueden recibir todos los dones mencionados, si bien no todas tienen ese privilegio; de hecho, ni siquiera es exclusivo o dominante en los pastores o líderes religiosos.

Otro elemento característico de los movimientos pentecostales es el uso de la música (eléctrica y/o acústica) y los cantos devocionales en sus ceremonias. «Los pentecostales —según Patricia Fortuny (1994: 49)— son los entusiastas que apelan a los sentidos en la experiencia religiosa». Al aludir a sus rasgos principales, insiste en que se trata de una religión oral, con una teología normativa y de experiencia, que permite una amplia participación en los niveles de reflexión, oración y toma de decisiones (lo que la convierte en una comunidad de perfil conciliador), y donde los sueños y las visiones son parte de la devoción personal y pública.⁵⁰

50 A este respecto, Sanchiz nos dice: «'Costumbristas' [o católicos tradicionalistas de las comunidades rurales] y pentecostales a veces descubren las causas del mal o la enfermedad por medio de imágenes «recibidas» en sueños o visiones, aunque en el primer caso esta visión puede ser provocada a través de oráculos, presagios, agujeros y otras artes para provocar la revelación. Estas imágenes llevan al sanador pentecostal a realizar un ritual de 'curación de memoria'; consiste en la visualización de una circunstancia del pasado que es evocativa de problemas que necesitan

De manera más precisa, subraya los siguientes rasgos: 1) la cercanía física y social de los miembros (que implica sentimiento de pertenencia y protección, seguridad, consuelo y simpatía; es decir, forma una comunidad hermética); 2) la escasa distancia social entre el líder y los miembros (el pastor comparte con los fieles la cultura y las mismas circunstancias sociales y económicas, lo que contribuye a aumentar la confianza de la colectividad en él); 3) la participación concreta lograda a través del canto y las experiencias personales (expuestas públicamente durante los rituales), que dan satisfacción personal y alivio psicológico a los creyentes y prestigio social dentro de la comunidad religiosa; 4) la experiencia de hablar en lenguas como una forma aún más personal de participación y el «sentimiento de seguridad» que implica recibir al Espíritu Santo (un consuelo psicológico y físico). La glosolalia, como añade la autora, es también importante socialmente, pues el individuo capaz de hablar en lenguas aumenta su prestigio en el seno de la congregación;⁵¹ 5) la resolución de los problemas de salud a través de los milagros (lo que, además, fomenta el equilibrio personal y familiar y sustituye a corto plazo la falta de servicios de salud pública); 6) la importancia de la danza y la curación por la fe, que proporcionan al enfermo una comprensión de la relación cuerpo/mente informada por las experiencias de correspondencia entre ambas dimensiones;⁵² 7) la importancia central de la música (ya sea acústica o eléctrica).

Los revivalismos pentecostales guardan necesariamente ciertos paralelismos con los movimientos de revitalización, tal como fueron definidos originariamente por Wallace (1956). En su acepción general, dichos movimientos tienen en común los esfuerzos deliberados, conscientes y organizados de los miembros de una sociedad, con el fin de crear una cultura más satisfactoria. A pesar del relativo desapego ideológico de los pentecostales de los asuntos políticos y sociales, así como de su utopía futura de salvación-transformación, ya se han considerado antes los rebotes de reacción contra la dislocación, la anomia y la crisis existencial que pueden surgir de las reinterpretaciones y reelaboraciones simbólicas producidas por el pentecostalismo en esos contextos.

Como fenómeno sociocultural, los más diversos impulsos revitalizadores han aparecido en momentos históricos en que las culturas atraviesan periodos de desor-

de curación, como la envidia, la ansiedad, etc.» (SANCHIZ, 1995: 63). Después añade el relato de un sanador evangélico que recuerda bastante al trabajo del chamán en «La eficacia simbólica» de Lévi-Strauss (bien comparable, a su vez, al trabajo del psicoanalista): «Le pedí al Señor una palabra de sabiduría y me mostró un pozo profundo y oscuro. Cuando le pregunté al Señor qué era eso, me dijo que era el pecado de aborto. Le pregunté a la hermana si alguna vez había abortado y replicó que sí, y que nunca lo había confesado. Entonces le dije que ese era su secreto profundo y oscuro simbolizado por el pozo de mi visión. Le orienté para que lo confesara al Señor y le pidiera perdón y ella lo hizo inmediatamente. Luego le dije a esos espíritus atormentadores que dejaran la casa en el nombre de Jesús, y salieron» (SANCHIZ, 1995: 69).

51 Sobre este punto, Fortuny cita a Goodman (1972), para quien hablar en lenguas es el factor más fuerte de cohesión entre congregaciones pentecostales. Sirve, además, para distinguirlas de las comunidades católicas y de otros grupos protestantes. El propio estigma social —acusaciones de locura, de brujería, etc.—, debido a sus trances y posesiones, refuerza la solidaridad colectiva.

52 Esta idea de correspondencia entre cuerpo y mente es tomada de Walter Hollenweger (1976).

ganización y fracaso.⁵³ En épocas de crisis social, cuando los mecanismos culturales y las instituciones que dan apoyo al individuo como miembro de la colectividad se deterioran, aparecen nuevas creencias religiosas o variantes de las religiones establecidas para satisfacer las necesidades de los individuos y conservar cierta cohesión social. Cuando una cultura deja de funcionar para algunas personas, esas personas empiezan a experimentar un alto grado de angustia y buscan activamente alcanzar nuevas vías de pensamiento y acción. A medida que crece esta sensación y condición colectiva, se puede ir hablando de un proceso de «distorsión cultural», en el que los inconformes, apáticos o anómicos empiezan a conocer a otros sujetos con problemas similares, de manera que empieza a surgir entre ellos un amplio sentido de comunidad.

Este encuentro de la *communitas* (como fue definida por Victor Turner) funciona muchas veces como un bote salvavidas para el naufragio en medio del océano. No obstante, la utopía que esta encarna, de no desembocar en una orden o institución religiosa legitimada, suele acabar «pervirtiéndose inexorablemente en la diabólica dialéctica que habitualmente se desata entre una sociedad dominante que no tolera grupos cerrados con metas morales radicalmente opuestas a las imperantes, y la dogmatización creciente (acompañada de todo tipo de autoritarismos clandestinizantes) del grupo que se siente perseguido e intenta defenderse» (CARDÍN, 1997: 152).⁵⁴

53 En el contexto general de los procesos aculturadores, el desarrollo de cultos o movimientos religiosos es una característica periódica del contacto cultural entre sociedades occidentales y no literatas, sobre todo cuando entre ellas existen importantes diferencias culturales y tecnológicas. Como nos explica De Waal (1974), estos movimientos no son nuevos ni quedan circunscritos a las sociedades ágrafas, porque fenómenos similares han surgido en sociedades modernas a causa de conflictos sociales y económicos entre sectores de éstas. Se los ha llamado de diferentes maneras, acentuando, para establecer las diferencias, sus características predominantes: *movimientos nativistas*, *movimientos revivificadores*, *movimientos mesiánicos*, *movimientos milenarios* o *cultos proféticos*. El nativismo pone el énfasis en el valor de los elementos culturales indígenas; se define como todo intento consciente y organizado de los miembros de una sociedad para perpetuar aspectos selectos de su cultura (LINTON, 1943). Los movimientos revivificadores, de forma similar, muestran una tendencia a reinstaurar antiguas costumbres y modos de vida, así como a despertar la fe religiosa entre los indiferentes. Los movimientos mesiánicos depositan su esperanza en un liberador o liberadores que deberán traer la redención, la salvación y un estado de bienestar y felicidad general. Los milenarismos predicán un futuro de bienaventuranza social y espiritual en el mundo, que no debe durar necesariamente mil años. Tienen la esperanza de un cambio en las condiciones sociales y existenciales en la Tierra. Se distinguen de las religiones escatológicas o de salvación en que estas trasladan sus esperanzas de un futuro mejor a una vida después de la muerte. Por último, los cultos proféticos son iniciados por alguien divinamente inspirado (mediante sueños, visiones u otros indicios) que adquiere una misión de prédica y actúa como agente potencial de cambio. Annemarie De Waal alertó, no obstante, del escaso acuerdo en torno a esta clasificación y al uso conceptual de las variantes religiosas mencionadas, de modo que «los fenómenos así descritos podrían encontrarse, perfectamente, en un solo y mismo culto (1974: 400-401).

54 En consonancia con estos procesos, Manuel Castells (2001) ha analizado la construcción de identidades colectivas en torno a ciertos principios comunales de solidaridad y repliegue en el contexto de la «era de la información»; unos procesos caracterizados por la búsqueda y la creación constante de significados de autoidentificación y delimitación simbólica. Los fundamentalismos religiosos, los nacionalismos y las comunas territoriales se interpretan, en este ámbito, como reacciones defensivas contra la globalización, contra la interconexión y la flexibilidad propias de la era informacional y contra la crisis de la familia patriarcal: «Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad, como voluntad de Dios» (CASTELLS, 2001: 89). Fruto de estas reacciones, emergen el principio de la «identidad de

Ahora bien, tampoco deja de ser probable que el repliegue, con el paso del tiempo, se vaya difuminando y se vuelva más aparente que real. Lo cotidiano va limitando poco a poco el ideal de comunidad «aislada e inmune a contaminaciones externas», de forma que los contactos con el entorno se hacen cada vez más frecuentes por diferentes motivos (matrimonios, aumento de compromisos marginales, interacción laboral, llegada de la segunda generación, etc.) y van generando una ambivalencia creciente de relaciones y vínculos interpersonales (sin que ello excluya forzosamente o por completo las tensiones institucionales y/o personales derivadas de esta «doble o múltiple lealtad»). La utopía y el ideal pueden seguir estando presentes en el deseo individual y colectivo (e incluso en la base de todo lo demás); sin embargo, su materialización práctica se aleja cada vez más en el espacio y en el tiempo.

En relación con el pentecostalismo en particular, aparece otro aspecto que contradice la noción de una sociedad sui géneris y exclusivista: la interrelación entre aislamiento y legitimación, en este caso vista desde la cara más conformista y por referencia al pobre. «Por un lado, la legitimación de la pobreza juega un papel fundamental en la valoración que los creyentes hacen de su propia situación como trabajadores: 'Al creyente nunca le falta', 'El que es pobre es porque es desobediente', 'El Señor provee, bendice y prospera'. Por otra parte, el anuncio milenarista sostiene esta visión pasiva y legitimadora» (GALLIANO, 1994: 168).

Desde esta perspectiva, el conservadurismo o escaso ímpetu transformador de las condiciones sociales vigentes se vincula directamente a la ideología milenarista pentecostal, según Galliano, legitimadora de la pobreza. Idealmente, el creyente pentecostal debe apartarse del mundo (considerado pecaminoso y satánico) y tener la certeza del inminente retorno de Cristo. En este contexto, el hambre y la pobreza pueden interpretarse como señales de ese advenimiento cercano y como pruebas puestas por el Señor en las postrimerías. Hay que tener paciencia porque son los últimos tiempos y no hay que preocuparse; o, como dice uno de sus informantes: «este mundo no va a cambiar; sólo el Señor va a cambiar el mundo cuando venga el milenio».

Con todo, teniendo en cuenta —como se ha dicho— que la implicación social y política de los pentecostales o sus iniciativas respecto del orden social imperante son muy relativas a los contextos, las coyunturas y los movimientos religiosos particulares, la hipótesis generalizadora de la «vía fácil para el marginado y el angustiado» no deja de parecer demasiado simplista o, cuando menos, susceptible de muchos matices.

El pentecostalismo es, sin duda, «algo más que opio», por utilizar el sugerente eufemismo de Boudewijnse, Droogers y Kamsteeg (1991). Se ha intentado dar cuenta de ello con anteriores argumentos. De todos modos, este componente ideológico-utópico de dejar las expectativas de un nuevo orden social «para otro lugar» y «para

resistencia» y las denominadas «comunas culturales» como alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad.

otro momento» desempeña un papel objetivamente atenuante de la resistencia o la movilización (aunque luego estas puedan producirse), en especial si penetra con la fuerza con que suele hacerlo y se valida en el contexto de un sistema religioso, por lo demás, particularmente atento a las cuestiones más problemáticas de la vida cotidiana (cárcel, drogas, enfermedad, pobreza, marginación, depresión, etc.). En efecto, en dicho sistema se racionaliza el sufrimiento (ésta es una vida de sufrimiento), sus causas (la conducta pecaminosa entre ellas) y la necesidad de arrepentirse de los pecados cometidos como paso previo al inicio de una vida santa y acorde con los principios cristianos.

En el ya citado estudio de Martínez sobre el pentecostalismo nicaragüense, se nos dice que una de las razones por las que los creyentes sostienen su fe y su esperanza escatológica es que creen haber tenido aquí y ahora, aunque de manera provisional y limitada, una experiencia parecida a la de salvación:

Consiste particularmente en «la experiencia de sentirse llamados a la salvación, de formar parte (empíricamente) de un grupo humano que los acoge y con el cual comparten convicciones radicales acerca del futuro que les espera; se trata también de la experiencia concreta *de haberse convertido* y, con ello, de haberse librado efectivamente de la esclavitud de los vicios y de la anomia». Desde luego se trata de una utopía radical, «capaz por su parte de alimentar las esperanzas de una masa de individuos que tienen que vivir su vida marginados de muchas 'bendiciones' empíricas, pero que les alivia la certeza de la inmortalidad del alma» (MARTÍNEZ, 1989: 95).

La actualización de las vivencias de conversión y de esperanza nos lleva, pues, a centrar la atención en el tiempo presente. La existencia de un presente de sufrimiento y la incógnita de un futuro imprevisible crean en el individuo la necesidad de establecer puntos de referencia que le permitan superar esta angustia. En el presente, el creyente pentecostal vive con la expectación mesiánica de la segunda venida de Cristo y trabaja para ella, para las dichas que le ofrecerá esa esperanza escatológica futura, más que para transformar o cambiar la realidad empírica:

La mayor comprensión de esta segunda venida tiene el efecto final de que aclara nítidamente la naturaleza de la desdicha en el tiempo presente [...] el espacio propio del tiempo presente está colmado de señales que son la garantía de la inminencia del acto escatológico. Son señales muy diversas: hambre, enfermedades, pestilencias, guerras, terremotos, etc. Es decir, se trata de fenómenos que describen una época convulsa y crítica colmada de inseguridades y sufrimiento humano. Todo un conjunto de símbolos que se refieren al mundo real contemporáneo. Todo aquello que

tenga que ver con el sufrimiento humano o con la confusión humana, es decir, todo aquello que sea relativamente incomprensible puede ser una señal de la proximidad de la segunda venida de Cristo. O sea, que la expectación mesiánica sirve para comprender lo incomprensible, o para soportar lo insoportable. En resumen, el mito de la segunda venida de Cristo se construye desde un tiempo [presente] plagado de calamidades que son entendidas como señales, como acontecimientos que ya estaban escritos (MARTÍNEZ, 1989: 91).

De un modo u otro, se trata de «hacer sufrible el sufrimiento» (como diría Geertz) hasta la llegada del gran momento en que cambiarán drásticamente las cosas en la Tierra.⁵⁵ Pero no antes. Hasta ese momento no parece haber expectativas claras o realmente efectivas en ese sentido; y aún menos si han de venir de la mano del hombre. Los propósitos humanos de transformación de la realidad parecen esencialmente efímeros o inútiles, pues, en realidad, todo se desarrolla según los designios divinos, si bien los premios o castigos por la conducta presente vendrán después. Se hará justicia tanto a los justos, que tendrán su recompensa, como a los impíos, que recibirán su castigo. Solamente se salvarán aquellos y aquellas que se comportaron en vida ajustándose a los preceptos religiosos. Y Cristo es el único salvador. El premio para los justos (los que «aceptaron la palabra de Dios») será su participación en el rapto de la Iglesia, que significa el cumplimiento final de la utopía espiritualista pentecostal y es imaginado como un evento cosmológico que sobrepasa el proceso histórico:

La imagen utópica en que consiste la salvación remite a un «más allá» que está en «lo alto», que no se localiza ni en el futuro ni en el presente ni en el pasado histórico. En suma, es algo que está más allá de la historia, en un espacio meta-histórico (MARTÍNEZ, 1989: 96).

En este contexto, la salvación se interpreta como la superación de la precariedad humana en el mundo; un mundo asociado con el vicio y la perdición, y por tanto, excluido de toda salvación. Las aspiraciones del hombre deben estar puestas en la santidad y la pureza, pues estas le habrán de llevar a la realización y a la obtención de vida eterna. La contrapartida a la salvación es la perdición, el infierno. En el imaginario pentecostal, los individuos se sitúan en una vida que se debate entre dos suertes antagónicas y a la vez ontológicas, el cielo y el infierno, si bien la experiencia de ambas

55 Este cambio supondrá el reino de Cristo durante un milenio, en el que el diablo, principal enemigo de los pentecostales, estará amarrado. Será un tiempo de felicidad en el que la Tierra no será destruida. El reino milenarista en la Tierra se entiende como un paso previo a la salvación final, consistente en un «viaje» ascendente al cielo y de la que se excluyen el mundo y la historia humana (MARTÍNEZ, 1989).

dimensiones se pospone hasta el momento de la segunda venida de Cristo, donde el «juicio justo», como decíamos, llegará para vivos y muertos según sus conductas.

En la experiencia de los creyentes pentecostales, la utopía de la salvación simbolizaría una felicidad difícilmente o no siempre alcanzable, mientras que la condenación representaría una carencia absoluta de bienestar y felicidad a menudo presente en su vida cotidiana. A este respecto, volveríamos a la separación entre mundo profano y mundo sagrado; a la desvalorización del primero frente a la revalorización o supervaloración del segundo. La situación en este mundo sería minusvalorada por la doctrina: se le restaría importancia; significaría el territorio del caos y de la nada. El orden realmente relevante (sagrado) está en otro lugar, en otra dimensión. De ahí que todas las aspiraciones y esperanzas se depositen en el reino del más allá y que, mientras tanto, las responsabilidades individuales se concentren primordialmente en el ámbito de la iglesia pentecostal y se ciñan al cumplimiento de la normativa y disciplina religiosa exigida.⁵⁶

Por otra parte, la espera del Mesías salvador es un aspecto fundamental en la práctica religiosa pentecostal. Gracias a ella, se vuelve particularmente intensa. Se trata de permanecer en guardia para evitar ser sorprendido en pecado por ese acontecimiento escatológico; de ahí que la principal preocupación sea prepararse y purificarse para él.

La expectación mesiánica tiene como resultado una permanente lucha contra el pecado. En relación con la ideología del «mundo del pecado», toda razón de ser de la congregación pentecostal reside en ayudar a las personas a combatirlo con éxito. La noción de pecado es, pues, fundamental en el discurso pentecostal, e incluye el adulterio, la fornicación, la ingestión de alcohol, el consumo de drogas, la crítica al prójimo, la envidia o el egoísmo, la idolatría, la blasfemia contra el Espíritu Santo, la hechicería, el espiritismo, etc. La blasfemia contra el Espíritu Santo es el pecado más grave. Es sinónimo de alinearse con el demonio, de ir directamente en contra de la divinidad o desafiarla. Todos estos pecados son condenados como obra directa del diablo, que siempre está maquinando la manera para que los fieles pequen. Entre ellos, además, es evidente la obsesión por los pecados relativos a la sexualidad y a las tentaciones carna-

56 De acuerdo con esta pauta «individualista», Martínez plantea una hipótesis sobre el mayor éxito del pentecostalismo frente a otras confesiones religiosas a partir de esta «huida del mundo y de la sociedad» y en la línea interpretativa mencionada de «la religión de los pobres»: «Resulta probablemente más difícil y trabajoso para un miembro de las clases populares elegir en el mercado de la oferta religiosa a una comunidad de base. Más fácil es, desde este punto de vista, optar por la solución rápida de los conflictos ingresando en una eclesiola pentecostal, donde todo comienza con una estrepitosa conversión y, donde, a cambio del rigor del tabú, se obtiene una exoneración de toda responsabilidad social y política» (MARTÍNEZ, 1989: 164). Otra ventaja del pentecostalismo, según el autor, es su intensidad en la producción de sentido a través de los símbolos religiosos o sagrados, teniendo en cuenta que la significación es un proceso a través del cual la estructura social se imbrica con la subjetividad humana. Galliano (1994) también plantea la supuesta correlación entre el fuerte individualismo implícito en las creencias pentecostales y el distanciamiento de la sociedad y los asuntos sociopolíticos.

les. Por supuesto, la norma de autonegación corporal —que incluye los aspectos moral y estético— es, en este sentido, un aspecto de similar centralidad.

Todos estos aspectos relativos a creencias y prácticas pentecostales tienen su lógica correspondencia con el esquema organizativo comunitario pentecostal. En México, al igual que en otros países latinoamericanos, las congregaciones locales (a veces llamadas «eclesiolas») constituyen núcleos reducidos de creyentes dedicados a una vida religiosa bastante intensa y articulados en torno a la figura carismática del pastor. Por otro lado, la intensidad de la práctica religiosa queda reflejada en la frecuencia de las actividades religiosas, ya sean éstas los cultos diarios o bien las tareas evangelizadoras o de propaganda.

En este tipo de congregaciones, institucionalmente poco desarrolladas, destaca la vivacidad del culto, con cantos y palmeos entre los presentes, así como la relativa libertad expresiva y de oración en el marco de un esquema litúrgico generalmente pausado y estandarizado. Se trata básicamente de «comunidades de la palabra», en las que cualquier creyente tiene posibilidades de acceder al liderazgo o de subir peldaños en la jerarquía interna, aunque sea muy humilde o tenga escasa instrucción personal. Funcionan con una apariencia democrática, no solo en su sistema de gobierno (que suele ser colegiado), sino en su permanente promoción de la «libre» expresión religiosa (por supuesto, dentro de los márgenes que delimitan las escrituras bíblicas muy literalmente entendidas). Se caracterizan asimismo por las estrechas relaciones interpersonales y por un ejercicio de la autoridad generalmente muy flexible y horizontal, aunque no por ello menos reconocido y respetado.

El conjunto de las congregaciones o «eclesiolas» forman un «sistema», en el sentido de que, a pesar de la diversidad, se reconocen mutuamente y se sienten integradas en una sociedad o unidad religiosa más amplia dotada de estructuras de mando supralocales. Martínez (1989) distingue concretamente tres niveles de pertenencia a la «iglesia» —en el sentido genérico en que este término es utilizado por los pentecostales— en una escala de creciente inclusión y representatividad institucional: la iglesia como grupo local, la iglesia-denominación (o denominación supralocal) y la iglesia como «pueblo de Dios». Desde la estrecha interacción de los creyentes que implica la primera (una interacción que se debate entre la solidaridad comunal y el individualismo, y donde no siempre reina la armonía) hasta la «gran hermandad» abarcadora que supone la última, estos tres niveles aparecen en el esquema de identificación y pertenencia de los fieles pentecostales y se legitiman por referencia al tercero y más elevado.

Además, las diferentes comunidades se autodefinen con una identidad «evangélica» que las vincula con el sistema local, sin que importe demasiado la variedad de sociedades religiosas a las que pertenecen. Por norma general, a una congregación no le conviene mantener una actitud agresiva respecto a las demás, ya que se aislaría y

perdería fuerza para reclamar sus derechos, por ejemplo, frente al Estado. Sin embargo, aunque, como ideal, un evangélico es hermano de todo evangélico, las relaciones entre los diferentes grupos son más bien escasas y predomina la autonomía y cierto particularismo.

Con frecuencia sucede que en las diferentes congregaciones confluyen dos presiones: la que eventualmente procede de la sociedad religiosa madre (cuando la hay), que suele estimular el desarrollo de parámetros más burocratizados y jerarquizados, y la que viene marcada por la propia evolución de la comunidad o iglesia local, más simple, horizontal y simétrica. En esta iglesia local, el pastor sobrevive gracias a las donaciones de los fieles y a alguna módica ayuda de la denominación central, por lo que con frecuencia debe complementar sus tareas de prédica y pastoral con otras ocupaciones. Lógicamente, la mayor o menor profesionalización y la consiguiente remuneración salarial del pastor dependerán no solo de los programas organizativos o de acción del movimiento religioso en cuestión, sino también de su grado de institucionalización y potencial económico. En cualquier caso, casi todos los movimientos pentecostales han desarrollado un sacerdocio profesional, incluso a pesar de su manifiesta hostilidad hacia el clero y la organización eclesiástica.

De este modo, la combinación de las estructuras horizontales y verticales de organización remite, por un lado, a la existencia de vínculos del tipo *communitas*, espontáneos, cara a cara y simétricos, y por otro, a la coexistencia de este tipo de relaciones horizontales con una estructura jerárquica y formal mucho más organizada (lo que incluye formas autoritarias de tipo carismático). Dentro de esta estructura, «si bien se predica el sacerdocio universal, el acceso a los cargos más altos solo es posible después de una larga carrera que incluye una serie de pasos previos (obrero, encargado, diácono, pastor) y que puede abarcar hasta diez años donde se deben dar constantes muestras de aptitud. El camino al pastorado está abierto a todos, pero muy pocos acceden a él» (GALLIANO, 1994: 168). Las mujeres, particularmente, quedan excluidas de esa carrera, aunque puedan dar testimonio, organizar y presidir el grupo de mujeres, guiar las alabanzas y participar en el coro.

En relación con las estructuras y dinámicas organizativas, Galliano llama la atención sobre otra tensión interna en las comunidades pentecostales que tiene que ver con lo que él llama «procesos de agregación/desagregación», es decir, entre el desarrollo de actitudes individualistas en el seno de la integración comunitaria (determinadas por la necesidad de cada converso de manifestar su respuesta al Señor, el llamado misionero, y el mencionado reclamo del sacerdocio universal) y las pautas organizativas y de control social institucionales. Se trata, en última instancia, de la dialéctica entre sujeto y estructura —con un peso importante y no menos decisivo de la segunda—. La jerarquía condicionaría las actitudes o iniciativas personales a través de un fuerte control (que no absoluto) sobre la vida del creyente.

De ese modo, las discusiones en torno a la autoridad de los pastores, las disputas doctrinarias e incluso las sanciones disciplinarias que el pastor impone en caso de incumplimiento de normas o pecado evidente, generan procesos de desagregación/agregación, ya sea a través de la desarticulación completa, la circulación de fieles entre denominaciones, o bien la constitución de nuevos grupos. En definitiva, esos procesos dan como resultado que los factores desestructurantes sean tan importantes como los cohesivos (GALLIANO, 1994: 168).

No obstante, lejos de ser esclerotizantes, esas dinámicas contrapuestas parecerían garantizar e incluso estimular la distintiva versatilidad y capacidad de adaptación del pentecostalismo. Por otro lado, tampoco afectarían necesariamente a la pertenencia. Así, la eventual circulación de miembros entre congregaciones y su «diversificación celular» no solo se mantendrían dentro de la esfera pentecostal (en sus niveles crecientes de iglesia-denominación e iglesia como «pueblo de Dios»), sino que, en el mejor de los casos, tenderían a dilatarla o ampliarla. Ahora bien, como contrapartida, esta movilidad y diversificación también pueden generar procesos de ruptura de los grupos religiosos y de las relaciones familiares, puesto que el vínculo religioso suele anteponerse al de parentesco. Como pude observar durante mi trabajo de campo, no solo el hecho de convertirse a un grupo religioso pentecostal puede llevar a romper con la familia (o con parte de ella); en efecto, el conflicto puede derivar igualmente de seguir a un pastor pentecostal disidente o diferente, o bien a una facción escindida de la congregación pentecostal original.

En cualquier caso, el modelo de sociedad aislada, homogénea, igualitaria y cerrada que generalmente se atribuye a los grupos pentecostales, en la práctica cotidiana no aparece claramente definido. Como explica Galliano, si bien la comunidad determina el tipo de relaciones de los pentecostales con el resto de la sociedad restringiéndolas, no las imposibilita. En consecuencia, «puede decirse que no existe una correspondencia estricta entre «secta» y red [social]. El vínculo religioso es un factor fundamental en la constitución o bien en la disolución de redes en las que intervienen creyentes pero no es el único» (GALLIANO, 1994: 170). El desarrollo de nuevas relaciones sociales por parte de los adeptos pentecostales no implica necesariamente una protesta simbólica que excluya todo lo ajeno, ni establece una sociedad al margen del resto de la sociedad. A partir de la conversión, el *in-group* se convierte en lo prioritario; sin embargo, es fundamental que el *out-group* siga estando ahí, en buena parte porque funciona como referente de oposición para construir y fortalecer la propia identidad religiosa.

Dentro de este cuadro general de las creencias, prácticas y organización pentecostales, por supuesto, surgen las variaciones y divergencias —a veces, aunque sean

de pequeño calibre—. Estas variaciones marcan la identificación de los fieles con su congregación a través de ciertos rasgos diferenciales o que consideran particulares. Algunos símbolos, determinadas doctrinas o estilos propios de liderazgo, participación, liturgia, etc., establecen los límites entre las diferentes comunidades religiosas. Las hay, como la Iglesia La Luz del Mundo, que, a pesar de sus orígenes y características propiamente pentecostales, no suelen reconocerse más que como cristianas o evangélicas (en su sentido más genuino), y sus fieles así lo expresan como un signo distintivo. Ahora bien, puede ocurrir que la estigmatización de las «sectas» favorezca el hecho de anticipar la afirmación de que «nosotros no somos una secta (pentecostal), sino una (o la) iglesia auténtica».

Para pasar a los casos etnográficos concretos, a continuación describiré sucintamente algunos aspectos —ideológicos y prácticos— característicos de las tres iglesias de Cuernavaca en las que centré mi atención: la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (comunidad Even-Ezer), la Iglesia La Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad.

3.1.1 IGLESIA DE DIOS CRISTIANO APOSTÓLICA PENTECOSTÉS (EVEN-EZER)

Mi sensación al contactar con esta iglesia fue la de encontrarme en una comunidad armónica, muy horizontal y basada en la franqueza y el apoyo colectivo. En el nivel de lo práctico y cotidiano, siempre percibí un ambiente menos solemne que en iglesias como La Luz del Mundo o la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad. El aspecto emocional lo noté también menos exaltado, aunque la música y los cantos estaban presentes en las celebraciones religiosas. Desde un primer momento la acogida fue excelente, y su pastor —una persona muy amable, de especial reconocimiento y confianza entre los fieles— no tardó en presentarme ante todos como «el hermano Jaime» o, más cariñosamente aún, algo después, como «el profe».

La comunidad Even-Ezer de Cuernavaca forma parte de la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés Nacional. Es una más de las integrantes de este movimiento pentecostal instalado en diversas localidades de la geografía mexicana. La organización general de la iglesia se lleva a cabo por regiones dentro del país: norte, centro y sur. Pasa por una «mesa directiva nacional», compuesta por un presidente (llamado por lo común «superintendente»), un secretario y un tesorero. Esta mesa no tiene un tiempo definido de permanencia, pero suele durar entre tres y cuatro años, se elige por consenso de todos los pastores y se ocupa fundamentalmente de la parcela espiritual. Organiza todos los eventos previstos por las congregaciones y también se encarga —generalmente mediante un asesor abogado del movimiento— de la situación legal de las diferentes iglesias.

La organización a escala regional distingue, al mismo tiempo, entre un superintendente, un secretario y un tesorero. Se encarga de establecer mesas directivas en el ámbito regional para cada una de las «sociedades» específicas de la iglesia: varonil, femenil y juvenil (también existe la de los niños, que queda a cargo de la sociedad femenil). Comprende, asimismo, un cuerpo ministerial y un reglamento concreto que lo rige. De arriba abajo, está constituido oficialmente por ancianos, diáconos y obreros. Todos ellos están autorizados para pisar el púlpito y son quienes dirigen la alabanza y predicán. En la práctica, sin embargo, todos los oficiantes se llaman obreros o ministros; los cargos de diáconos y ancianos no están formalizados. En un principio, la mesa directiva nacional incluía también las tres sociedades mencionadas, pero, por cuestiones operativas, recientemente se ha optado por centralizar el funcionamiento y la gestión de cada una de ellas en el superintendente regional, quien, a su vez, enlaza su trabajo con el superintendente nacional (es decir, con la mesa directiva nacional).

En las iglesias locales también hay mesas directivas. Su pastor puede ser superintendente regional o nacional, ya que generalmente —aunque no siempre— son pastores quienes ocupan esos cargos superiores; al mismo tiempo están representadas en ellas las tres sociedades correspondientes (si bien en la comunidad Even-Ezer de Cuernavaca, concretamente, no existe la sociedad varonil, al parecer por falta de organización de los hombres). Igualmente, se nombra a un secretario y a un tesorero ayudantes del pastor. El secretario, en concreto, es quien, por lo común, está más en contacto con los superintendentes por temas legales, como por ejemplo la legalización de las iglesias y del propio movimiento religioso al que pertenecen.

Hasta ahora, como se ha podido ver, para referirme a los diferentes cargos organizativos solamente he utilizado el género masculino. Esto pone de manifiesto —como en el caso de las otras iglesias a las que me acerqué— que las mujeres tienden a ocupar un nivel subordinado. Durante el trabajo de campo solo se me habló de una pastora dentro del movimiento, aunque la iglesia tiene mayoría femenina y la fuerza participativa de las mujeres es más que notable. La «sociedad femenil» dispone de sus propios días y espacios de reunión y pueden ser guías de oración y alabanza en los cultos semanales. En este ámbito y en otros, los roles masculino y femenino aparecen bien diferenciados. La parcela del trabajo y el mantenimiento responsable de la familia queda para los hombres. Como en las demás congregaciones, también se da la segregación física entre hombres y mujeres dentro de la iglesia: ellas se cubren la cabeza con mantilla, nunca se pintan y utilizan vestidos largos guardando el máximo decoro.

Cada iglesia local, como la Even-Ezer de Cuernavaca, puede tener sus propias misiones en la ciudad o en los pueblos cercanos. Estas suelen ser grupos de reunión de carácter doméstico-familiar que empiezan como núcleos reducidos de reflexión y oración religiosa y que, si crecen lo suficiente, pueden llegar a constituir nuevas iglesias dentro del movimiento. Se trata, pues, del mencionado proceso de «diversificación

celular»: a partir de un primer núcleo pequeño pero sólido, intentar crecer, consolidar feligresía y asegurar los cimientos de una nueva congregación activa y con ganas de reproducirse nuevamente.

Otro aspecto relevante en el terreno organizativo es, sin lugar a dudas, la prédica. La iglesia suele poner en marcha la evangelización masiva, aunque en la actualidad también utiliza el sistema «casa por casa». Por lo general, la predicación masiva se proyecta a escala nacional, lo que incluye la petición de permisos oficiales para efectuar los actos públicos pertinentes. El mecanismo más efectivo hasta la fecha, según parece, ha sido la oratoria pública del predicador acompañada de música y alabanzas: su mensaje religioso de salvación, unido a la invitación a la sanidad. También en este caso la sanación es el factor de mayor atracción y el que más incorporaciones —que no necesariamente compromisos fieles y permanentes— genera.

Legalmente, en la iglesia, la sanación cristaliza por medio de la imposición de manos (ya sea de un anciano o de un obrero). También pueden favorecerla la oración del pastor o las peticiones conjuntas de los fieles. Al igual que ocurre en las otras iglesias en cuestión, son importantes los testimonios personales de curación, así como las visitas al domicilio de las familias afectadas. El pastor está siempre muy atento a los problemas de su feligresía (salud, trabajo, economía...) y trata de ayudar a quien lo necesita en la medida de sus posibilidades.

El ritual de sanación es, pues, tan crucial en esta iglesia como en las demás, y quien posee el don merece un especial reconocimiento. Sin embargo, se considera que, de los nueve dones espirituales posibles (tres de milagros, tres de lenguas y tres de fe), el más importante es la profecía, sobre todo porque para tener el don de profecía hay que tener al menos otros tres: el de lenguas, el de interpretación y el de discernimiento. El primero de ellos es especialmente significativo, porque es una prueba instantánea de la presencia divina. El don de lenguas es buscado por los creyentes, aunque no como algo obligatorio, sino como una forma de crecimiento espiritual. Al igual que el don de profecía, la glosolalia es una gracia «extra» dada por Dios, una capacidad añadida a la vida espiritual pero que no es indispensable para la salvación, pues no interviene en ella.

El hecho de poseer un don o varios no marca jerarquía dentro de la iglesia; tampoco para ser pastor es necesario haber recibido alguno. Según parece, además, no son demasiado frecuentes, y cuando aparecen lo hacen de forma menos efusiva que en otras congregaciones pentecostales. No obstante, desde el punto de vista de la iglesia en cuestión, la expresión religiosa debe ser lo más intensa posible: cuanto más se expresen los sentimientos hacia Dios mucho mejor. Se cree que nuestra relación con Dios se basa en la fe y en el amor y que la manifestación de esa fe y de ese amor debe ser libre y espontánea; de ahí el uso de instrumentos musicales, los cantos durante los actos de alabanza o la exteriorización de emociones diversas en los cultos religiosos.

Otro ritual importante es el bautizo. En la iglesia existen dos niveles de integración: los bautizados y los simpatizantes. El bautizo marca el paso definitivo de incorporación y se realiza por inmersión en el río. Los simpatizantes tienden a bautizarse, aunque no siempre lo hacen. En principio, puede bautizarse en la iglesia cualquiera que haya aceptado a Cristo para llevar una vida de fe. Desde ese instante, ya existe cierta responsabilidad de la congregación para con el nuevo fiel, lo que incluye el hecho de proporcionarle las herramientas básicas para encauzar su vida espiritual. Con todo, para tratar de establecer cierto control que garantice el posterior compromiso, en primer lugar se transmite a los interesados la doctrina (un compendio de contenidos básicos tales como quién es Dios, qué es el pecado, la creencia en un Dios trino, en Jesucristo como salvador, entre otros). Una vez que la conocen y la han estudiado con cierto detalle, se les pregunta si realmente quieren bautizarse y se insiste en que el paso implica responsabilidad, seriedad y aceptar la norma de la iglesia. A partir de ese momento tienen hasta el día anterior para tomar la decisión definitiva. Para bautizarse, la persona debe haberse arrepentido previamente de sus pecados y aceptar la doctrina de la iglesia y a Jesucristo como salvador. El bautismo puede venir antes o después de la recepción de un don divino, aunque esa gracia no es condición indispensable. Generalmente no se da la oportunidad a los niños, pues no son conscientes de sus pecados ni tienen tiempo de arrepentirse. Sin embargo, cuando se considera que lo son se les permite recibir el sacramento.

Al parecer, una de las causas de las deserciones han sido hasta ahora los bautizos demasiado prematuros, al inicio de la adolescencia, porque hay jóvenes que a los diecisiete o dieciocho años se apartan radicalmente de la iglesia y de la fe cristiana. También ocurre, no obstante, que algunos de ellos, después de ese período de confrontación, vuelven a la comunidad. Asimismo pueden surgir problemas en los matrimonios mixtos (cristianos/católicos), a causa de las desavenencias de interpretación doctrinal y puesta en práctica de la fe; de ahí que esos matrimonios no se presenten en la iglesia. Se piensa que el matrimonio sirve para fortalecer el compromiso con la comunidad. Por eso se establece como requisito para el enlace que ambos miembros de la pareja estén bautizados en la iglesia cristiana o evangélica. De forma similar, en la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, el requisito es que, si un cristiano se casa con alguien que no lo es, debe intentar convertirlo.

El estudio de la Biblia se mantiene como algo prioritario para consolidar la fe cristiana. Los miembros de la iglesia educan a sus descendientes en la Biblia desde la primera infancia. Al igual que sucedió durante mis visitas a la iglesia La Luz del Mundo y a la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, en los cultos solía recibir amablemente de algún «hermano» una Biblia para que pudiera seguir —no sin bastantes dificultades— las lecturas y explicaciones del pastor. En esta iglesia, en particular, se me invitó más de una vez a participar directamente en el intercambio

de opiniones sobre los temas tratados, todo un desafío intelectual y personal que traté de superar lo más airoso y discretamente que pude.

Los fieles demuestran haber aprendido de memoria los pasajes de la Biblia en la «escuela dominical» (los domingos por la mañana) y tratan de responder correctamente a las preguntas del pastor, quien comprueba el avance de los fieles con sus comentarios y pidiendo argumentos personales sobre temas espirituales (descritos en la Biblia o en general). Hay un importante empeño pedagógico en fomentar el aprendizaje y la racionalización de las verdades escriturísticas; y sobre todo para que éstas tengan una aplicación práctica en la vida diaria o expliquen lo que en ella acontece. En el ámbito de los discursos de legitimación y de la competencia simbólica, a diferencia de lo que ocurrió en las otras iglesias, nunca escuché el ataque o la crítica a otros grupos religiosos minoritarios o a la iglesia católica.

El cuerpo normativo de la iglesia tiene la Biblia como fuente fundamental, junto con las diferentes figuras y cargos estamentales (obispos, diáconos...). La primitiva iglesia cristiana constituye un referente doctrinal básico. Asimismo, el rigor regulador marca pautas de comportamiento bastante conservadoras y puritanas, tanto para los creyentes como para los ministros o pastores. Este rigor se refleja igualmente —incluso más acentuado— en La Luz del Mundo y en la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad.

Así pues, mediante el estudio de la Biblia se tratan de reforzar día a día los principios y las experiencias pentecostales. Uno de esos principios básicos es la creencia en la salvación por Cristo. La salvación se obtiene por el hecho de creer en Cristo como salvador de los hombres y de aceptarlo como tal. Lo más importante es su segunda venida, que se espera anterior a «la gran tribulación» o el gran juicio sobre la Tierra. Existe la creencia de que, si viene antes de ese período, la verdadera iglesia cristiana no sufrirá la tribulación: quedarán a salvo quienes hayan aceptado a Jesucristo. Por el contrario, los que en ese momento no lo hayan aceptado como salvador sufrirán el juicio y sus consecuencias.

La salvación se obtiene, entonces, por la gracia de Jesucristo y no por las obras. Dichas obras no intervienen directamente en la salvación de los seres humanos, aunque sí influye, en cambio, el crecimiento espiritual de las personas. En este contexto, se cree en el ministerio del Espíritu Santo sobre la Tierra: enviado por Dios, es quien termina o culmina la misión de Jesucristo. En realidad, el Espíritu Santo mediatiza el estudio de la Biblia e, incluso, la propia conversión. Es quien finalmente redime al hombre del pecado —el cual, por otra parte, no nace con esa «mancha» (original), sino que, más bien, «se hace» por activa y por pasiva—. Asimismo, aunque en otras facetas el comportamiento sea impecable, el hecho de no reconocer a Dios en la propia vida se considera pecado.

Se asume que la conversión religiosa puede significar que los demás «te den la espalda» por incomprensión, y eso puede generar dolor y sufrimiento personal. Buena parte de esa incomprensión deriva de las formas devocionales de expresión en el pentecostalismo, así como del nuevo comportamiento del creyente a partir de su conversión y aceptación de las normas de la iglesia. No obstante, el posible rechazo, desde el punto de vista *emic*, siempre se ve compensado por el entorno afectivo y las nuevas formas solidarias que proporciona la congregación.

3.1.2 IGLESIA DEL DIOS VIVO COLUMNA Y APOYO DE LA VERDAD: LA LUZ DEL MUNDO

La comunidad La Luz del Mundo, como la anterior, está situada en una colonia suburbana y popular de Cuernavaca. Contacté con ella en un momento algo delicado, pues la iglesia estaba recibiendo fuertes acusaciones de «secta destructiva» a nivel nacional; las críticas más duras giraban en torno a los presuntos abusos sexuales cometidos por su líder carismático, Samuel Joaquín. Eso hacía que hubiera crecido cierto hermetismo y repliegue institucional que, de una u otra forma, también se reflejaba en las congregaciones locales. De todos modos, en todo momento se me trató con amabilidad y se me facilitó la relación con los miembros de la comunidad.

La Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad es una iglesia de fuerte acento jerárquico, con la figura carismática de Samuel Joaquín al frente y una estructura organizativa altamente rigurosa en lo doctrinal y en lo normativo. Samuel Joaquín, como líder carismático por excelencia, es alguien omnipotente y elevado en grado máximo. El simple hecho de estar ante su persona o de escucharlo genera éxtasis y pasiones exacerbadas entre los fieles. Se le considera un enviado de Dios y su palabra lo es todo. Así lo pude constatar en primera persona durante un evento masivo celebrado en el Pabellón de Deportes de la Ciudad de México, desarrollado con unos preparativos materiales y de seguridad realmente importantes.

La iglesia tiene presencia en veinticinco países del mundo y vive una etapa de considerable expansión en México y a escala internacional. Se calcula que cuenta con cerca de cuatro millones de creyentes repartidos en misiones por todo el mundo. En Guadalajara, donde está su comunidad-sede «La Hermosa Provincia», tiene 16 templos y 35.000 miembros activos (DE LA TORRE, 1997).

La doctrina de la Iglesia, de corte fundamentalista, se basa en la interpretación del Antiguo y el Nuevo Testamento. Su jerarquía institucional se organiza como cuerpo ministerial, presidido en la cúspide por Samuel Joaquín, quien heredó ese privilegio de su padre y fundador de la Iglesia, conocido espiritualmente como Aarón. Dentro de dicho cuerpo se integran los pastores, también conocidos como «obispos», quienes, según los dones que poseen, pueden diferenciarse a su vez en doctores, profetas y evangelistas. Todos ellos tienen la función de evangelizar, ocupan puestos directivos y

pueden organizar las congregaciones e impartir los sacramentos (presentación del niño en la iglesia, bautismo, matrimonio, etc.).

Si en la iglesia precedente solo tuve constancia de una mujer que ejerciera como pastor, en este caso, las mujeres no están oficialmente autorizadas a serlo. Tampoco tienen acceso a la oratoria en el púlpito ni a leer la Biblia en las reuniones a las que asisten los hombres. Siempre se encuentran en un nivel inferior, en particular bajo autoridad directa de los diáconos. No obstante, tienen una función esencial en las congregaciones y oraciones exclusivamente femeninas. Siguen también una jerarquía interna, encabezada por las diaconisas, cuyas funciones principales son ayudar a los pastores, apoyar actividades prácticas de la comunidad y organizar oraciones femeninas y visitas a los enfermos. Tras las diaconisas, las encargadas de las obras materiales —por lo general las mujeres de los pastores de la iglesia— se ocupan de organizar las consagraciones, predicar junto a su esposo y dar consejo a las mujeres cuando tienen algún problema.

El cuerpo de pastores es elegido por Samuel; al igual que los diáconos, que se encuentran en el escalón inmediatamente inferior, son ungidos, es decir, designados explícitamente por el líder carismático (lo que equivale a ser escogidos divinamente, porque, en última instancia, se cree que toda autoridad ha sido establecida por Dios y Samuel es Su enviado, Su «varón», «siervo» y «ungido»). Otra figura es la de los encargados, que presiden las funciones destinadas al trabajo comunitario y ejercen un importante rol de control social interno, además de supervisar obras de prédica, servicios a la comunidad y de protección social. Por último, los obreros ocupan la parte más baja del cuerpo ministerial. Pueden realizar funciones administrativas, colaborar en los ministerios o encargarse de las obras evangelistas (DE LA TORRE, 1995).

También en La Luz del Mundo la Biblia constituye el texto básico de referencia ideológica y práctica. Es la regla absoluta de fe y la norma para el comportamiento de los fieles de acuerdo con unos valores y principios bien establecidos. De ella derivan toda una serie de pautas y obligaciones de conducta que deben ser de observación estricta. Doctrinalmente no hay dudas: la doctrina es una e inamovible. En este sentido, «los malos somos nosotros», aunque no se habla de un pecado original determinante de la posterior conducta desviada. En este caso, se cree igualmente que el dolor y el sufrimiento en esta vida derivan en buena parte del rechazo de los demás al buen cristiano que ha aceptado a Cristo y le sigue.

Los dones se consideran sellos que Dios entrega a la persona. En particular, a través del don de lenguas, Dios reconoce a quien lo posee como su hijo. Una diferencia importante respecto a la iglesia anterior, en este sentido, es que dicha gracia aparece en La Luz del Mundo como un requisito legitimador imprescindible para ser «hijo de Dios» y, por lo tanto, para la futura salvación. Otra diferencia es que el fiel, además de buscar el don divino, debe pedirlo explícitamente. En realidad, los llamados «avivamientos» permiten la adquisición de una nueva identidad «espiritual», exhortan a

cómo hay que pedirle a Dios. Se trata de llegar a Dios conmoviéndolo, humillándose ante Él, para que de este modo se compadezca y mande el don del Espíritu Santo.

En efecto, los avivamientos son episodios rituales extáticos con una finalidad iniciática. El proceso previsto en ellos debe llevar al bautizo, a la conversión del fiel en «espiritual», como alguien definitivamente integrado en la comunidad de miembros. En su contexto, manifestaciones del trance como la glosolalia son indicadores legitimados de la posesión del Espíritu Santo y argumento de capacitación para el bautizo. Durante los avivamientos se refuerza junto a lo ritual el sentido comunitario y se exalta la potencia del culto, con la supuesta presencia en él del poder del Espíritu Santo como prueba efectiva de la genuinidad de la iglesia y de su obra. La «frialdad» de la enseñanza ordinaria de la doctrina (es decir, la parte intelectual-racional de la rutina litúrgica) contrasta, pues, con estos períodos más emocionales y de participación extática.

Los avivamientos practicados en la iglesia La Luz del Mundo son, precisamente, una forma de consagrar la comunidad y de protegerla del pecado. Consisten en un emotivo y pautado ritual colectivo de búsqueda de posesión individual por parte del Espíritu Santo. Se llevan a cabo durante unos días especialmente señalados para que los «hermanos vacíos» intenten recibir el don del Espíritu con la guía del pastor y con la ayuda del resto de la comunidad. Será el pastor quien finalmente decida si la posesión es efectiva o no lo es, y por lo tanto, quien establezca si la persona ha alcanzado el estatus iniciático de «hermano espiritual». El criterio de efectividad radica, en este caso, en la constatación de que el creyente habla en lenguas desconocidas o espirituales durante y como culminación del avivamiento. El proceso comienza con la oratoria y la guía del pastor y sigue con las alabanzas a la divinidad (repitiendo de forma continua y sistemática «gloria a Cristo»), que crecen emocionalmente en intensidad hasta llegar a los estados extáticos individuales que han de hacer posible la posesión. Finalmente, los avivamientos tienen por objeto:

Fortalecer y alejar a la comunidad del pecado, del mundo y de las tentaciones carnales. Sin embargo, en la dimensión personal adquiere significados ambivalentes: cuanto más pecador o más alejado de las obras de Dios se esté, la necesidad de purificación requiere mayor constancia en los actos de culto; y por otro lado, quienes practican con mayor frecuencia la glosolalia están más cerca de Dios: son los elegidos. En el sentido weberiano, buscan ser poseídos por Dios a la vez que se busca poseer a Dios. En este sentido, la humillación que se evoca en el ritual afianza por un lado el sentimiento del pecador, pero a la vez ofrece la posibilidad de consagración y salvación (DE LA TORRE, 1995: 191-192).

Pero veamos cómo la interpretación teórica se relaciona con la experiencia práctica, tal como se explica «desde dentro» de la misma iglesia:

Antes de que me bautizara, a los trece años, ya recibí el Espíritu Santo. Entonces yo... yo le hice una promesa a Dios de que yo iba a servirle todo el resto de mi vida. Yo, cuando tenía trece años, me metí en los avivamientos, en enero; en abril cumplía catorce años, y este... Esto para nosotros, el pedir la promesa [la promesa hecha por Dios de dar el Espíritu Santo] es algo muy importante; significa convertirte en hijo de Dios. Porque es un sello que Dios da a los que son suyos. Porque cuando venga Él, a los que tengan ese sello, Él los va a reconocer (18-XI-1998).

Los avivamientos, en efecto, requieren la humillación de la persona ante Dios, «la petición de la promesa» con fe intensa y sincera, sin dudas. Los hermanos ya «espirituales» ayudan a los que están en el proceso de trance que debe llevar a la recepción del Espíritu. Saben en qué punto se encuentran y lo que les falta para alcanzarla. Les animan y orientan con sus palabras hasta que ellos, por sí solos, consiguen su objetivo, «sueltan su lengua» y «hablan con Dios». Los fieles que no lo consiguen es porque todavía no tienen la fe suficiente o bien no hacen la petición correctamente. El pastor es quien finalmente certifica las auténticas recepciones, porque se supone que tiene el don divino para detectarlas.

Es que es algo que nosotros tenemos que humillarnos ante Dios, y le decimos... Hablamos muchas cosas con Él; y le decimos «quiero ser tu hija»... Y ya cuando Dios ve que de verdad se lo estás pidiendo tú de corazón, es como que viene Dios y te abraza. Y cuando estás empezando a hablar con Él, son lenguas... angelicales; tú no las puedes inventar. Empiezas a hablar con Él, en la mente... y sientes un calor en tu cuerpo, y es porque estás con Dios hablando y... entonces es algo muy bonito. No dejas de llorar y llorar... y hablar. Y cuando te levantas te sientes totalmente diferente, te sientes muy contenta... No sé, como que cambia todo. Te sientes totalmente diferente porque Dios ya está en tu corazón (18-XI-1998).

Esta informante añadía que en el mes de abril, después de recibir al Espíritu Santo, presentaron ante la iglesia sus catorce años, y que en agosto se bautizó en Guadalajara. Los bautizos en La Luz del Mundo se realizan en el nombre de Jesucristo, con la evocación ulterior: «Y mi Señor te bautizará con su Espíritu Santo». En este caso, la regla de los nacidos en la Iglesia es bautizarse a los catorce años, aunque no se obligue a nadie a hacerlo. La educación religiosa y familiar va en esa línea, basándose en la palabra bíblica, porque a esa edad se supone que los muchachos y las muchachas ya tienen

la madurez suficiente y, por lo tanto, capacidad de decisión propia. La Luz del Mundo es una iglesia lo bastante implantada en México como para abarcar ya a tres generaciones en su seno, por lo que la socialización religiosa de los adultos es una mecánica muy consolidada. Los hijos nacen en la iglesia y pertenecen a ella como pertenecen sus padres y como antes, posiblemente, lo hicieron sus abuelos:

Mi abuelo se convirtió a la iglesia. Entonces mi papá y mis tíos crecieron dentro de la iglesia. Mi mamá, pues, de la misma manera, este... Mi abuelo no era creyente, mi abuelito se convirtió. El primero de mis tíos, de parte de mi mamá, este... nació cuando mi abuelita todavía no era creyente. Ya después del segundo hasta mi mamá, que mi mamá ya casi es la última, éstos ya sí nacieron dentro de la iglesia. Y este... prácticamente toda mi familia, de parte de mi papá y de mi mamá, son cristianos. Y ya mi papá y mi mamá se conocieron y nosotros pues crecimos dentro de lo que es la iglesia. Mis papás nos..., desde pequeños, nos fueron instruyendo y hasta ahorita (18-XI-1998).

En adelante, se refiere a los contenidos de esa instrucción paterna, bastante dualista y selectiva en relación con el entorno:

Como niños, nuestros padres tienen la obligación de instruirnos desde pequeños, lo dice una parte de la escritura: «Instruye al niño en su carrera, para que cuando sea viejo no se aparte». Entonces mis papás supieron instruirme bien dentro de lo que es la iglesia [...]. Nuestros papás tratan de que no nos vayamos mucho hacia lo del mundo, por decirlo así, de alguna forma ¿no? Que no tengamos mucha comunión con... o sea, que no hagamos lo que ellos hacen. Por ejemplo, a nosotros nos instruyen que tenemos que amar a Cristo, que solamente hay un camino que conduce a la vida eterna, que son dos caminos, uno es para muerte, otro es para vida... Entonces desde pequeños nos van instruyendo sobre qué es lo que nos conviene, qué es lo que debemos hacer, qué es lo bueno, qué es lo malo, y como niños vamos creciendo y eso se va quedando en nuestro corazón [...]. Entonces nuestros papás lo que hacen es que sirvamos a Dios, que no nos vayamos por el mal, por el pecado, para el mundo... y siempre conforme a lo que es la doctrina (18-XI-1998).

Al margen de la estricta transmisión doctrinal intrafamiliar, los venidos «del mundo» pueden igualmente bautizarse si se convierten, cualquiera que sea la edad a la que lleguen al «pueblo de Dios». Cabe señalar, además, la importancia de las «conversiones de parentesco», a partir de un converso o, más frecuentemente, una conversa inicial. Este proceso no es exclusivo de esta iglesia, sino más bien general dentro de la

órbita en la que nos movemos. Suele suceder que esa mujer que se convirtió, convencida del nuevo camino emprendido, arrastra a otros miembros del grupo doméstico o familiar, o al menos hace todo lo que está en su mano para predicarles e intentar que también se conviertan. Una informante, en este caso de la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, me lo explicó con todo detalle a propósito de su conversión:

Mi conversión fue a partir de mi mamá. Ella quería cambiar de religión y dijo que se iba con los cristianos... El motivo era que... Bueno, a mi papá, como buen militar, le gustaba mucho tomar, tomaba demasiado. Una vez se nos perdió y lo fuimos a encontrar a un baldeo con mucha gente... así de lo más bajo ¿no? Entonces este... pues andaba perdido cada dos días, y mi mamá fue a buscarlo con mis hermanos y lo encontró ahí. Entonces este... cuando acá arriba la predicaron, le dijeron que la gente que cambiaba de religión, pues sufría un cambio en su vida y en sus hechos y... Y pues, posiblemente si mi mamá aceptaba a Cristo en su corazón, pues a lo mejor este... Cristo le hacía la obra y papá cambiaba, dejaba ese vicio [...]. Entonces, cuando mamá decide tener ese cambio, mi papá se enoja mucho. Entonces es cuando le viene la prueba ¿no?, o sea, le atropellan... y este... después se cura... Y dice que, una vez iban pasando por unas casas, por una residencia de aquí de Cuernavaca, no recuerdo, creo que Vistahermosa, iban pasando él y sus compañeros y los balacearon. Y así sin más ni más, por encima de las casas, les aventaron este... les dispararon ¿no? Entonces este... mi papá dice que, si no se agacha, le dan en la cabeza. Y el dirigente de acá arriba [Jesús Adame] le habló ¿no?, y le dijo este... que su vida estaba en un hilo, y si él quería vivir más tiempo tenía que reconocer a Jesucristo en su corazón y que, si no, pues la muerte se acercaba. Porque la muerte le estaba rondando ¿no? Y que... Pues él era muy rebelde, pero que Dios no se apiadaba de la gente buena, que Dios venía a por la gente así rebelde, como nosotros. Y que si cambiaba después iba a ser uno de los más fieles. Entonces a mi papá yo creo que le movió su corazón o lo... la verdad, no sé. Entonces este... Él decidió que a lo mejor se iba a convertir junto con mi mamá y mis hermanos... Y yo era la que no quería. Yo no quería. La que faltaba era yo, porque yo les dije que no me iba a convertir hasta que no viera al dirigente ¿no?, y hablara con él, porque no era una cosa tan fácil... ¿Cómo me iba a convencer entonces?, ¡porque yo era atea-comunista! Entonces yo vine a ver al señor este y hablé con él

y él me explicó ¿no?, o sea... Yo nunca en mi vida había agarrado una Biblia. Me dio una Biblia y empezamos a ver este... todo lo que él me decía... y sacó textos, y se apoyaba. Y entonces yo me di cuenta de que no era tan este... Pues que lo que mi mamá buscaba era un bien para toda la casa, y no solamente para mi papá. Y que si no le apoyaba yo en ese momento, mi casa se iba a perder. Porque la división que había, unos contra otros... pues no era nada sano. Y yo decidí que sí, que sí lo iba a hacer, por el bien de mi familia y a lo mejor por el mío propio, porque recuerdo que yo estaba sola allí en el D. F. y este... la vida era muy peligrosa ¿no? allá... [...]. Entonces, o sea, pues yo decidí que sí, que sí iba a seguir a mi mamá y que la iba a apoyar, porque yo veía cómo sufría ella y cómo sufría mi hermana la grande [...]. Creo que el cambio en mí fue bueno; no fue para mal. Y mi papá, pues no te voy a decir que es un santo, porque no es un santo, pero a partir de ahí él mismo se detiene de tomar como tomaba antes ¿no? (11-XII-1998).

Como se observa en las ceremonias ordinarias de la congregación, la ritualidad en La Luz del Mundo está muy institucionalizada y pautada. Hay un guión bien establecido y claro al que los fieles deben ajustarse, reproduciendo el formato litúrgico aprendido, incluso en las ceremonias de tipo más extático. No se pone tanto énfasis en la expresión como en las iglesias pentecostales tradicionales, a pesar de que se valore la espontaneidad sentimental en la oración y las alabanzas. Tampoco se usan instrumentos musicales por convicción bíblica. No obstante, comparte con las demás iglesias el hecho de dar importancia a las peticiones y ayudas para los hermanos o hermanas que lo necesiten, así como la centralidad del Espíritu Santo como figura divina «consoladora».

La cohesión comunitaria es un aspecto que reclama especial atención. Existen mecanismos diversos de aceptación afectiva, ayuda mutua y solidaridad. La familia, la armonía entre los fieles y el sentido de comunidad de «hermanos» son elementos básicos. En este sentido, un evento importante desde el punto de vista supralocal y aglutinador (aparte de los acontecimientos públicos relacionados con el líder carismático) es, sin duda, la Santa Cena, que se celebra en Guadalajara en el mes de agosto y tiene un carácter multitudinario y de absoluta exaltación carismática de Samuel Joaquín.

El papel del pastor es fundamental en los cultos, en tanto que agente manipulador de los símbolos rituales y de la corporeidad de los fieles (en particular durante los mencionados avivamientos colectivos); también lo es como agente de control social comunitario. Parece tener una fuerte influencia sobre los miembros, y su palabra suele ser acatada sin demasiadas dudas (en los cultos se oye constantemente el asentimiento «así sea»). Sin embargo, los fieles también disponen de mecanismos para el control de

posibles abusos de autoridad y pueden seguir el conducto reglamentario para elevar sus quejas (así, por ejemplo, durante mi trabajo de campo se me comunicó la destitución reciente de un pastor debido a las reiteradas reclamaciones de la comunidad).

También en esta iglesia el pastor es visto como alguien cercano, aunque jerárquicamente bien distinguido. Por lo común se trata de un enviado del líder y, en consecuencia, trae consigo la autoridad de ese dirigente. Los fieles, por su parte, se consideran «ovejas de Cristo», al tiempo que reconocen que en la Tierra es necesario un responsable de toda la obra.

Los discursos doctrinales tienen una fuerte orientación fundamentalista y dogmática, sistemáticamente reproducida por los creyentes a la mínima oportunidad que tienen para predicar. Para la iglesia, evangelizar es algo esencial y forma parte del trabajo espiritual diario del creyente; de ahí que a esa tarea ordinaria se le haya añadido, desde hace ya algún tiempo, la prédica de puerta en puerta.

En las ceremonias semanales, dichos discursos se caracterizan, como en las demás iglesias, por tratar de ajustarse «pedagógicamente» a la realidad práctica e inmediata de los fieles, teniendo en cuenta sus situaciones, experiencias cotidianas y problemáticas privadas. En ellos, la autopercepción de elegidos y de auténticos cristianos se suele combinar con la oposición bastante radical respecto a las otras iglesias o grupos religiosos. Las críticas más contundentes van dirigidas a la iglesia católica y a los Testigos de Jehová (de quienes aseguran que reacomodan la Biblia a conveniencia, en lugar de seguir su verdadera palabra).

La construcción simbólica de la comunidad y de la identidad propias y diferenciales es detectada también por De la Torre: «La iglesia privilegia las relaciones comunitarias, que se fundamentan en la religión compartida y no en las relaciones de parentesco o de paisanaje [...]. Los lazos de colaboración y ayuda mutua de la comunidad se utilizan como un argumento para valorarse internamente y diferenciarse de los católicos y de otros evangélicos» (DE LA TORRE, 1995: 261-262). Otro aspecto integrador que hay que tener en cuenta es la colaboración material. En La Luz del Mundo, la entrega regular del diezmo se considera importante para mantener la obra. Por eso se insiste en ella durante los cultos semanales y también con motivo de algún evento particular, de una necesidad puntual del pastor, etc.

Para garantizar estos procesos, la socialización o resocialización institucional incluye el fomento de la autopercepción igualitaria y simétrica entre los fieles. En efecto, se entiende y se hace entender que todos forman parte de una gran familia que participa de la gracia del Señor. Este mismo proceso delimita fronteras simbólicas respecto al exterior, que se fundamentan en un marcado dualismo ideológico y en esquemas organizativos de acento comunitarista y exclusivista. Aunque no existan fronteras físicas que separen o escindan la comunidad del entorno, no es extraño que se instauran —permanente o eventualmente— otros mecanismos de aislamiento, y no físicos,

basados en el consenso, la rutina y el control. En el caso concreto de La Luz del Mundo, según De la Torre, «al mismo tiempo que la comunidad ofrece un marco de seguridad para sus miembros, aumenta la inseguridad frente al exterior. La normatividad excesiva de esta comunidad se convierte en rutinización de hábitos y prácticas que los distinguen y separan del resto de la sociedad» (DE LA TORRE, 1995: 172).

Otros detalles organizativos dentro de ese marco general siguen dejando constancia de las demandas de concentración absoluta en la conciencia y la práctica espiritual:

La Iglesia aconseja no perder el tiempo en asuntos que no estén relacionados con el servicio a Dios, como serían ver la televisión, escuchar música que no sea religiosa, destinar el tiempo al chisme, al ocio y a la vanidad. Para alejar de las tentaciones a la feligresía, la Iglesia tiene una programación de actividades religiosas diarias, tanto matutinas como vespertinas. Esta Iglesia se caracteriza por la asiduidad de los fieles a los servicios religiosos, ya que éstos deben asistir —y lo hacen— a la oración matutina y a la consagración vespertina todos los días del año, además de las festividades religiosas [...]. Los aaronitas piensan que la fe se reconoce y se refuerza diariamente con actos: en el vestir, en el trabajo, en la ayuda a sus hermanos, en el reconocimiento a la autoridad, en la vida sana y ordenada, y en la continua adoración a Dios (DE LA TORRE, 1995: 173).

Todo lo «mundano» queda a un lado (ajeno) y se desaconseja; todo lo espiritual queda colocado en el lado propio y se estimula día a día, minuto a minuto. Estos procesos incluyen, por supuesto, diferentes mecanismos (explícitos o implícitos) de vigilancia y control social para asegurar el buen comportamiento y sancionar las desviaciones. En este sentido, la autodeterminación individual se ve limitada mediante censuras y prohibiciones desde el mismo momento en que el sujeto se convierte o integra en el grupo, y por lo tanto, se responsabiliza de amoldar su conducta a los requisitos y demandas de la entidad religiosa. «El sujeto, al nombrarse como «hermano aaronita», define su incorporación a un marco del deber-ser como condición del deber-hacer; ahí estriba el poder simbólico, basado en una identidad que al definirse, nombrarse y reconocerse define también su comportamiento social» (DE LA TORRE, 1995: 180).

Finalmente, otros rasgos relevantes son el poder patriarcal en el seno de la estructura familiar, la justificación escriturística de la superioridad del hombre respecto a la mujer, el papel fundamental de ésta en lo relativo a la reproducción de las normas y valores transmitidos por la institución (y la importancia, en ese sentido, de su rol tradicional de esposa y madre, pues deberá ser un ejemplo de «templo vivo de Dios»),

la relevancia dada igualmente al matrimonio y a la familia como espacios privilegiados para la socialización religiosa, así como al comportamiento y al intervalo de tiempo de noviazgo considerados oportunos antes de la unión matrimonial, la supervisión de que la pareja sigue la conducta adecuada previa al enlace, y las características formales-rituales de éste según los contrayentes hayan tenido o no experiencia de vida sexual con anterioridad a la boda, entre otros aspectos.

Una marca de distinción importante es la fuerte convicción puritana y tradicionalista de la iglesia, que se traduce, por ejemplo, en la exigencia de una conducta muy recatada a las mujeres (siempre deben usar vestido largo y no pintarse, evitar ciertos espacios públicos de ocio, como el cine o los locales de ambiente, etc.) y en la interiorización sistemática de la doctrina del sufrimiento y de la culpa. Por otra parte, a través de los ministerios se inculca una ética de salvación caracterizada por el ascetismo, que se vive cotidianamente en la consagración, en el rechazo a las tentaciones carnales y en el distanciamiento de ciertos aspectos del mundo, doctrinalmente relacionados con el pecado.

Mediante el ritual de recepción del Espíritu Santo, los miembros de La Luz del Mundo se vuelven «instrumentos de Dios» o «templos vivos de Dios». ⁵⁷ El ritual extático reforzaría, además, la identidad personal y social de quienes lo experimentan. Según De la Torre, sus funciones en La Luz del Mundo son diversas: 1) es una práctica normativa cuya eficacia radica en la oferta de una recompensa instantánea (beneficios psicológicos y fisiológicos); 2) contribuye a fortalecer el sentimiento de identificación y cohesión comunitaria, al saberse los elegidos del Espíritu Santo; 3) es una válvula de escape ante la intensa inculcación del pecado, ya que la recepción del Espíritu Santo es a la vez una práctica purificadora: da la posibilidad de transformar simbólicamente lo mundano en consagrado, y 4) fomenta el reconocimiento de la autoridad de los líderes de la iglesia.

En el ámbito de la sexualidad, el aspecto corporal-carnal resalta como fuente de tentación y de pecado; en consecuencia, debe contenerse y someterse a restricciones:

La sexualidad es la máxima manifestación de los deseos carnales; por tanto, se opone al desarrollo espiritual del hombre. Esta contradicción tiene su base en la oposición entre el espíritu y la carne, que deviene de una oposición entre Dios (espiritualidad) y el hombre (carnalidad). Esta oposición fundamental encuentra su reconciliación en una lucha interna que el hombre debe enfrentar diariamente por contraponerse a los deseos carnales y

⁵⁷ Entre otros paralelismos posibles, los Hare Krisna no dejan de insistir en que «ellos no son el cuerpo, sino almas espirituales» al servicio eterno de Dios. Al mismo tiempo, aseguran que «el cuerpo es un templo de Krisna» y que, en la vida ordinaria, «se debe hacer un buen uso de esa mala ganga» —tal como lo expresó Swami Prabhupada— alabando a la divinidad.

acatar las leyes de Dios. Llama la atención en que la inculcación del pecado carnal entre los aaronitas se vive como una tentación que está presente en todos los momentos de la vida de los humanos. La intensidad y la recurrencia en las conversaciones cotidianas parecen indicar que el afán de normar la conducta diaria [...] aumenta el deseo de pecar. Para los miembros de esta iglesia el mayor obstáculo para alcanzar la vida eterna es todo lo que conlleva la sexualidad, y esto les significa el reto más difícil de cumplir (DE LA TORRE, 1995: 260).

Al igual que entre los Hare Krisna y otros grupos religiosos de perfil carismático, la actividad sexual debe servir solamente para fortalecer la unión conyugal y conservar el orden de la vida comunitaria. Coincide también perfectamente el sentido último de los diferentes elementos que componen la vida cotidiana: «agradar y servir a Dios». Para hacerlo, lo mejor es rendirse a Él y a sus designios, con el objeto de seguir una «vida santa y pura» (purificando y consagrando continuamente todas y cada una de las actividades diarias) en compañía de la «familia» de «hermanos» (o «devotos») y conservando las distancias —más o menos acentuadas o estrictas según las coyunturas y las condiciones organizativas— respecto al exterior «mundo material» o «mundo del pecado» (en ese mundo quedan incluidos los familiares no creyentes o «gentiles», vistos a menudo como una mala influencia).

En relación con esto, vivir al margen del camino de fe y santidad que se considera correcto, es decir, vivir en pecado, puede dar lugar al castigo divino; y una de las manifestaciones más claras de ese castigo entre los evangélicos —y también en La Luz del Mundo— es la enfermedad. Serán necesarios entonces el arrepentimiento y la aceptación del camino adecuado para alcanzar la sanación. La curación es considerada un don divino, un hecho milagroso, que se produce gracias a las oraciones y el apoyo de los pastores o de la comunidad.

En La Luz del Mundo se considera que las enfermedades son un castigo que Dios impone a los pecadores, y sirven para que éstos reconozcan y se arrepientan de sus pecados. Existe un cuerpo de pastores ancianos «distinguidos» de la comunidad aaronitas al cual se le reconoce como «los doctores»; su función es reconocer si las enfermedades que padecen los fieles son o no son causadas por sus pecados cometidos. Los doctores exhortan a los enfermos a reconocer sus faltas y a pedir perdón a Dios, para que de esta manera los enfermos puedan sanar. En caso de que el enfermo no mejore con «la ayuda de Dios» (a través de la mediación de los an-

cianos), el enfermo recurre a los médicos. A este servicio se le llama «presentación de los enfermos» (DE LA TORRE, 1995: 270).

El fiel considera que es más proclive al pecado (sobre todo al asociado con las tentaciones carnales), si no persevera en su servicio y decae en su compromiso religioso. El sujeto interpreta que, si descuida estas facetas, su fe se va «enfriando» —y de hecho, así parece suceder a menudo en la práctica—. De ahí que, por ejemplo, los citados avivamientos, la celebración de eventos con la presencia del líder carismático, como la «Santa Cena» u otros,⁵⁸ sean prioridades organizativas y rituales para revitalizar el fervor espiritual individual y colectivo.

3.1.3 IGLESIA APOSTÓLICA DEL DIOS VIVO, COLUMN Y APOYO DE LA VERDAD

Mi experiencia etnográfica en esta comunidad fue más corta y esporádica que en las anteriores, pero, sobre todo, sirvió para acercarme directamente a la personalidad de un líder carismático pentecostal. A pesar de la brevedad de mi trabajo de campo, me consta que surgió cierto recelo respecto a mis tareas de investigación. Por lo visto, se llegó incluso a decir que podía apoderarme de la información interna y utilizarla para fundar otra iglesia en España. Aunque esto fuera realmente el colmo de lo improbable, no deja de ilustrar una situación que bien puede darse dentro de la lógica pentecostal; es decir, que alguien a título personal se valga de la doctrina aprendida en una iglesia para fundar la suya propia.

La Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Column y Apoyo de la Verdad posee congregaciones en casi todos los estados del país y otras implantadas en Santa Ana, California y Nuevo México, con sus propios dirigentes y su jerarquía interna, compuesta, básicamente, por obreros, diáconos y obispos. El proceso de expansión de esta iglesia se inició hacia finales de la década de 1980. En la actualidad, sigue desarrollándose a través de la prédica de sus pastores y de su fundador y máximo dirigente, Jesús Adame Giles, también llamado Pablo de Cuahunahuac, que es visto por los fieles como un padre espiritual, como el «siervo de Dios» o el «elegido de Dios».

Jesús Adame fue diputado por el estado de Morelos y ocupó cargos políticos importantes. En esa época conoció a Samuel Joaquín, aunque, según se me explicó, nunca perteneció formalmente a La Luz del Mundo. Dentro esta iglesia, sin embargo, corre la versión de que Adame desertó de ella y «secuestró» su doctrina para crear la obra que ahora encabeza.

La iglesia local en cuestión se levantó en pleno centro de la colonia popular que ahora ocupa, en la periferia de Cuernavaca, y a ella acuden la mayoría de sus habitantes. Con ella, según se explica en las memorias de Jesús Adame, nace «un nuevo

58 Acontecimientos similares son las regulares visitas de los gurus carismáticos a las comunidades Hare Krisna y los viajes periódicos a la India de sus devotos, todo ello con el fin principal de reafirmar y revitalizar la fe religiosa.

cristianismo apegado espiritualmente a la escritura y a los profetas hebreos de Dios» (VILLALOBOS, s / f : 11). El día concreto de ese origen es el 23 de septiembre de 1978, a la una de la mañana. El propio Adame cuenta que fue ese día, a sus cuarenta años, cuando tuvo una revelación: se le apareció el Ángel del Señor con un mensaje divino y un llamado al apostolado. A partir de ese momento, abandonó sus responsabilidades políticas y el acomodo material del que disfrutaba y se convirtió en profeta, con la misión de seguir el ministerio de la Palabra Apostólica de Dios, y se llamó a sí mismo Apóstol de la Verdad.

Mi primera impresión fue la de encontrarme ante una réplica — desde el punto de vista local e institucional— de la Iglesia La Luz del Mundo: un Jesús Adame que guarda paralelismos con la figura carismática de Samuel Joaquín (en este caso más accesible a nivel personal); una disposición doctrinal y de la práctica religiosa muy simétricas (por fijadas y rutinizadas); una jerarquía bien definida (según los cargos tradicionales); y, finalmente, un discurso muy enfrentado y crítico, sobre todo respecto a la Iglesia católica y otras comunidades evangélicas (como la misma Luz del Mundo, retomando las imágenes de descrédito vertidas sobre Samuel Joaquín) o milenaristas (como, de nuevo, los Testigos de Jehová, a los que se atribuyen interpretaciones falsas o interesadas de la Biblia).

Algo que intuí pronto fue el considerable sentido estamental y la distancia existente entre el vértice institucional y los fieles. Asimismo, en el contexto de un tono fundamentalista y muy dogmático por parte de la máxima autoridad, constaté una voluntad inequívoca de evangelizar masivamente en el nombre y la palabra de Jesucristo como única «vía de salvación». Para Adame, la disyuntiva era muy clara: se está con Dios y con Jesucristo o se está contra Ellos, es decir, con el demonio, en el camino del pecado y la perdición. Por supuesto, la Iglesia que él representa es garantía verdadera y legítima de la primera opción.

La Biblia es igualmente su principal regla de fe y se cree que la meta es la salvación, aunque no por obras, sino por la gracia de Jesucristo. Como en La Luz del Mundo, se piensa con firmeza que la doctrina es una y que es el hombre el que se desvía y cae en el pecado. Otro paralelismo es que en ambas iglesias se pone énfasis en la unidad de Dios por encima de la doctrina trinitaria. El Espíritu Santo es parte de Dios, el «consolador» dejado por Cristo una vez resucitado y ascendido a los cielos. Igualmente, se interioriza una doctrina de dolor y sufrimiento; ambos pueden estar causados por el rechazo de la gente con motivo de la adopción de las creencias evangélicas, si bien se considera que siempre es mejor no responder a las críticas ajenas y «poner la otra mejilla». Así me lo explicaba una conversa a esta iglesia:

Entonces yo recuerdo que me bauticé, y a partir de ahí este... perdí todas mis amistades en el D.F. Fue un cambio muy brusco, porque

todas mis amigas eran católicas, y cuando se enteraron de que ya no era católica, date cuenta, como que... que me hicieron a un lado ¿no? Fue una cosa chistosa ¿no?, porque eran católicas también así... practicantes ¿no? Pero recuerdo que en esa época estaban entrando muy fuerte los cambios de religión y eso ¿no? Entonces, al momento que yo les dije que no era este... católica, me hicieron a un lado ¿no? (11-XI-1998).

El bautizo significa el ingreso como miembro en la comunidad, pero, al igual que sucede en La Luz del Mundo, los avivamientos, que se prolongan durante una semana, se practican para buscar explícitamente al Espíritu Santo y recibir, por su gracia, el don de lenguas. La misma informante anterior me explicaba cómo le conmovieron especialmente algunas experiencias de trance durante dichos avivamientos. Con sus palabras, además, certifica la posibilidad de que el cuadro de posesión sea diferente según las personas o las circunstancias, o de que ésta no sea siempre benéfica (lo que hace conveniente, en tal caso, el exorcismo):

Estábamos todos juntos y la chava esta había entrado en los avivamientos. Entonces estábamos todos en la casa y ella se metió en un cuarto porque se sentía mal. Pero cuando entramos al cuarto date cuenta de que no era ella: hablaba otro tipo de lenguas, hablaba en lenguas... Pero de momento hablaba en lenguas y lloraba. Y date cuenta de que después se ponía a cantar en una lengua que quién sabe qué lengua sería... Pero cantaba, Jaume... Date cuenta de que era una profesional..., una voz así que no era de ella. Cantaba bien bonito la mujer esta ¿no? Y ya después otra vez cambiaba, empezaba otra vez a hablar en lenguas ¿no? Pero, o sea, pero date cuenta de que lo que cantaba, cantaba bien, padre... y lloraba ¿no? Y la otra que hablaba, hablaba bien feo, o sea, como atacándote, diciéndote cosas feas ¿no? Hablaba en lenguas, pero decía cosas muy feas, como que muy este... ofensivas ¿no? A mí me decía un chorro de cosas ¿no? Y yo decía, hay madrecita, ¿qué es esto? ¿no? Y ya después este... me acuerdo de que ya su mamá de ella fue a ver a todos los ministros y decirles lo que estaba pasando. Entonces este... fueron todos los obispos y recuerdo que nos sacaron a todos y empezaron a orar ellos, con la Biblia abierta. Y entonces la chava esta gritó y se salió. Date cuenta de que le salió aquello. Ya después, cuando la fuimos a ver, estaba durmiendo. Cuando despertó no se acordaba de nada (11-XI-1998).

Teniendo en cuenta estos posibles escenarios, no se permite asistir a los avivamientos a los niños, quienes, además, se cree que son más susceptibles de ser poseídos

por los malos espíritus. Se trata, en consecuencia, de una medida al mismo tiempo preventiva. Así me lo explicaba también la informante de La Luz del Mundo:

Muy pequeños no se pueden meter; o sea, no hay una edad específica, o sea, que muy niños como de ocho años, no. Depende también del papá de la muchacha o del muchacho, porque una vez se dio el caso de que dos jóvenes, como de once o doce años, este... se metieron en los avivamientos pero no los dejaron porque estaban muy chiquitos; entonces estos niños se quedaron así atrás, en la última banca, y ahí lo recibieron, o sea, ahí solitos (18-XI-1998).

En cualquier caso, ya sea en esos rituales intensos y colectivos o en otros momentos, se da especial importancia al hecho de recibir el Espíritu Santo. Ahora bien, para que eso se produzca, como en La Luz del Mundo, el creyente debe hacer la petición con fe y convencimiento. En efecto, en los avivamientos, dicha recepción se tiene que pedir y debe ser, por otra parte, autenticada. Por lo visto, a veces puede llegar en forma de visiones (un árbol o una luz son algunas imágenes citadas), aunque no siempre ni necesariamente. El estado de ánimo a la salida del trance, normalmente, se percibe —igual que en las iglesias anteriores— como de aturdimiento y de retorno pausado a la conciencia ordinaria.

La incorporación del Espíritu Santo no se considera requisito imprescindible para el bautizo, pero, de todos modos, «bajar a las aguas» por medio del rito bautismal significa la salvación. Ése es normalmente el primer paso, que conlleva el arrepentimiento. El don o los dones llegarán posteriormente, si ése es el designio divino, cuando y donde Dios lo decida. Sin embargo, también puede suceder que el arrepentimiento implique la recepción de dones del Espíritu sin previo bautismo. Una de las gracias más relevantes es también aquí la de curación, eventualmente materializada por los ancianos mediante la imposición de manos.

No se establece una edad concreta para el bautismo, si bien suele ocurrir que a los nacidos y nacidas en la Iglesia se les permita acceder a él, en caso de que lo pidan, en torno a los doce años. Al igual que en los casos anteriores, las nuevas generaciones crecen y son educadas en la doctrina bíblica hasta que la conocen y manejan perfectamente. También en los tres casos, el rito bautismal se hace solo en nombre de Jesucristo. De forma invariable, se considera que «vivir es vivir en Jesucristo y morir es ganancia».

Como en La Luz del Mundo, una anticipación clara es que «ellos no son ninguna secta», sino simplemente cristianos, los auténticos cristianos: testigos de Cristo, no de Jehová. El énfasis recae en Cristo, el hijo de Dios. El antagonista directo para la construcción simbólica de la propia identidad y comunidad religiosa vuelve a ser la Iglesia católica, una fuente constante —según su líder y pastor— de comportamientos pecaminosos (beber, fumar, relaciones sexuales...). Además, algo que, desde su punto

de vista, no han hecho los católicos ha sido «sacar la manzana podrida del cesto, antes de que las demás se pudran», pues, en realidad, no han comprendido que solo hay un camino: seguir a Cristo, nuestro salvador. Solo hay dos opciones: seguir sus pasos o los de la mayoría, que no conducen a nada o, en el peor de los casos, a la perdición. La Iglesia de Cristo es la verdadera y única, y la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad la encarna fielmente.

Como en las anteriores iglesias, los fieles deben ceñirse a una normativa muy vinculada a los valores morales y éticos que defiende la congregación. Entre sus normas básicas figura la de pedir a los miembros «que refrenen su carne», que no se decanten por los placeres del sexo ni por el consumo de alcohol, de tabaco, etc. A las mujeres se les exige lo que se denomina un «hábito honesto», que incluye el uso de la falda larga, el no pintarse ni llevar ornamentos, etc. De hecho, la iglesia concede una relevancia central a las mujeres, pues son uno de sus pilares fundamentales. Son especialmente importantes en la prédica, junto con los jóvenes, porque, al parecer, los hombres adultos son más reacios a salir a evangelizar. Muchas de ellas se convierten para tratar de solventar los problemas domésticos y arrastran a otros miembros de la familia; otras, sin embargo, al convertirse, ven como sus maridos las abandonan. En cualquier caso, Jesús Adame parece tener especial cuidado del bienestar de las mujeres en el ámbito conyugal-doméstico, ya que de ello parece depender en buena medida la estabilidad de la base de la iglesia.

Los testimonios de conversión de los fieles a partir de su experiencia de curación de una enfermedad, de las lesiones de un accidente grave, etc., también forman parte importante de los cultos de esta iglesia, junto con los interminables sermones del pastor, la lectura de la Biblia y el canto de los salmos, que completan la estructura litúrgica. Al igual que en La Luz del Mundo, tampoco se usan instrumentos musicales durante los actos religiosos, donde sí se da importancia, en cambio, a los cantos devocionales de los fieles y del coro. También en este caso la entrega voluntaria del diezmo es importante para mantener la obra y, en particular, para que Jesús Adame realice sus tareas de evangelización en diferentes lugares.

Otro elemento adoptado de La Luz del Mundo, por último, es la celebración de la propia Santa Cena, en este caso en el mes de septiembre. Las actividades de este evento de connotación festiva se prolongan aproximadamente durante una semana y en ellas participa toda la comunidad de fieles, incluidos los de otras localidades del estado de Morelos o del resto de México. Es una ocasión especialmente idónea para realizar los avivamientos y, en general, para el encuentro entre los «hermanos» del movimiento. Al terminar la Santa Cena, se hace pública la lista de los creyentes que han recibido al Espíritu Santo y se aprovecha para celebrar bautizos y reforzar con ello el sentido cohesivo e aglutinador de la comunidad.

Una vez realizada esta síntesis descriptiva, en los apartados que siguen se abordan muchos de los aspectos mencionados, a los que se intenta dar forma a través de su contextualización, articulación e interpretación a la luz de la teoría y los estudios empíricos. Finalmente, en el último capítulo, mi intención es retomar las principales dimensiones de análisis (la conversión, la experiencia religiosa y el carisma) desde un punto de vista integrador y comparativo.

3.2 El pragmatismo y la adaptabilidad del pentecostalismo

Algunas claves —o supuestas claves— del auge pentecostal pueden encontrarse en sus estructuras organizativas. Puesta en duda la afirmación de que los métodos proselitistas pentecostales (etiquetados a menudo de desleales al «buen hacer» misionero, agresivos y fanáticos) estén entre las primeras razones de su crecimiento, y partiendo de que el análisis riguroso excluye al imperialismo norteamericano como cabeza responsable de su impulso y éxito creciente, cabe señalar diferentes motivos por los que los movimientos pentecostales podrían servir de modelo para muchas personas.

En primer lugar, cabe señalar el monoteísmo, la creación de valores éticos universales y la promoción de la responsabilidad individual. En segundo lugar, es muy destacable su habilidad para organizar estructuras expansivas, relativamente estables, con una gran capacidad de adaptación a las condiciones cambiantes del entorno. Esto incluye la constitución constante de nuevas congregaciones e iglesias, que tienen en los grupos y las reuniones familiares su núcleo germinal u originario. Un tercer aspecto sería la relativa autonomía y distancia de trato que las congregaciones pentecostales mantienen respecto a la sociedad y al Estado.

La cuestión de las creencias, y de las exigencias a los fieles en consonancia con ellas, deja clara la existencia de un cuerpo doctrinal y de unos códigos simbólicos y normativos sólidos. En cuanto a la adaptabilidad pentecostal y a las relaciones de este sistema con la vida social y política, se puede seguir profundizando.

Se apuntó, por ejemplo, que la conversión pentecostal supone, generalmente, la creación de una nueva red social en torno al creyente, y la evangelización, la génesis de un nuevo circuito en torno a la congregación (aunque, al mismo tiempo, no sustituya necesariamente al antiguo). Se señaló, igualmente, que los pentecostales parecen haber entrado en un proceso de aprendizaje político capaz de alterar significativamente la escena política en diferentes contextos nacionales. En este sentido, está claro que, allí donde la presencia pentecostal es fuerte, votos hasta el momento inexistentes pueden tener un papel decisivo en una u otra dirección. Por lo demás, puede parecer que los pentecostales acceden al juego político en el momento en que comprenden que los beneficios de esa implicación superan a los costes. De hecho, puede que eso acerque

a los pentecostales a la política, pero también que los aparte de ella —con un criterio idénticamente práctico o utilitario—, según las circunstancias.

Este último aspecto es otro indicador del pragmatismo pentecostal, elemento, a su vez, muy vinculado a la mencionada capacidad adaptativa que demuestra. El pentecostalismo pone énfasis en la redención antes que en la transformación del orden social; en relación con esto, mantiene un papel distante, ambiguo o fundamentalmente pragmático (más que impregnado de convencimiento e implicación activa) respecto a los asuntos políticos y gubernamentales. Stoll (1990: 26) sintetiza esta actitud «típica» con una frase: «Déjame hacer lo mío; si de esto resulta una revolución social, depende de Dios, no de mí».

De acuerdo con este planteamiento, la experiencia como base de la religión pentecostal es, a la vez, el fundamento de un enfoque claramente práctico, antes que dogmático, en el contexto en que se desarrolla. Este pragmatismo se refleja también en el nivel comunitario y social. En este sentido, David Martin (1990) se refiere a los grupos evangélicos como «cápsula social protectora» y, a la vez, como «espacio social libre» para la génesis de nuevos tipos de relaciones sociales y nuevas identidades culturales y religiosas. Este proceso incluye también la transformación de las redes y de los propios contactos con la sociedad en general, ya sea en un sentido amplio o restrictivo. Por otra parte, en lo inmediato, los pentecostalismos parecen haber permitido la movilidad ascendente de individuos particulares, familias y grupos sociales.⁵⁹

Con todo, las previsiones de su impacto en un sentido más amplio continúan siendo inciertas, y dependen de las hipótesis planteadas respecto a sus capacidades y posibilidades reales como agentes de cambio social. En cualquier caso, cuando menos, parece que podemos dar una respuesta afirmativa al interrogante planteado por Bastian (1997) sobre si los nuevos movimientos religiosos pentecostales superan la mera intencionalidad religiosa (de organización, movilización y alabanza), al tiempo que permiten realmente a los sectores pobres o desfavorecidos elaborar alternativas.

De hecho, con el paso de los años, el pentecostalismo se ha ido desplazando desde los márgenes de la sociedad —su espacio de acción tradicional— hacia entornos religiosos y políticos mayor centralidad e influencia. Buena parte de su éxito actual, sin embargo, sigue debiéndose a elementos que lo han caracterizado desde siempre; esto es, funcionar, insistimos, como vehículos para la supervivencia de los más desfavorecidos, oprimidos y necesitados gracias a su flexibilidad organizativa y a su capacidad de adaptación a los cambios rápidos. La novedad quizás sería que dichos elementos tienden a proyectarse o a extenderse en un espectro social más amplio.

59 Emilio Willems (1967) ya aludió al papel integrador de los protestantismos que facilitan la movilidad social de sus miembros preparándolos para los valores urbanos dominantes. Hay que recordar que se refiere, en concreto, a la integración de sectores marginales brasileños a la ciudad formando clases medias emergentes receptivas a dichos valores.

Frederick Turner (1970) señaló ya algunos otros ejemplos de esa plasticidad pragmática del sistema pentecostal. Entre ellos cita las conversiones en un grupo indígena otomí de México, que resultaron ser su fuente de desarrollo económico sobre la base de una ética de responsabilidad personal; con una orientación diferente, los tobas argentinos estudiados por Miller se desentendieron de tal responsabilidad y centraron el ímpetu de su conversión y comunicación religiosa en la experiencia extática. Cabe recordar que entre los tobas, además, el pentecostalismo era una expresión religiosa que, por un lado, suponía una continuación con la tradición, pues no rompía ni se contradecía con ella, y por otro lado, estimulaba un proceso de reelaboración simbólica destinado a favorecer la autonomía religiosa y cultural.

Esta adaptabilidad del pentecostalismo es la que también explica que la población maya del Yucatán estudiada por Patricia Fortuny haya sido capaz de «tomar el pentecostalismo en sus propias manos y [de haberlo] modificado para adecuarlo a sus necesidades». ⁶⁰ De hecho, su síntesis generalizadora al respecto es bien elocuente:

En donde quiera que emerge, el pentecostalismo se apropia de las identidades tradicionales y locales y las reformula; la religión se hace local [...], toma de la tradición los rasgos funcionales para transformarlos. Por ejemplo, la música tradicional, o incluso la historia misma de un pueblo, son elementos que se reinterpretan y se incorporan a la nueva religión (FORTUNY, 1994: 50).

La autora sugiere que los mayas actuales están haciendo lo mismo que hicieron sus ancestros del siglo XVI cuando se les impuso el catolicismo. El proceso consiste, en suma, en una adopción o apropiación selectiva que conduce al sincretismo sociorreligioso a través de la reelaboración y la reinterpretación de los elementos de la nueva religión, de acuerdo con las propias necesidades (vitales y existenciales). Como consecuencia, «la experiencia religiosa ha sido *normalizada*. Los creyentes se han reapropiado de la esfera religiosa (la cual, en este caso, había pertenecido al catolicismo). Dentro de este nuevo marco, no solo son parte de la religión, sino que la están viviendo nuevamente como un *todo*. La Iglesia es suya y ya no del clero católico» (FORTUNY, 1994: 61).

Procesos similares acontecen con la iglesia La Luz del Mundo, y su especial habilidad para adaptarse al sistema político y transformar sus elementos internos. Fortuny nos dice: «Al integrar dentro de su identidad religiosa elementos del nacionalismo mexicano, la inteligencia de la iglesia ha producido una teología que se adapta a los valores mexicanos. De la misma manera, los líderes de las iglesias yucatecas han incorporado elementos de la cosmología maya a sus micro-iglesias» (FORTUNY, 1994: 60).

60 Relacionado con esto, un dato significativo ofrecido por la autora respecto al Yucatán es que el catolicismo dominante en el medio rural y urbano es de tipo tradicional popular. Ni la teología de la liberación ni el catolicismo carismático —nos dice— han podido penetrar en las poblaciones rurales.

Es más, nos dice que esta capacidad adaptativa es, precisamente, la clave de su éxito en un entorno donde predomina la intolerancia religiosa. Destaca asimismo su carácter autoritario y jerárquico («que se parece al Estado mexicano y a la Iglesia católica»), altamente nacionalista, autofinanciado y autogobernado (lo que excluye cualquier connotación imperialista), así como sus fuertes lazos con el poder político (en ese momento en manos del PRI). Añade que la relación amistosa y simbiótica de La Luz del Mundo con el Gobierno mexicano le habría permitido alcanzar un mayor prestigio social, así como recibir beneficios específicos para sus miembros.

El pentecostalismo es visto igualmente por Pilar Sanchiz en Guatemala como «una de las formas de expresión simbólica más eficaces para adaptarse y/o resistir a las nuevas condiciones de vida», y también como «una vía que permite redefinir la identidad por medio de un nuevo culto —cristiano, como el de la sociedad global— pero a través de manifestaciones simbólicas propias que, contrariamente a lo que pudiera parecer, se acercan bastante a la tradición religiosa ancestral» (SANCHIZ, 1995: 46). Del mismo modo, el componente milenarista, su particular interpretación de los últimos tiempos que garantizan la salvación y la posibilidad de recepción de los dones del Espíritu Santo, explicarían, según ella, el rápido crecimiento de este movimiento en Guatemala.

Parece confirmarse que, en la mayoría de los países latinoamericanos, gente con poco más que una Biblia en la mano está iniciando sus propias iglesias pentecostales. Además, el acceso inicial al pentecostalismo no precisa de muchos filtros formales de aceptación. El papel del pastor es limitado en este sentido, y el testimonio personal y el fervor devocional suelen ser pruebas suficientes de la fe pentecostal. No es necesario demostrar un nivel específico de conocimientos doctrinales ni una preparación mínima para dar los primeros pasos de acercamiento. La libertad personal y la autoidentificación es lo que predomina. Como consecuencia del sentido de identificación y del bienestar encontrado, a los primeros testimonios personales y a la participación regular en los cultos suele suceder una mayor implicación y absorción religiosa.

Con todo, la completa adhesión o pertenencia no acostumbra a reconocerse hasta que el paso de compromiso es más sólido. Así, neófitos y asistentes ocasionales no serán considerados miembros de pleno derecho hasta que den el paso decisivo de conversión y, por lo tanto, de aceptación plena de los principios y normas del movimiento. La disciplina espiritual y la satisfacción de las demandas impuestas por el grupo son otros rasgos característicos y básicos del pentecostalismo. El elevado sentido de esperanza de los fieles pentecostales (el escepticismo sobre las acciones y instituciones de las personas se combina con un sentido de esperanza sobre lo humano) y su convencimiento de que la fe debe ser ante todo experiencial, son otros aspectos que acaban de perfilar este sistema religioso.

En realidad, además de la «desahogante» utopía de salvación, una clave del éxito pentecostal apunta directamente al núcleo de la experiencia religiosa, a la experiencia del Espíritu Santo en la que los pentecostales centran sus vidas. Dicha experiencia se manifiesta a través del propio cuerpo y se hace evidente ante los demás creyentes. Se trata de una vivencia muy emotiva y fundamentalmente individual de contacto personal con Dios. La experiencia de relación directa con la divinidad es un aspecto esencial y básico de la religión pentecostal (como también lo es entre los Hare Krisna). Por este motivo, las estructuras de adoración de los cultos se articulan sobre la base de liturgias expresivas, intensas y orientadas a la realización personal; y de ahí también que la posesión por el Espíritu Santo y la recepción de dones por su gracia sean aspectos privilegiados en la práctica religiosa pentecostal.

En la experiencia práctica también se basan la teología de la liberación, el catolicismo tradicional popular y la religión indígena, por poner casos de acción simultánea al pentecostalismo en muchos lugares de Latinoamérica. Sin embargo, es obvio que existen importantes niveles fronterizos entre dichos sistemas religiosos. La vía espiritual destacada por los pentecostales tiene que ver con la afectividad espiritual por la divinidad, con la comunión íntima con ella, con «obtener placer» (extático) a través de ese contacto. Dicha afectividad, entendida en grado supremo, tendría, en la lógica pentecostal, una capacidad curativa, de ayuda y transformadora a través de la alegría, la adoración, la alabanza, etc.

El énfasis se pone, sobre todo, en las experiencias místicas ordinarias y espontáneas de los fieles; más concretamente, como entre los Hare Krisna, en la reforma que tales experiencias hacen posible. Con todo, no podemos olvidar que los cultos y rituales colectivos —convenientemente organizados, pautados y socializados— desempeñan un papel muy importante en la canalización y expresión de las emociones y experiencias espirituales individuales. Como resultado de la intensa experiencia religiosa, y viviendo en contacto y comunión con Dios, los creyentes pentecostales se ayudan y animan entre sí para tratar de que sus vidas se desarrollen conforme a las normas y expectativas de la fe a la que se sienten ligados.

3.3 La conversión/afiliación pentecostal: revivalismo, curación por la fe y cambio de identidad

La conversión es una condición previa indispensable para el ingreso en una comunidad pentecostal. Su premisa teológica es aceptar a Jesucristo como salvador. Al mismo tiempo, implica una transformación sustancial y progresiva de la identidad del sujeto, que desde entonces se ve condicionado por nuevas pautas normativas y de comportamiento que regirán su vida de compromiso religioso. A partir de ese momento, la vida cotidiana del creyente se caracterizará por una fuerte e impactante experiencia

religiosa, que implica el distanciamiento y el cambio radical de las maneras de actuar y de pensar propias de los no creyentes, la ruptura absoluta con respecto a antiguas prácticas y valoraciones que no caben dentro de los parámetros pentecostales: «El nuevo creyente se aferra de manera incondicional a la nueva doctrina, a los nuevos valores, que serán constantemente afirmados en la práctica religiosa. La experiencia de conversión siempre tiene cierto dramatismo» (MARTÍNEZ, 1989: 102).⁶¹

Uno de los relatos biográficos de la comunidad Even-Ezer de la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés puede empezar a ubicarnos. En dicho relato se pone de manifiesto que, en pleno período de consolidación de la identidad personal (la adolescencia), se produce una desvinculación insatisfactoria del entorno familiar, se constata una falta de referentes claros y, sobre todo, se vive una profunda sensación de soledad y vacío existencial (vivencias, por otra parte, igualmente objetivables en algunas de las narraciones coetáneas de conversión al movimiento Hare Krishna).

Esta situación se solapa con la influencia de alguien cercano en quien se deposita mucha confianza; en este caso concreto, de una amiga que representa un modelo de referencia y con compacta adscripción cristiana. Aparece como siguiente paso una disyuntiva dicotómica: o bien el desorden con que se percibe la propia vida, o bien la Iglesia, con su doctrina y su disciplina bíblica:

Me sentía sola, la verdad. Y esta chica, que se llamaba V., me decía, «Bueno, ¿sabes qué? A lo mejor tú te sientes sola... (sin que yo le dijera «me siento sola» ¿no?), pero Dios está contigo». Si tú quieres, Dios puede estar contigo; no necesariamente debes estar con otras personas. Y yo digo, bueno sí, ¿por qué no? ¿no? (16-IV-1998).

También aquí es importante el apoyo de otros jóvenes miembros de la congregación, es decir, el necesario componente afectivo del entorno (lo dramático-revivalista y lo afectivo parecen ir muy unidos en el proceso). En especial, es importante el apoyo de alguien en particular, que se preocupa por uno mismo y abriga a diario (se observa aquí una clara simetría con más de un relato de conversión de los Hare Krishna). Esta persona suele utilizar, además, los recursos religiosos disponibles para hacer entender los motivos y significados de la insatisfacción general y de la asfixiante sensación de vacío.

Comienzan a sopesarse entonces las opciones posibles, los pros y los contras de una expectativa comprometida, los requisitos de la normativa religiosa cristiana frente a la autonomía habitual y la libertad de acción. Se empieza a probar y a asistir a las reuniones de la congregación. Comienza el proceso de aprendizaje doctrinal y de rol

61 Las palabras de un informante citado por Jorge Luis Cruz (1989: 96) resumen bastante bien todas estas cuestiones: «El ministerio se trata de arrepentirse de todas nuestras acciones anteriores, predicar a las almas para que se arrepientan de sus pecados, dejar todo lo malo, como las fiestas y el aguardiente... [Porque] lo que buscamos es que, en cuanto llegue el día de entregar cuentas al tribunal de Cristo, estemos preparados sirviendo, alabando y pidiendo por el Evangelio».

dentro de la comunidad. Poco a poco, en este contexto, se mecaniza y consolida la decisión final de «aceptar a Jesucristo», planteando un giro drástico en el plano de la conciencia y de la experiencia, que finalmente —y fundamentalmente— es de convencimiento y determinación:

Yo estaba pensando «Dios, si realmente Tú existes...». Fue cuando realmente yo hablé, primero pensando en racional ¿no? Bueno, quizás sí, quizás no... Pero cuando yo dije: «Bueno, a ver, Dios, si realmente existes, si realmente me estás llamando a mí, pues dímelo ¿no? Aquí estoy; aquí estoy sentada, estoy escuchando, pero hazme sentir algo... No sé, que sienta que Tú me llamas, que Tú me hablas». El conferencista dio un mensaje, lo que nosotros llamamos mensaje de salvación, o sea, una invitación a recibir a Jesucristo como salvador. Entonces él hace la invitación: «Todos aquellos que quieran pasar al frente, pues pasen» ¿no? Pero, créeme Jaime que yo no escuché eso. Pero en ese momento yo me paré. Y yo me iba a salir, yo tenía la intención de irme, cuando este... me dijeron «Vas a pasar». O sea, que me veían difícil, como que yo me decidiera ¿no? Me dijeron «Vas a pasar». Yo de repente me quedé así, como... ¿pasar? ¿adónde? ¿no? Yo te aseguro que escuché lo que dijo, pero no exactamente, no lo capté en aquel momento. No sé ni por qué me paré. Y después dije «Sí, sí, sí voy a pasar». ¿Por qué no? ¿no? Y este... pasé y me arrodillé en el altar, y me quedé callada completamente, y vi que muchos oraban, lloraban, pedían... y el conferencista estaba allí orando también. De repente me quedé callada y empecé a sentir... no sé, algo como un escalofrío, como no sé qué... ¿Qué está pasando? ¿qué sucede? ¿no? Y la gente llorando... Era un poco extraño para mí ¿no? Y entonces el conferencista dijo: «Dile al Señor que lo recibes como tu salvador, que quieres ser su hijo...», y cosas así ¿no? Y entonces yo digo, «Bueno, sí, sí, efectivamente, sí quiero». Y es el momento en que yo decido que sí; o sea, yo sentía como la necesidad ya como de decir que sí, porque si decía que no era como que me moría en ese momento. Era como una última oportunidad. Quizás muy trágicamente, muy drástico ¿no?, pero fue un momento realmente importante y significativo para mí cuando dije: «Sí quiero». Este... «Sí quiero caminar con Dios; quiero conocerte. Estoy de rodillas; quiero que entres en mi vida. Tú sabes la vida que yo traigo, la vida que yo te entrego. No puedo darte más, no puedo ser mejor. Es lo que tengo; eso es lo que tengo, y si Tú quieres, si Tú puedes hacer algo conmigo, aquí estoy, haz lo que quieras» ¿no?

Y pues entonces empecé a llorar, empecé como a desahogar un poquito todo lo que... Generalmente nunca he sido muy llorona ¿no?, pero en ese momento lloré, lloré y lloré. A veces pienso que no sabía ni por qué estaba llorando, pero estaba llorando. Y bueno, se me olvidó por un momento que mis papás no estaban y eso, y decidí, lo acepté, llevar una vida cristiana ¿no? (12-VI-1998).

A partir de esa aceptación decisiva, los movimientos pentecostales imponen elevadas exigencias moralistas y demandas de compromiso a los nuevos miembros. Estas demandas se corresponden con la ideología y normativa institucional y se hacen extensibles al conjunto de los fieles en lo que debe ser su comportamiento diario. Por otra parte, el dramatismo de la conversión queda bien reflejado en los principios de voluntariedad y compromiso adulto. Se considera que la asunción de la fe cristiana es un asunto de mucha responsabilidad. Por eso, en muchos casos, los niños no se bautizan, y se exige a los adultos modificar drásticamente algunas conductas habituales en el pasado y que ahora ya no son tolerables.

Se produce, pues, por parte del creyente una interiorización ideológica contundente de los nuevos principios religiosos. Relacionado con esto, una vez logrado el acomodo en la doctrina y consolidada la identidad pentecostal, los relatos de conversión se convierten en elaborados procesos de reconstrucción biográfica e ideológica. En las historias de vida de los nuevos creyentes se subraya el incumplimiento en el pasado de lo que en el presente es normativo; o se insiste en las anteriores actividades cotidianas que ahora se niegan y se reinterpretan selectivamente de acuerdo con los parámetros simbólicos y doctrinales proporcionados por el movimiento.

Todo lo anterior al presente es, pues, una preparación para la conversión. El recorrido biográfico en su conjunto es pautado conforme a la ideología del movimiento y reelaborado según sus coordenadas religiosas. Así, se detectan diferentes fases generales dentro de un proceso secuencial-gradual de conversión: reconocimiento previo del fracaso y del pecado, arrepentimiento y encuentro con lo sagrado, aceptación de la llamada religiosa y reconocimiento de la felicidad (triumfal) derivada de la fe recién adquirida.

Cada una de estas etapas presenta dinámicas narrativas y experienciales muy similares a las de otros sistemas religiosos de perfil emocionalista y carismático. Los itinerarios de conversión, tal como son relatados —y reconstruidos— por sus protagonistas, siguen un esquema secuencial, evolutivo y causal recurrente —un modelo que también encontré con anterioridad en el movimiento Hare Krisna—. ⁶²

Con el propósito de establecer algunos resortes comparativos al respecto, me centraré en el caso concreto de la Iglesia La Luz del Mundo. De la Torre (1995) parte

62 Puede consultarse, concretamente, Vallverdú (1999a).

del concepto de «conversión religiosa», entendido en su pleno sentido transformador y de impulso a la construcción simbólica de la comunidad y al forjado de las identidades colectivas. Para el caso de La Luz del Mundo, habla concretamente de una oferta de identidad colectiva *de referencia, de pertenencia y de contraste*; es decir: *a)* que transciende los límites «del aquí y el ahora» y aglutina a los fieles como participantes de un cuerpo místico unificado bajo la concepción de «Pueblo Elegido de Dios» y en torno a la figura del líder carismático (característica común, por otra parte, entre los grupos carismáticos y fundamentalistas); *b)* cuya identificación está mediatizada por la adhesión a una comunidad imaginaria (en este caso representada por la comunidad-sede Hermosa Provincia, en Guadalajara) y a sus redes de socialización, que proporcionan al creyente «un arraigo territorial y temporal» y «la posibilidad de ingresar en lazos de colaboración y ayuda mutua»; y *c)* que se construye en oposición y diferenciación respecto a su principal referente antagónico, el catolicismo.

La autora concluye que la conversión en La Luz del Mundo es, finalmente, un proceso de purificación, la adopción de una nueva definición de sí mismo y no solo de un nuevo credo o de unas nuevas pautas de conducta. Implica, pues, la transformación profunda del sujeto convertido, su inmersión en una nueva vida y la emergencia en él de una nueva personalidad. El proceso purificador tiene que ver, en este sentido, con la necesidad de limpiar todos los pecados pasados, de acabar de una vez por todas con la «mala vida» anterior. Asimismo, subraya la naturaleza *activa* de los procesos de conversión, de manera que el sujeto que adquiere el estatus de nuevo miembro y una nueva identidad religiosa «es un actor social que desde antes ha estado buscando una nueva opción de vida» (DE LA TORRE, 1995: 221). En este proceso, «la conversión no es un pasaje automático: existe la resistencia, la duda y la desconfianza, pero también el empeño, el esfuerzo y la lucha diaria que el sujeto realiza para poder adoptar una nueva creencia» (DE LA TORRE, 1995: 221). En las narraciones (reconstruidas) de conversión, cada persona jerarquizará los motivos de su decisión de una manera particular. En relación con esto, es útil, como dice la autora, observar los matices que los creyentes dan a su conversión, así como las diferentes formas como adoptan en sus actividades cotidianas la oferta de salvación que les fue transmitida para reconstruir su propia vida.

A partir de aquí, expone diferentes relatos de conversión individuales, en los que destacarían los siguientes aspectos: *a)* la conversión se puede calificar de «dramática», es decir, implica un corte brusco respecto al pasado, que, en la posición actual, se reinterpreta negativamente y se rechaza sin contemplaciones; o bien como una «transición», donde la frontera entre el antes y el ahora no es tan marcada o radical y en la que predomina la ambivalencia de compromisos (esto, según De la Torre, es un indicador de que «el saber que las cosas deben y pueden ser de tal manera no garantiza la adhesión total a una creencia»); *b)* la conversión puede estar motivada por la identifi-

cación personal con el fundador o líder carismático a través de un exultante «encuentro místico» con él (ya sea fuera del contexto sagrado, en unos casos, o en pleno dominio místico —sueños, revelaciones, alucinaciones...—, en otros) y por la comprensión de que el movimiento ofrece una opción de vida (trabajo, seguridad...) satisfactoria; y c) la incorporación a la iglesia producto de una conversión intelectual en el contexto de una narración institucional, donde es reinterpretada como «llamada de Dios» o «llamada vocacional».⁶³ En definitiva, la conversión significa invariablemente para quien la lleva a cabo o relata «el ingreso en un nuevo grupo de referencia, la búsqueda de una oferta de salvación plausible, la adopción de nuevos valores y experiencias sagradas, la participación en los rituales de iniciación y la búsqueda de un nuevo orden de las cosas y un marco normativo que rija la vida» (DE LA TORRE, 1995: 220-221).

Junto a los procesos de revelación carismática, cabe destacar la importancia clave de la oferta institucional de un mundo mejor para explicar las conversiones a La Luz del Mundo. Por este motivo, resulta interesante analizar cómo la oferta institucional (o, más concretamente, de un modelo de institución total) se ajusta o responde a las necesidades y motivaciones subjetivas de los conversos, de manera que muchas personas son capaces de sacrificar su identidad individual a cambio de la inmersión en la comunidad y en reconocimiento a la autoridad suprema:

El contexto sociocultural en que se desenvolvían los informantes marcó las actitudes favorables para el reconocimiento y la plausibilidad de una oferta de salvación que contemplaba una oferta de vida comunitaria. También se puede constatar que la forma en que los creyentes se representan y valoran su acceso a la oferta de salvación está condicionada por los motivos que les impulsaron a buscar un cambio de vida. Cada uno de los actores encontró en La Luz del Mundo lo que estaba buscando [...]. En todos los casos, los conversos son sujetos que están buscando una respuesta a sus necesidades, problemas y angustias más apremiantes (DE LA TORRE, 1995: 249).

En efecto, una institución total puede ser vivida y representada positivamente por sus miembros siempre y cuando se ajuste a las demandas de los conversos. En su interior, estas personas pueden encontrar no solo una oferta de salvación, sino también un modelo de vida que les ayude a solventar sus «necesidades, problemas y angustias más apremiantes». Por otra parte, sucede que en ese contexto institucional y experien-

63 En este punto hay que señalar un matiz diferencial importante respecto a otros grupos de filiación pentecostal de signo carismático, que suelen responder a un modelo de conversión revivalista y afectivo. Sin que lo emocional deje de estar presente en La Luz del Mundo, al parecer, el factor intelectual deriva de un discurso de identidad religiosa mucho más consolidado, formalizado e institucionalizado, tanto en su construcción como en su asunción por parte de los miembros. Un caso semejante sería el de los Testigos de Jehová, entre los que, sin embargo, no habría lugar para lo revivalista y extático.

cial altamente regulado y organizado, los conversos encuentran «un marco ético para revalorar sus actos cotidianos, para vivir la vida intensamente, y una comunidad cuya normatividad excesiva desvanece la incertidumbre y el aislamiento que caracteriza la vida moderna» (DE LA TORRE, 1995: 250-251).

Otro rasgo genérico de estos movimientos religiosos es el de proponer una ruptura con el pasado, pero sin acabar con él; así, se aprovechan y se refuncionalizan los elementos de ese pasado considerados útiles y válidos para organizar el nuevo estilo de vida de sus miembros, para dar efectividad y validez a su identidad religiosa «alternativa». En este sentido, la génesis de una «nueva cultura religiosa» en La Luz del Mundo, como medio para distinguirse y protegerse del resto de la sociedad (fundamentalmente católica), «no propone transformaciones sustanciales de los códigos de la cultura popular, sino que, más bien, refuncionaliza muchos de los elementos ya existentes y los revaloriza de acuerdo a su propia doctrina» (DE LA TORRE, 1995: 278-279). Encontramos de nuevo, por tanto, un mecanismo racionalizador que no deja de funcionar en relación con el entorno, que busca adaptaciones permanentes y cuyo engranaje revela indicadores de continuidad (relativa) y reelaboración (teórico-práctica) antes que ruptura y transformación absolutas e irreversibles.

Según De la Torre, los procesos de construcción de identidad individual (psicosocial) en la Luz del Mundo revelan cuatro cuestiones básicas: *a*) que los conversos encontraron una oferta de arraigo en una comunidad de referencia, en un marco de protección, en redes de ayuda mutua, de manera que vieron disminuir sus sentimientos de marginalidad y desarraigo; *b*) que la relación carismática con el líder se basa en el reconocimiento de la autoridad a partir de los dones extraordinarios y consigue representar las aspiraciones individuales de una clase socialmente marginal; además, su ejemplo de triunfo proporciona un modelo ético y los medios prácticos para superar las condiciones de vida económicas y sociales; y *c*) que el discurso de la identidad nacional, por ser un discurso socialmente legitimado y por incluir elementos más tangibles que el discurso de identidad espiritual, permite al sujeto dar sentido a su aquí y ahora, como ser religioso y como ciudadano, con los deberes y derechos que esto supone (DE LA TORRE, 1995: 291).

Retomando las comparaciones a las que hacía referencia más arriba, vale la pena fijarse en ciertos paralelismos significativos con el movimiento Hare Krishna. En primer lugar, ambos coincidirían en el encuentro de la comunidad de reforma y apoyo, así como en la importancia de la representación carismática, en ambos casos para solidificar una identidad diferencial bien racionalizada y legitimada internamente. Las simetrías siguen siendo claras si analizamos los procesos de conversión o, al menos, los elementos subyacentes que van dibujando esos procesos a lo largo de los relatos biográficos.

Distinguí cinco grandes etapas dentro del modelo de conversión al movimiento Hare Krisna en España: alienación, búsqueda, crisis, descubrimiento y conversión y compromiso. Estas etapas, con sus diferentes pasos, parecen corresponderse con los aspectos claves y más recurrentes de los procesos de conversión analizados por De la Torre en la Iglesia La Luz del Mundo: *a*) vida desordenada y desestructurada, sin referentes; anomia, privación y desamparo («Alienación»); *b*) eventual contacto con alguien que incita y anima mientras el individuo se encuentra en una coyuntura vital de «búsqueda de una nueva opción de vida» («Búsqueda»); *c*) entorno de «poco abrigo» y sentimientos de frustración y angustia (lo cual provoca, en conjunto, una situación de «crisis» personal y existencial); *d*) posible primera atracción, basada en elementos «externos» (canto, oración, amor a Dios...); revelación carismática que marca profundamente y experiencia extática, ambas como pruebas o evidencias que se convierten en impulsos claves hacia la conversión; constatación de la posibilidad real-efectiva de lograr un cambio personal y vital hacia mejores condiciones, de acuerdo con las expectativas individuales («Descubrimiento»); *e*) conversión dramática y alternativa vivida como una experiencia de renacimiento, o bien más meditada y menos dualista y radical en la reinterpretación del pasado y del presente, caracterizada por una mayor ambivalencia de compromisos (o por un compromiso no total, sino parcial); experiencia de comunitarismo, seguridad, apoyo y «familia»; absorción individual, automotivación, esfuerzo, perseverancia y participación intensa como bases de un compromiso sin fisuras («Conversión y compromiso»).

Finalmente, en cuanto al sistema de creencias, el fundamentalismo doctrinal, el dualismo ideológico y simbólico dominante y la interiorización del sentimiento de culpa nos ofrecen más simetrías que tener en cuenta. Sobre el sentimiento de culpabilidad, por ejemplo, De la Torre añade algunas consideraciones bien precisas: «cimentado sobre la inculcación constante del pecado, es un elemento crucial para legitimar una red de vigilancia que además ofrece un marco de protección [...]. Como hemos podido ver, según la ley de la oferta y la demanda, las tentaciones son tantas como las restricciones, y a mayor sentimiento de culpabilidad mayor será el éxito de la oferta de purificación» (DE LA TORRE, 1995: 176). La idea de culpabilidad por pecado y la subsiguiente demanda de arrepentimiento como garantía de conversión y compromiso conforman un aspecto muy significativo en la doctrina pentecostal. El ser humano es el pecador, que necesita en primer lugar la redención de Cristo y después los favores del Espíritu Santo para seguir caminando en la dirección adecuada.

La esencial aceptación de Cristo como salvador se da muchas veces en las llamadas «campanas evangelistas». Las personas que se sienten atraídas por la fe evangélica comienzan a ser objeto, inmediatamente, de un seguimiento especial e individualizado por parte de otros creyentes experimentados. El adoctrinamiento se lleva a cabo

mediante abundante material bíblico, hasta que, al cabo de un tiempo, se consideran preparadas para recibir el bautismo, habitualmente «por inmersión».

El adoctrinamiento sistemático y el rigor de las demandas reguladoras relacionadas con él son cuestiones que derivan del carácter «totalista» de muchos movimientos religiosos de perfil carismático y, por lo tanto, de su tendencia a establecer mecanismos diversos —más o menos sutiles o manifiestos— de disciplina y control social.

Así, en el caso de La Luz del Mundo, De la Torre distingue tres procesos necesarios para garantizar el orden social interno: la socialización como condición del consenso, el control social para mantener las resistencias —sean individuales o grupales— dentro de los límites aceptables y, por último, la legitimación como proceso que permite justificar y explicar positivamente el orden social. La estructura jerárquica, evidentemente, aparece como el eje vertebrador de tales procesos y se dispone tal como está establecido en la Biblia y, en un plano más práctico, de acuerdo con las funciones religiosas y comunitarias de los miembros.

No obstante, en consonancia con la tendencia al crecimiento y fortalecimiento económico y político de este movimiento religioso, la autora explica que se ha ido fomentando la profesionalización de cuadros dirigentes de la comunidad; y que este hecho, a su vez, ha estimulado ciertos cambios en el nivel organizativo, debido a la distensión del régimen cerrado y estrictamente regulado propio de la institución total. «En este sentido, los sistemas de vigilancia y control necesitan ser reemplazados por estrategias de rutinización y consenso, que permitan que los hermanos, estén donde estén, y sin necesidad de ser espíados, actúen de acuerdo con las normas y valores que propaga esta iglesia» (DE LA TORRE, 1995: 180).

La evolución institucional general de La Luz del Mundo también parece poner de relieve rasgos adaptativos similares a los observados en el movimiento Hare Krishna. De la Torre alude a cierto relajamiento normativo, a una disminución de las restricciones para las elites de la iglesia y a la existencia de una brecha generacional entre los miembros antiguos y las nuevas generaciones, en el sentido de que estas últimas son aparentemente menos rígidas y abogan por una mayor apertura de la iglesia de cara a la sociedad y con fines de crecimiento. En definitiva, todo se explica en términos del frecuente y progresivo —aunque no menos relativo— proceso «denominacionalista» o adaptativo de los grupos de orientación sectaria: «Al inicio se veía una tendencia al espacio cerrado para asegurar la permanencia y aislamiento del mundo exterior. Actualmente se vive un momento de cambio, de integración al mundo, de expansión» (DE LA TORRE, 1995: 213-214).

No debemos olvidar que ya han pasado algunos años desde el inicio de este proceso, y desconocemos cuáles han sido sus desarrollos y hechos más recientes. En cualquier caso, lo que más llama la atención en términos comparativos, es el comienzo cerrado y la relativa apertura posterior que suelen experimentar este tipo de movimien-

tos religiosos, cuando se atenúan el entusiasmo y el exclusivismo iniciales y, en especial, cuando surge la necesidad de tratar las novedades aportadas tanto por las segundas generaciones como por un entorno —política y sociológicamente— cambiante.

Por otro lado, la dificultad de mantener el rigor exigido y la intensidad religiosa durante muchos años puede determinar una «membresía flotante» en la que la adopción de un compromiso más distante o marginal no excluye el posterior retorno a la disciplina inicial. Además, la conocida movilidad de los creyentes entre diferentes iglesias evangélicas —según su vivencia personal-espiritual o la fuerza del carisma en cada una de ellas— es otro factor importante que tener en cuenta.⁶⁴

A propósito de esta cuestión, Linda Green⁶⁵ realiza una propuesta teórica relevante. Sugiere que el término *afiliación* o *adhesión* se ajusta mejor que el de *conversión* a la realidad de las iglesias evangélicas y, en particular, de las pentecostales. Los procesos de diversificación celular descritos también nos llevan por ese camino. La fundación y activación constante de nuevas congregaciones a partir de la iniciativa de un pastor, de un creyente, etc., refuerzan la pauta de movilidad religiosa y participación rigurosa pero a la vez selectiva y variable que suele caracterizar a los pentecostales. Con todo, no queremos dejar de insistir en el sentido dramático, transformador y comprometido que aporta el término «conversión», pues esa innovación, movilidad y plasticidad participativa no supone, generalmente, que los fieles salgan de los contornos protestantes y doctrinalmente fundamentalistas.

Ese sentido dramático, transformador y comprometido subyacente al modelo revivalista de conversión nace de lo que Bryan Wilson (1970) denominaba «una experiencia del corazón» (reconocida como tal por los propios devotos pentecostales, y también de Hare Krisna): sentir y reconocer de forma palpable la salvación a través de la intercesión divina y de una intensa vivencia espiritual. En dicho proceso, dentro del universo pentecostal, Cristo se convierte en la figura central por excelencia:

Entre los que se hacen miembros seguidores, las gracias del hablar en lenguas, de las profecías y las reuniones penetradas de intensa emotividad parecen muchas veces tener mayor significación que la vida cristiana. A pesar de la importancia que se concede al Espíritu Santo, las sectas pentecostales son fundamentalmente cristocéntricas [...] es el nombre de Jesús el que se invoca en las reuniones, y hay algunas sectas que bautizan en el nombre de Jesús y no en el de la Trinidad [...]. Jesús se convierte para muchos

64 Este proceso es señalado por Cruz (1989: 97) respecto a la Iglesia pentecostal de la comunidad de Tziscaco (municipio de La Trinitaria, Chiapas): «Existe una gran movilidad en el interior del grupo, pues más del 50% ha pertenecido a otras religiones y, por lo menos, 10 de ellos han abandonado temporalmente la organización. Otros 5 han regresado por segunda ocasión, atraídos por la oferta de curación, ya que aseguran que el ministerio de la curación es mandato de Cristo y puede realizarse en el momento en que se entre en contacto con el Espíritu Santo».

65 Dentro del volumen editado por Garrard-Burnett y Stoll (1993).

pentecostalistas en un importante símbolo de adhesión afectiva en la forma que es característica de otras sectas conversionistas (WILSON, 1970: 91).

En su *Sociología de las sectas religiosas*, Wilson explicó los diferentes rasgos compartidos por las primeras «sectas conversionistas», a saber: la conversión repentina como base del compromiso cristiano; la escasa elaboración doctrinal y su concentración en la Biblia como fuente excelente de verdad; la reducción de los ritos a la mínima expresión o su desvalorización sacramental; la prioridad de la palabra (presente en las lecturas bíblicas, los sermones, el hablar en lenguas, los himnos y opúsculos); la obtención sencilla de la salvación, y la fuerte afectividad, el subjetivismo y el rechazo de la educación formal. Además, según Wilson, inicialmente, este tipo de congregaciones recurrían al revivalismo como medio para la salvación y a través de una simbología asociada con el «ser lavados en la sangre» y el «nacer de nuevo», es decir, con la «experiencia del corazón y de renacimiento».

De este modo, los movimientos conversionistas enlazarían directamente con la rama evangélica del protestantismo por su interés en volver a la Escritura (la Biblia) para hallar y restaurar los elementos fundamentales del cristianismo. De hecho, los grupos pentecostales o de filiación pentecostal y sus miembros suelen autodefinirse orgullosamente como evangélicos y como cristianos, al tiempo que rechazan cualquier vinculación con el catolicismo.

Desde sus orígenes, encarnada e institucionalizada en diversos movimientos religiosos minoritarios (en los que se matizan de forma también diversa y particular los rasgos mencionados), la respuesta conversionista se ha caracterizado por los siguientes elementos: *a*) un énfasis en las campañas proselitistas de orientación masiva (una forma de mantener activos a los miembros, dándoles unas metas positivas de acción, conservando su implicación afectiva y ofreciendo resultados concretos como «pruebas de fe»); *b*) el cultivo de técnicas revivalistas; *c*) su carácter altamente emocional; *d*) la insistencia en la culpabilidad humana (no tanto por los pecados presentes como por la condición pecadora heredada por el hombre: el pecado original),⁶⁶ y *e*) la comprensión de la figura del predicador como el mediador entre el salvador (Cristo) y el hombre. El fundamentalismo conversionista implica, asimismo, centrarse en las verdades de la Biblia y en la «fe sentida», que se contraponen a la frialdad ritual de las iglesias jerárquicas (en especial de la Iglesia católica romana, por la que, como se ha apuntado antes, suele expresarse una acentuada antipatía).⁶⁷

66 De acuerdo con Wilson (1970), los pentecostalistas admiten la teoría de la santificación del movimiento de santidad, esto es, que la santificación no significa una ausencia de culpas en la vida. La culpa pentecostal es fundamentalmente una culpa en abstracto (como categoría teológica), y es más una cualidad humana que una conducta pecaminosa.

67 Se suele acusar a la Iglesia católica de idólatra y pagana y se le critica su escasa familiaridad con la Biblia. Como pude observar durante el trabajo de campo, junto a ella, quienes son especialmente rechazados cuando se trata

Para los pentecostales, el entusiasmo y la insistencia en la «experiencia del corazón» han sido siempre los verdaderos criterios para evaluar la fe auténtica. Sobre esta base, los movimientos pentecostales surgieron y se desarrollaron con un espíritu inconformista, contestatario y separatista. Sin embargo, muchos de ellos fueron adoptando paulatinamente una actitud más moderada y acomodaticia respecto al entorno, especialmente cuando sus miembros fueron incrementando su riqueza y prestigio social. Este rasgo se considera típico de las primeras sectas conversionistas más que de otros tipos. Aun así, Wilson (1969) matizó que no todas las sectas experimentan este proceso de transición hacia el «denominacionalismo» o llegan a convertirse en confesiones.

Desde sus primeras asambleas, los pentecostales jamás dejaron de insistir en que la conversión era lo primero y, aún más, la única garantía esencial de salvación. De acuerdo con este principio, la conversión es vivida como una comunión intensa y personal con Dios. La experiencia de este contacto íntimo e individual con la divinidad marca una clara ruptura con el pasado y con cualquier tradición o afiliación religiosa anterior, delimitando, pues, decisivamente la identidad pentecostal. Por otra parte, un resultado importante de la experiencia de conversión es el individualismo que supone, el cual determina una notable heterogeneidad en el interior del movimiento pentecostal en cuanto a actitudes respecto al mundo y entre los propios creyentes. Esa heterogeneidad y diversidad, además, se incrementa y se refuerza por la autonomía de los diferentes grupos locales, entre denominaciones diversas e, incluso, dentro de una misma denominación.

La conversión pentecostal en Latinoamérica y en México se debe mayoritariamente a la curación de enfermedades o a la superación de la adicción al alcohol, tanto en el caso de los pastores o dirigentes de las comunidades como de los miembros de base. Con posterioridad a la eventual sanación, los testimonios de las personas que han recibido esa bendición divina suelen ser mecanismos muy efectivos para incentivar tanto el compromiso colectivo como nuevas conversiones religiosas. Esas personas, asimismo, pueden adquirir y utilizar ese poder curativo en favor de la comunidad.

Por otra parte, una vez constatada la conversión o la adhesión a la nueva religión, la mayoría de los estudios realizados sobre Latinoamérica destacan, como consecuencia ulterior, el cambio de los núcleos familiares hacia una mayor estabilidad. Las nuevas pautas domésticas responden, sobre todo, a la atenuación de las actitudes machistas y al fomento del respeto hacia la esposa, sin romper por ello con la tradición patriarcal; el hecho de refrenar la licencia sexual masculina y la superación de la adicción al alcohol por parte de los hombres tienen mucho que ver con la implantación de tales pautas y con su mantenimiento.

de contrastar honorabilidad y legitimidad son los Testigos de Jehová. Éstos son comúnmente definidos por los pentecostales como «secta», dado su distanciamiento de las verdades bíblicas y por enseñar, según ellos, doctrinas falsas como la no divinidad de Jesucristo, y, en consecuencia, negando la Trinidad (GALLIANO, 1994).

La curación por la fe a través de la imposición de manos es algo habitual y central en el pentecostalismo. Constituye una experiencia religiosa muy importante, al igual que lo son el bautismo por el Espíritu Santo y la recepción de otros dones o carismas tales como la profecía o la glosolalia. Todos ellos se consideran acontecimientos que demuestran el poder de Dios y legitiman la fuerza de la iglesia cristiana, que sigue los pasos de su salvador Jesucristo. La capacidad de sanar dolencias o enfermedades es un factor clave del éxito pentecostal tanto en las zonas urbanas marginales como en el medio indígena, donde los problemas de salud suelen estar al orden del día. La conversión debida a la eficacia terapéutica o taumatúrgica del pentecostalismo, por otra parte, puede proceder de una promesa previa, o incluso activar el cambio de las creencias católicas tradicionales por las evangélicas.⁶⁸

Esta relación entre curación milagrosa (propia o de alguien cercano) y conversión religiosa aparece, de forma muy similar, en el relato del pastor de la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (Even-Ezer):

Comencé a vivir acá, en Cuernavaca, una vida de desobediencia a Dios. Yo no tenía ningún temor de Dios. Trataba de echar a Dios de mi vida. Doy gracias a Dios porque nunca fui influido por la filosofía atea, pero en lo más profundo de mi corazón yo rechazaba la idea de Dios. Yo decía: «Dios no existe». Pero ahora entiendo que el Espíritu Santo nos busca. Cuando yo estaba con los amigos en alguna cantina o en algún baile, ¿verdad?, yo a veces tenía una lucha. Yo decía: «Dios no existe». Y Dios me decía: «Y luego, tu mamá... ¿no sanó?». Y muchos milagros que yo había visto ¿no?, de sanidad. Y yo decía: «Son casualidades. Dios no existe». Y vivía con esa lucha siempre.

Y así me fui apartando... Entonces había mucho vicio: tabernas, cantinas en el centro, mujeres de la vida galante... Y había una zona de tolerancia donde se exhibían las mujeres en una calle completa, a medio vestir. Tenía unos amigos mayores que yo, y ahí me comenzaron a llevar. Y bueno, yo me sentía bien, realizado como hombre. Comenzamos a caminar así, por un tiempo, cuatro o cinco años. Yo entonces vivía solo, sin gobierno de nada. Podía pasarme tres o cuatro días fuera de casa y a nadie le interesaba; podía hacer lo que quisiera.

68 Así lo reflejan dos de los informantes citados por Galliano (1994: 163):

- Yo me entregué al Señor porque mi mamá estaba muy enferma, pasaba tres días bien y siete en cama... Tenía un rapto, le habían hecho un mal. Yo prometí que si ella sanaba yo me entregaba al Señor, y así fue.

- Yo era católica; tenía un montón de imágenes, les prendía velas y nunca recibí nada. Una vez en Santiago estaba en un hospital y mi hija murió ¡Se me murió en mis brazos! Vino una mujer y me dijo si creía que había un Dios, si creía en Jesucristo. Le dije que sí, y me dijo que mi hija iba a vivir. Se puso a orar y al rato mi hija empezó a respirar; entonces me entregué al Señor y tiré todas esas cosas.

Pero recuerdo que en una ocasión mi mamá me dijo: «Quiero hablar contigo de algo muy serio». Ella me quería mucho y fue muy dura conmigo entonces. Me dijo: «Solamente quiero recordarte una cosa. Quiero recordarte que hace tantos años tú le hiciste una promesa a Dios. ¿Te acuerdas de que yo prácticamente había partido con el Señor, y tus súplicas me devolvieron la vida? Yo alcancé a oírte una promesa que le hiciste a Dios: que le ibas a servir. Yo solamente quiero decirte una cosa: con Dios no se juega. Él te escuchó; prueba de ello es que yo estoy aquí, seguimos estando juntos, pero tú no le has cumplido al Señor. Yo le voy a pedir a Dios que te salve. Sabes que el camino que llevas no es el que te enseñé».

Y entonces recapacité. Eso me hizo recapacitar. A partir del día que fui de nuevo a la iglesia, que fui a un culto, empecé a reaccionar... Comencé a ver la mano de Dios maravillosamente. Dios comenzó a tratar conmigo. Vino una reconversión ¿verdad? de una vida ya no en el pecado, sino de cierto arrepentimiento. Fue como yo regresé otra vez al camino de Dios. Y desde hace unos veinticinco años hasta ahorita yo le doy testimonio a los hermanos (9-VI-1998).

Todos estos argumentos se entrelazan en un discurso-modelo de conversión muy propio de los movimientos religiosos pentecostales. Carlos Garma resume el esquema típico de los relatos de conversión pentecostales, tomando como referencia a los indios totonacas de Puebla:

Se señala que el individuo, o una persona muy cercana a él, sufre una enfermedad dolorosa o difícil. Se acude al templo pentecostal al saber de otros milagros. Por medio de la oración y del auxilio de los creyentes, el enfermo se aliviará de su mal. Se descubre en ese momento que el pentecostalismo es la verdadera religión, puesto que es en él donde se manifiesta más claramente el poder de Dios. Los relatos sobre la conversión destacan esta estructura repetidamente, de una forma sorprendente (GARMA, 1993: 234).

El punto de origen, pues, suele ser la enfermedad; y ésta, desde el punto de vista popular, puede deberse no solo al azar biológico, sino también a cualquier otro factor que supuestamente incida de forma negativa sobre la persona (envidias, pleitos, hechicerías...). Por otro lado, dentro de la cosmovisión pentecostal, la enfermedad puede considerarse en términos de posesión demoníaca, como prueba enviada por el Señor o como castigo por la desobediencia. La posesión diabólica puede atribuirse al acecho que Satanás hace en los tiempos finales o bien a la brujería, sobre todo en el caso de las comunidades rurales o indígenas. Esta posesión maligna requerirá entonces de una

práctica exorcística especializada que libere al individuo de su afección, y se presenta como opuesta a la posesión carismática y privilegiada por parte del Espíritu Santo.

En la dualidad cósmica esencial del pentecostalismo, las entidades trascendentes más importantes son Dios y el Diablo. Toda experiencia vital puede ser explicada por referencia a uno o a otro. Así, por ejemplo, una enfermedad o un fenómeno natural incomprensible pueden interpretarse como una obra del Diablo para inducir a las personas al mal, para «tentarlas», o como una acción de Dios, que hace una llamada a la conversión. Se trata, pues, de dos entidades sobrenaturales (sagradas) opuestas y antagónicas que representan, respectivamente, el bien y el mal: los comportamientos buenos son inspirados por Dios, y los malos, por el Diablo; uno simboliza la salvación eterna, el otro la segura perdición; el primero otorgará la salud, el segundo causará la enfermedad; finalmente, Dios triunfará y el Diablo será derrotado. De acuerdo con estos parámetros:

La enfermedad está estigmatizada por los pentecostales como obra del Diablo, y el milagro de la sanidad tiene el rango de una victoria de Dios. Son predilectas en este sentido las enfermedades «mentales», la locura, la epilepsia, etc., cuyos síntomas se prestan para entenderlas como fenómenos de «posesión diabólica». El proceso de oración que precede al milagro de la curación tiene toda la apariencia de un exorcismo. La sanidad divina tiene el rango de teofanía y se presenta como una kratofanía privilegiada, pues mediante ella se explicita el poder de Dios en contra de su gran oponente mítico: el Diablo. El fenómeno sanitario-sagrado presupone una superioridad de fuerzas del lado de Dios y contra el Diablo (MARTÍNEZ, 1989: 87).

La vida cotidiana de un creyente pentecostal está informada por la certeza de la permanente acción de dichas fuerzas antagónicas. Aparece proyectada como si fuera directamente movida por los hilos de esas entidades trascendentes, la buena y la mala. En este contexto, la sanidad divina, como las hierofanías de visiones y de oráculos o profecías, constituyen dones o gracias del Espíritu Santo concedidas a ciertos fieles de máximo valor colectivo. La fe en que Dios libera de las enfermedades es absoluta. Además, con independencia de que se produzca o no el milagro, Dios sigue siendo glorificado en toda su plenitud. La ineficacia se explicará normalmente por la falta de fe en las peticiones de curación (o en las prácticas rituales que deben propiciarla), certificando que «el hombre no puede manejar a la divinidad a su antojo», mientras que la eficacia se interpretará como una «donación» gratuita del Espíritu Santo fruto de la iniciativa y la misericordia divina.

El problema de la enfermedad debida a la invasión maléfica del cuerpo o re-interpretada como prueba divina de la mala conducta pone en marcha, a su vez, una relectura de la curación de la que resulta que la persona en dificultades o inmersa en una vida de «vicio y de pecado en el mundo» debe abrazar el culto pentecostal. Sin embargo, también puede suceder —tal como me explicó el pastor de la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés— que se haga un uso instrumental de los poderes curativos del grupo religioso, para abandonarlo después, una vez intentada o lograda la sanación. Es decir, al menos por este dato en particular, la curación no garantizaría un compromiso posterior al cien por cien.

En cualquier caso, las dolencias físicas, claves en el camino hacia la conversión, con posterioridad a ella, acaban siendo interpretadas invariablemente en clave espiritual:

Es así como la enfermedad, transformada en antesala de la conversión, se nos presenta como una vía de acceso a la creencia. O situada muy cerca de su frontera [...]. La reformulación simbólica de la enfermedad permite entenderla e inscribirla en un entramado trascendente, al extremo de transformar el sufrimiento en privilegio, y al enfermo en «escogido». Por eso los testimonios apenas entran a detallar las enfermedades. El vocabulario es otro, y otro el lenguaje: las enfermedades se traducen en términos espirituales, se entienden como demandas de arrepentimiento, no como un desarreglo o disfunción del organismo. Incluso la ausencia de curación milagrosa encuentra sentido en estas nuevas coordenadas simbólicas, porque forma parte del «plan de Dios» (CANTÓN, 1996b: 480, 478).

Por supuesto, la fe del enfermo es constante en todos los actos de curación. Debe tener esperanza de ser curado, estar convencido de que Dios le puede curar de su dolencia. En todos los templos pentecostales se subraya que es la divinidad la que cura el cuerpo. Quienes tienen el don de sanación solamente son el instrumento que transmite la energía divina. Se cree que el enfermo debe orar intensamente para comunicarse con la divinidad y transmitirle su deseo de sanar. La ayuda y el apoyo de los creyentes al enfermo son asimismo fundamentales. Las oraciones y las peticiones de sanidad para el enfermo en su casa, en el hospital o dentro del mismo templo estando él presente son una práctica habitual entre los «hermanos» pentecostales, lo cual, unido a la creencia real del afectado en sus posibilidades de curación por mediación divina, puede llevar finalmente al propósito deseado. Carlos Garma nos concreta algo más el proceso tal como aparece en las comunidades totonacas:

El predicador indígena generalmente fue antes católico, tiene experiencia migratoria y conocimientos del español. Ha logrado la curación de personas de su grupo por medio de la oración y la imposición de manos. El pastor o predicador puede curar al enfermo al final de su servicio dominical, si aquél puede acudir al templo. El ritual completo dura varias horas, intercalando himnos, cantos, lecturas bíblicas y testimonios de los adeptos. El momento culminante es el trance provocado por el Espíritu Santo, que sucede en las últimas etapas de la ceremonia. El predicador y algunos adeptos son poseídos por el Espíritu Santo en medio de la efervescencia emocional de la congregación. Posteriormente, al final del ritual, el enfermo pasa delante de la congregación y el predicador o pastor le impone las manos para curarlo. Si el enfermo se encuentra demasiado mal para ir al templo, el dirigente acudirá a su casa, acompañado de uno o más de sus ayudantes. Al lado del enfermo, cantará himnos y rezará pasajes bíblicos junto con su familia. Al final de la visita hará la imposición de manos, mientras reza por una recuperación completa del afectado. La sanación puede ser inmediata, pero la mayor parte de las veces el enfermo requiere cierto tiempo para aliviarse. Debe esperar con paciencia su recuperación, con la certeza de que Dios lo ha escuchado (GARMA, 1993: 237).

El proceso ritual descrito subraya, sin lugar a dudas, el papel simbólico y práctico del líder carismático que posee los poderes de la curación. En zonas urbanas también existen pastores pentecostales con estos atributos, aunque no todos tienen el don de curación. Además, el hecho de conservar la capacidad curativa garantiza la llegada de nuevos creyentes. De hecho, como sugiere el propio Garma, la pérdida de esos poderes por parte de los pastores urbanos a causa de su gradual profesionalización tendría consecuencias negativas para el pentecostalismo, ya que dejaría de contar con su vía más importante para incorporar nuevos fieles.

En cualquier caso, en los grupos pentecostales, por lo común, un pastor puede dirigir una comunidad sin tener necesariamente poderes de curación; y en cambio, un miembro de base puede tenerlos, pero no por ello tiene que convertirse en pastor o en su líder dirigente (ni de cualquier otra), aunque está claro que adquirirá prestigio dentro de la comunidad.

Ahora bien, no solo el pastor —o algunos pastores— o los fieles individuales —o algunos de ellos— son vehículos de la divinidad para la curación. La comunidad pentecostal en su conjunto lo es; y como tal, también puede curar, con independencia

de la presencia de personas que explícitamente tengan ese don. De este modo, al margen de las invocaciones colectivas de sanidad divina para la persona afectada por alguna enfermedad o dolencia, así como de la práctica ritual de imposición de manos —si está presente en la iglesia—, pueden solicitarse oraciones y prácticas de ayuno semanales a los fieles para favorecer su recuperación. Se entiende que el poder sanador del Espíritu Santo se manifestará gracias a las peticiones y la austeridad de sus devotos, si se llevan a cabo con el convencimiento y la fe suficientes.

Además, la oración colectiva no es incompatible con el recurso a la medicina moderna, la cual no suele ser rechazada, sino que se acepta como don de Dios que completa su obra: un enfermo puede medicarse sin dejar de rezar para curarse más pronto. De todas formas, el sistema de creencias pentecostal destaca la curación por la fe como prueba de la aprobación divina hacia aquellos que se han adherido a su credo; en realidad, la manifestación divina a través de los fieles se produce porque se trata de personas que ya han mostrado su fiel compromiso religioso.

Así pues, a pesar de que las vías de acceso e incorporación a los movimientos religiosos pentecostales son diversas, es evidente que las curaciones sobresalen en importancia. Además, la «sanidad divina» es valorada no solamente como un don, sino como una eficaz herramienta de prédica. De este modo, la llamada a la conversión se basa siempre en numerosos testimonios de sanidad. Con ellos, el creyente explica muchas veces la forma como accedió a la sanidad pentecostal después de recurrir a la medicina oficial y a la tradicional (el curanderismo). Los demás fieles escuchan atentamente y así confirman sus propias experiencias y se reafirman en la fe que comparten.

Llegar a la conversión a través de la curación demuestra, entre otras cosas, la potencia simbólico-práctica y la fuerza de convencimiento (como expresión intensa de esperanza) que se desprende de la lógica organizativa y ritual de la religión pentecostal. Por otro lado, aunque no todos los fieles que se curan adquieren el liderazgo en los templos, el mismo hecho de sanar confirma el poder o fuerza espiritual que uno posee. Podríamos llegar, pues, a una correlación entre curación por la fe, poder personal-espiritual (y de curación) y elevación de estatus (liderazgo). Evidentemente, la curación despierta un fuerte interés por el grupo en el que se ha logrado, y en particular por la figura de su pastor o líder, que, si además tiene la habilidad para curar a los enfermos, suele ser considerado un «hombre santo». Esta persona deberá distinguirse al mismo tiempo por otras cualidades, como saber predicar, aconsejar y ayudar. Tendrá que llevar, asimismo, una vida intachable, que sea un ejemplo para todos los fieles.

En relación con el liderazgo y los procesos curativos, Otis (1998) señala ciertas diferencias entre los huicholes protestantes estudiados por él y los totonacas evangélicos de Ixtepec (Puebla) investigados por Carlos Garma. Entre los primeros no se considera que los pastores tengan facultades especiales para curar, por lo que no se necesita la presencia de un pastor o predicador como intermediario terapéutico, como

en el caso totonaca. Los huicholes creen que cualquier cristiano puede comunicarse directamente con la divinidad. Otra diferencia es que muchos totonacas evangélicos evitan la medicina moderna, algo que, sin embargo, no hacen los huicholes.

Los templos protestantes de Ixtepec permitirían obtener una posición social destacada a muchos jóvenes indígenas totonacas, convertidos en nuevos líderes y con funciones antes desempeñadas por los curanderos. Tanto en el caso de los pastores protestantes como en el de otros especialistas tradicionales estudiados por Garma (1985), la persona obtiene el poder de sanar después de una experiencia cercana a una enfermedad que no puede dominar. Una fuerza externa la ayudará posteriormente a vencer ese estado, y desde ese momento adquirirá la capacidad para curar. Según él, estos elementos se encuentran tanto en el protestantismo indígena como en el catolicismo popular.

En efecto, las «revelaciones» que dicen recibir algunos pastores protestantes o pentecostales en sus relatos de conversión, que les hacen dedicar su vida a «la obra», se dan de forma similar entre los católicos indígenas ancianos. En las iglesias, las imágenes de los santos se aparecen a las personas que los sueñan, les comunican sus sentimientos y les dictan la forma de actuar. No obstante, Garma señala que, entre los católicos de la comunidad, el hecho de recibir revelaciones no está en relación con la curación, a diferencia de lo que ocurre con los protestantes. En este segundo caso, quien recibe la revelación es curado directamente por un ser divino que se le aparece cuando el sujeto está inconsciente.

Todas estas analogías nos permiten conectar con los argumentos de Bastian (1994) sobre los «catolicismos sustitutos» que para él representan los movimientos pentecostales en el marco de la religiosidad popular. Para ilustrarlo mejor, a continuación se citan algunos fragmentos de tres de los relatos de conversión recogidos por el autor. El primero de ellos corresponde a un pastor metodista; el segundo, a un curandero, y el tercero, a un pastor pentecostal:

Antes yo era un hombre malo, me emborrachaba y no era bueno. Yo hacía sufrir mucho a mi mujer y a mis hijos. Un día me enfermé [...]. Un día me encontré un folleto evangelista. Unos amigos que ya creían en la Sagrada Biblia me dijeron que había un predicador [...] que podía curar. Lo escuché en un servicio y ahí ya le dije de lo que sufría. Él me dijo que tuviera fe y que rezara a Jesucristo para que me sanara. Recé durante ocho días y entonces mi pierna se curó. Desde entonces que me dediqué a salir y a hablar de la palabra de Dios.

Yo era un hombre casado y con hijos cuando se enfermó mi hijita [...]. Mi hijita se había muerto [...] le dije (a la anciana) que por favor me ayudara. Me dijo que sí lo haría, pero con la condición de que yo iba

a aprender todo lo que ella sabía, me enseñaría a curar. Me dio un libro donde decía cómo curaba. Entonces mi hija revivió; con soplos le regresé la vida.

Había ido yo a la ciudad de México cuando fui atropellado [...]. Me llevaron a un hospital donde perdí el conocimiento. Allí se me apareció nuestro señor Jesucristo. Me dijo que había pasado toda mi vida en cosas malas y que, si yo quería vivir, tenía que dejar todas esas cosas y dar toda mi vida a su obra. Yo le dije que sí; lo haría así si vivía. Cuando me alivié comencé a estudiar la Biblia y me volví evangelista. Ahora voy de pueblo en pueblo predicando la palabra de Dios.

En realidad, una de las causas por las que el protestantismo consigue arraigar en muchas zonas o comunidades deprimidas es la oferta de un contexto donde desarrollar nuevas técnicas curativas que entroncan con conceptos tradicionales sobre la salud y la enfermedad. George Otis y Carlos Garma coinciden en apuntar elementos de continuidad entre la oferta protestante cuando se instala en las comunidades indígenas y las conductas y prácticas sociales ya existentes en esas comunidades. De este modo, éstas pueden ser reelaboradas según nuevos criterios dentro de un marco cultural nuevo. Es la «continuación de la tradición», con los procesos de reinterpretación selectiva que incluye:

El protestantismo [...] debe contener elementos que permiten atraer los conversos hacia una nueva religión. Estos factores de atracción deberán ser primordialmente elementos que se asemejen a conductas sociales existentes en las comunidades indígenas antes de ser afectadas por la llegada del protestantismo y pueden ser reelaboradas dentro de un marco cultural nuevo (GARMA, 1985: 39).

Uno de esos elementos es el manejo de la salud (con los «hombres santos» como especialistas destacados), un campo en el que los miembros de la nueva religión retomarán conceptos y prácticas tradicionales indígenas:

Los poderes de la curación son delegados a un grupo especial de los miembros de los templos protestantes, «los hombres santos», quienes ejercen sus aptitudes espirituales para controlar el bienestar del cuerpo y la mente, de una manera que se asemeja a la práctica de los especialistas tradicionales, como son el brujo y el curandero. Además los «hombres santos» con poderes de curación deben pasar por un ritual de pasaje no formalizado, el cual es básicamente el mismo que deben sufrir aquellas per-

sonas iniciadas como curandero y/o brujo. La posición social del hombre que cura por la fe frente a su templo es tan fuerte o más que la del especialista tradicional de la comunidad indígena (GARMA, 1985: 39-40).

En el ámbito de las continuidades ideológicas entre el universo simbólico indígena y el protestante-pentecostal se pueden encontrar, asimismo, ciertas claves de la sustitución de los terapeutas tradicionales para acceder y legitimar a otros nuevos. Algunas de ellas quedan bien reflejadas en el artículo de George Otis sobre los huicholes.

En primer lugar, cabe aludir a la complejidad operativa, al coste y a los fallos curativos del sistema chamánico. El enfermo o su familia deben pagar al chamán sus servicios y, con frecuencia, deben hacer también ofrendas y sacrificios rituales (la «manda») a los dioses, los verdaderos agentes últimos de la sanación. En segundo lugar, hay que referirse a la hechicería, a través de la cual el chamán puede actuar perjudicialmente sobre las personas. Los chamanes «malos» pueden provocar la enfermedad e, incluso, la muerte. Así, cuando alguien enferma o muere, una posible explicación (o la única para muchos) es que la persona fue hechizada, porque, según Otis, la brujería de los chamanes puede ser efectiva a pesar de las buenas acciones de los dioses y los curanderos. Con todo, también se cree que muchos de estos últimos pueden provocar asimismo la desgracia, individual o a una familia completa de forma encadenada, por motivo de algún pleito, envidias, rencores, etc.

Apelando a los errores curativos y la brujería, los chamanes son duramente criticados por los evangélicos, que tienen una explicación sencilla y radical de las enfermedades en términos dicotómicos de vicio y de virtud; sin ambigüedades: Dios y Jesucristo representan todo lo bueno, y Satanás todo lo malo. Desde esta óptica fundamentalista, la causa de las enfermedades no reside solamente en la acción de los chamanes «malos», sino en el conjunto de la religión huichola tradicional, porque es obra misma del demonio. Para que se acaben todos los problemas, es necesario abandonarla y entregarse por completo a Dios y a Jesucristo:

Este mensaje es bien recibido por muchos huicholes porque enfrenta directamente, en términos familiares, la causa de su angustia. Al igual que los huicholes tradicionales, muchos grupos evangélicos también creen en las causas sobrenaturales tanto de las enfermedades como de las curaciones. Ahora, en el contexto huichol protestante, la hechicería es el trabajo del diablo y son Dios y Jesucristo los que protegen a los cristianos de la hechicería y también curan las enfermedades. Entonces, entre el diablo y la enfermedad, o Dios y la salud, la solución es obvia [...]. En el

caso típico, un huichol tradicional está enfermo —muchas veces hechizado— y no se ha podido curar con los métodos tradicionales, ni con la medicina occidental. Entonces, ya desesperado, va en busca de los evangélicos, que lo reciben bien y oran colectivamente a Dios y a Jesucristo para que él o ella se sane. Milagrosamente, el enfermo se cura y queda convencido de que esta religión es la más fuerte y benéfica. Otros conversos ya han perdido familiares por la hechicería y, hartos del sistema de chamanes y curaciones complicadas y caras, se dirigen a los evangélicos con la esperanza de dejar lo que para ellos es un ciclo de enfermedades y muerte que posiblemente los incluirá pronto a ellos (OTIS, 1998: 58).

Tras su conversión, los huicholes piensan que ya están a salvo de la hechicería. Quienes trabajan con el diablo no pueden entrar en el mundo puro y protegido de Dios y Jesucristo; además, la persona ya transformada íntegramente por la conversión es mucho más fuerte frente a cualquier amenaza. Por otra parte, los huicholes evangélicos ya no deben realizar rituales ni pagar para obtener la salud. Pueden tener acceso directo a lo divino mediante la oración, y aunque la curación no se produzca, tampoco hay peligro de ulteriores problemas con un chamán u otro ser poderoso. Y desde luego, en el caso de que se produzca, se considera mucho más efectiva, porque posee la entidad de milagro de Cristo tal como aparece en la Biblia.

En la comunidad de Ixtepec estudiada por Garma, las relaciones de los grupos protestantes con los especialistas tradicionales de la curación, en concreto con las parteras, los curanderos y los brujos, se matiza de otra forma. Las primeras son aceptadas por los protestantes, que consideran su trabajo —basado en el uso de la medicina tradicional— como algo positivo (de hecho, se señala la existencia de parteras tanto mes-tizas como indígenas, católicas y protestantes); a los curanderos, en cambio, no se les visita, pues eso sería una muestra de falta de fe; por último, relacionarse con un brujo se considera un pecado muy grave, «porque implica tratar con un hombre que pacta con las fuerzas del mal y vende su alma». Precisamente, la actividad de los dos últimos especialistas mencionados es la «sustituida» por la curación milagrosa que posibilitan los «hombres santos» pentecostales:

En los templos donde se practica la curación por la fe, el pastor llega a tomar el lugar de los curanderos y brujos como especialistas de la salud. Su papel es similar a los últimos en cuanto que su poder sobre la enfermedad proviene de fuentes sobrenaturales; sin embargo, a diferencia de ellos, es considerado como un personaje positivo que representa a Dios. Su oficio es más cercano al

del curandero, puesto que sólo puede sanar a los enfermos y no causarles daños (GARMA, 1985: 44).

A diferencia de los especialistas tradicionales, los líderes protestantes que procuran la curación de los enfermos no tienen los conocimientos ni la práctica para saber el remedio que hay que aplicar para cada enfermedad. Para los predicadores y sus seguidores, todas las enfermedades pueden ser superadas mediante la fe y la oración; sin embargo, cuando se trata de una dolencia grave o mortal, la creencia en la curación milagrosa puede ser bastante arriesgada.

Por lo visto hasta ahora, no hay que desdeñar, pues, el análisis del conflicto de competencias entre especialistas tradicionales y especialistas protestantes, lo cual, por ejemplo, determina que en determinados lugares se prohíba a los fieles protestantes de forma explícita acudir a los brujos y curanderos. Es decir, al margen de que la decisión de desprenderse de los esquemas tradicionales surja de los propios conversos —a partir de la resocialización religiosa que experimentan—, existe también la posibilidad de que la iglesia evangélica limite normativamente el abanico de opciones terapéuticas disponibles a causa de las evidentes incompatibilidades relacionadas tanto con la jerarquía (y con sus intereses) como con las creencias. Después de todo, el dominio de la enfermedad y la curación es utilizado por muchos grupos protestantes como un medio para enfatizar el poder de sus dirigentes; y, por lo tanto, para contrastarlo al mismo tiempo con el inferior potencial del resto de las opciones curativas.

Las continuidades ideológicas de la experiencia e identidad nativas con el pentecostalismo también facilitan la búsqueda liberacionista; le ofrecen un nuevo canal de expresión sin rupturas significativas con el pasado. Así, el acceso a estados de trance durante los cultos religiosos de los tobas argentinos estudiados por Miller tiene que ver, por un lado, con la búsqueda de salud (un estado de plenitud que, en ese contexto, comprende la satisfacción física, mental y social) y, por otro lado, con situaciones de «gozo», concepto que se refiere a la danza extática y al estado de trance con el que el participante pretende lograr la posesión y dominación completa por el Espíritu Santo. Por analogía al término nativo aplicado al orgasmo (*iviloxol*), el gozo es algo que domina y «sacude», que deja al individuo completamente receptivo a su control. Es esta posesión o comunión mística con el Espíritu Santo la que, según Miller, proporciona los medios para conseguir la salud y el gozo, «los estados especiales de plenitud y saciedad en los cuales el individuo supera las limitaciones psicológicas y existenciales de su situación ordinaria» (MILLER, 1979: 152-153).

Miller observó que, mientras duraba el trance (iniciado por la danza extática), todo contacto voluntario con el medio se desvanecía; se suspendía la actividad simbólica ordinaria del sujeto, que quedaba libre para relacionarse directamente con la realidad cósmica. Con todo, no todos los sujetos participantes en un culto llegaban a

experimentar el trance (con independencia de su capacidad para hacerlo), y algunos lo alcanzaban más fácilmente que otros. La liberación extática (y, por lo tanto, de la tensión) era posible incluso sin llegar al trance mismo, durante el período de danza ritual y a través de visiones.

Como es propio del pentecostalismo, el consumo de alcohol anterior a la conversión y su posterior abandono por prescripción normativa también se podía constatar entre los tobas. Así, Miller apunta que el culto reemplazó en buena parte (en muchos casos de forma total) a la necesidad de ahogar las penas y angustias en el alcohol. Esto explica, al mismo tiempo, el porqué de la rápida aceptación de la prescripción pentecostal sobre la bebida; sencillamente, la nueva experiencia superó y e hizo intrascendente la anterior. La función terapéutica de la danza extática sustituyó la forma precedente de llegar a la liberación: se convirtió en el mecanismo preciso para mantener la salud y la integridad personal.

Por otra parte, la experiencia del «gozo» es reinterpretada en términos bíblicos de curación y expulsión de los demonios, ya que la posesión por el Espíritu Santo permite dominar las fuerzas impuras. La revitalización pentecostal alteró en distintos niveles los valores tradicionales tobas, pero dotó a este grupo humano de un culto y de una ideología (la posesión por el Espíritu Santo) que permitieron revivir y reinterpretar la experiencia anterior en términos actualizados. Les proporcionó, en suma, la forma más elevada de liberación de una tensión creciente en un momento particularmente oportuno.

Con la adopción de la escatología pentecostal, la realización más completa del equilibrio y la armonía de tiempos anteriores (que pretendían experimentarse en el presente) quedó proyectada hacia el futuro. En ese futuro, se entiende que los tobas «reinarán con todos los santos en la gloria». Existe la esperanza de que Jesucristo vuelva pronto para aliviar a sus seguidores de todos los sufrimientos, después de lo cual reinará un estado de bienaventuranza generalizado. No obstante, Miller cree que la función adaptativa del culto se habría incrementado si hubiera sido capaz de liberar a partir de una propuesta de acción política efectiva, en lugar de limitarse a promover la evasión de este mundo y centrar la atención en el futuro, sin buscar la solución a los problemas inmediatos.

Además, anteriormente, la comunicación directa con los poderes espirituales era una capacidad reservada al chamán, mientras que, desde la adopción del pentecostalismo en la sociedad toba, la comunicación directa fue posible para todos. Todos pudieron experimentar el gozo en la danza y el trance extático, así como el poder o gracia del Espíritu Santo, lo que fomentó la igualdad de estatus y reforzó la cohesión grupal. Por otra parte, la relación entre un creyente y Cristo o el Espíritu Santo, si bien estructuralmente análoga a la del chamán con su espíritu compañero, es al mismo tiempo bastante diferente, ya que el ser sobrenatural siempre está presente y no es llamado

solo en tiempos de crisis. La comunicación con lo sobrenatural se convirtió, pues, en un objetivo en sí mismo, y no tanto en un medio para alcanzar un objetivo.

La eficacia terapéutica pentecostal basada en la adaptación sociocultural queda reflejada también en el trabajo de Pilar Sanchiz (1995) sobre Guatemala. En él se analizan los conceptos de enfermedad y curación en dos tendencias heterodoxas del cristianismo: el pentecostalismo y la «costumbre» o el catolicismo maya (popular e indígena). La «costumbre» o el «hacer costumbre» alude, dentro de la cosmovisión indígena, a las ceremonias heredadas del pasado; a la acción o a las acciones rituales que proceden de la propia tradición cultural y religiosa, como resultado del largo proceso de sincretismo maya-católico iniciado con la conquista.

Dentro del campo religioso guatemalteco, los llamados «movimientos heterodoxos» tienden a explicar la enfermedad en términos exclusivamente religiosos. Mantienen los conceptos tradicionales de salud y enfermedad, o se apropian de ellos, y los incluyen en sus doctrinas y prácticas rituales, diciendo que las causas y los remedios del padecimiento proceden del mundo sobrenatural. Asimismo, aplican terapias acordes con el bagaje cultural de sus dirigentes y fieles, algunos de los cuales poseen el don de la sanación.

En la «costumbre», el mal del cuerpo se relaciona con el mal del alma. Así, las fuerzas sobrenaturales o de la naturaleza (a veces personificadas en santos cristianos) son las causantes de las dolencias y enfermedades; y esto sucede en última instancia porque el hombre transgrede normas religiosas y/o sociales culturalmente determinadas. La buena o mala salud, por tanto, depende en parte de la buena o mala conducta de los individuos (si bien, al parecer, el sentido de culpa o pecado personal y su relación con el más allá no han sido demasiado bien asimilados en el universo indígena). Como consecuencia, la enfermedad adquiere la categoría de realidad individual y social. A partir de aquí:

Los trastornos somáticos y psíquicos que experimenta el hombre [se hacen depender] de la actuación de fuerzas cósmicas invisibles o intangibles y sobre las que los seres humanos no tienen control alguno; sólo los agentes productores de la enfermedad pueden dominar esas energías maléficas: los «dueños», «santos» o seres sobrenaturales (enojados por la conducta de los humanos al transgredir las normas sociales y morales de la comunidad), los antepasados y/o almas de los muertos, «espíritus» —que han sido equiparados a los demonios por los cristianos—, los hombres y mujeres con poderes especiales (mirada fuerte o exceso de calor) y, finalmente, el hechicero-curandero o chamán que, por revelación, pacto con lo sobrenatural, ingestión de alucinógenos u

otros medios, logra de forma permanente adquirir potencia mágica (SANCHIZ, 1995: 55).

Como los seguidores de la costumbre, los pentecostales también creen en las causas sobrenaturales o espirituales de la enfermedad. El cuerpo humano puede estar ocupado o poseído por Satán (en el peor de los casos) o por el Espíritu Santo (en el mejor de ellos), y para liberarse de Satanás, hay que empezar por liberarse de los pecados. La enfermedad del cuerpo se atribuye entonces a la inestabilidad espiritual de las personas. Así, un individuo que carece de fe en Dios o duda sobre su salvación por la aceptación de Jesucristo se ve expuesto a todo tipo de enfermedades y males, pues los espíritus malignos se aprovechan de esta debilidad espiritual para entrar en su cuerpo.

Asimismo, el incumplimiento de las normas sociales (morales) puede exponer a los seres humanos al ataque del diablo. Por ello, las mujeres y los hijos han de respetar la autoridad del marido y padre, o, para expresarlo en términos evangélicos, su liderazgo espiritual y material dentro de la familia; del mismo modo que los fieles han de obedecer tanto a la autoridad de su Iglesia como a la autoridad civil. La curación de la enfermedad también es de tipo espiritual, de modo que el individuo debe hacer un acto de fe para restablecer y fortalecer sus vínculos con Dios, si bien la terapia varía en función del origen del padecimiento. Sanchiz (1995: 56) incluye la explicación de un informante al respecto:

Cuando alguien llega con un problema, es vital saber si el problema es de naturaleza física o espiritual. Si es un problema físico, entonces se necesita «sanidad». Si es una condición por la presencia de espíritus, entonces se debe administrar primero la liberación y seguir una oración para sanidad. Si el problema está en la naturaleza carnal o voluntariosa del hombre, entonces se necesita arrepentimiento. Después de una liberación se debe buscar la presencia del Espíritu Santo, quien se debe invitar a la vida de la persona, después que los demonios hayan salido.

Guiándose por su fuente original, y con el fin de aplicar la «sanidad» adecuada, los «sanadores» reúnen en cuatro grupos todas las enfermedades conocidas: físicas, demoníacas, emocionales y producidas por el pecado. Al mismo tiempo, también en este caso, la enfermedad es uno de los indicios —junto con el sueño— de elección divina: «Una y otro constituyen, en ambos casos, el carácter de «llamada» o «enfermedad vocacional»» (SANCHIZ, 1995: 60).

Así pues, tanto en la costumbre como en el pentecostalismo, la enfermedad se concibe como un desorden personal y/o social que guarda relación con fenómenos o causas sobrenaturales; en ambos, asimismo, se privilegia un procedimiento terapéuti-

co, a través del cual el sanador, curandero o chamán adquiere el poder de la divinidad o de los seres sobrenaturales que finalmente garantizan la sanación. El ritual mágico-religioso en el caso de la costumbre (con sus oraciones, ofrendas y sacrificios), y la sanidad divina o curación por la fe en los cultos o actos curativos pentecostales, facilitan a los especialistas la información y la energía necesarias para actuar en ayuda de los seres humanos. Del mismo modo, «obtener y conservar dicho poder es factible cuando se manipulan con exactitud símbolos y doctrina, y cuando persiste la capacidad de una persona para invocar y utilizar la fuerza divina» (Sanchiz, 1995: 59).

Tanto sanadores como chamanes necesitan de las palabras y las imágenes —los segundos, además, de objetos— para poder transmitir la energía trascendente, es decir, para utilizarla en sus curaciones. En el caso de los pentecostales, concretamente, las palabras y los gestos constituyen sus símbolos de poder. La palabra adquiere un valor especial con fines curativos; no se utiliza únicamente para comunicarse con Dios. Tiene una potencialidad independiente y activa: ya no solo dice, sino que hace. Va unida a imágenes de poder en el ritual de curación. Decir: «¡En el nombre de Jesús!» es una llamada a la intención de sanar o exorcizar en el ritual pentecostal.

La imposición de manos (ministrar) mientras se invoca repetidamente a Jesús ocasiona muchas veces en el enfermo el efecto deseado, pues lo libera de Satán y/o le concede el don de la salud. La curación milagrosa de una enfermedad incurable es una prueba de haber obtenido el don de sanidad, que a menudo se acompaña del de profecía y discernimiento de espíritus. Durante el exorcismo, el sanador pentecostal centra toda la fuerza del ritual de curación en las palabras repetidas que deben lograr la liberación del enfermo. En el conjuro realizado se trata de establecer un vínculo entre las fuerzas, los seres y las cosas. Puede suceder que los malos espíritus sean expulsados por la boca, entre llantos, gritos, eructos o bostezos. Por supuesto, también aquí el espacio ritual propicia los estados de trance y el ambiente en que debe acontecer la curación milagrosa o la «liberación de espíritus».

Por otra parte, en el caso del chamán, los objetos y las imágenes mentales pueden concentrar tanto poder para curar como las palabras. «Ambos actúan como símbolos capaces de representar muchos significados a la vez (polisemia) relacionando diversas esferas de la realidad, separados en tiempo y espacio. Así, los objetos se convierten en vehículos para transmitir el poder de curación; la energía se asienta en ellos y pasa a través de ellos, actuando incluso en la distancia» (SANCHIZ, 1995: 62).

Ambos procedimientos terapéuticos, los «costumbristas» y los pentecostales, son de naturaleza especialmente mística y, según Sanchiz, «ofrecen seguridad y disminuyen la ansiedad de los creyentes». En uno y otro caso, también, las enfermedades vulgares no son competencia de la curación sobrenatural, sino los males insólitos, los que despiertan temor, los considerados de naturaleza espiritual. Al curandero, como al sanador, compete solo la esfera psíquica de las enfermedades, y sus métodos curativos

podríamos considerarlos como psicoterapéuticos. Ambos han de apropiarse del poder sobrenatural para utilizarlo en servicio de las personas.

Para concluir, la autora lanza su hipótesis del éxito del catolicismo tradicional y de los grupos pentecostales especialmente en ciertos contextos. Volvemos a ver su eficacia adaptativa a diferentes niveles:

Ante la extrema necesidad, los cultos y prácticas sincréticas del catolicismo folk o del pentecostalismo ofrecen respuestas mucho más claras y directas que el protestantismo o catolicismo ortodoxos. Entre sus principales atractivos está la posibilidad de curación, bien por «imposición de manos» y «efusión del Espíritu Santo» (pentecostalismo) o «sacando» la enfermedad al arrojar los malos espíritus del cuerpo por medio de complicadas ceremonias, en las que la magia —imitativa y/o concomitante— juega un importante papel (catolicismo folk o «costumbre»). [Poco importa] si la curación se consigue por imposición de manos, oraciones mágicas o acciones rituales acompañadas de una rica parafernalia; si los temores desaparecen por la convicción que uno ha sido invadido por la gracia divina o por la seguridad que confieren los actos mágicos. El campesino, el marginado urbano guatemalteco, el pueblo, en suma, obtiene de sus creencias la protección y ayuda necesarias para afrontar las adversidades crecientes, en una sociedad fuertemente castigada por las circunstancias políticas y sociales (SANCHIZ, 1995: 64-65).

En las estructuras y dinámicas vistas hasta aquí, hay algo que destaca por encima de todo lo demás: el poder —objetivo y subjetivo— de los símbolos religiosos, que perdura incluso más allá de su posible «fallo instrumental». En último término, no son ellos ni lo que representan los que a veces no proporcionan los resultados prácticos esperados o deseados, sino su uso indebido o su falta de reconocimiento real por parte de quienes quieren manejarlos. De ahí que recuperar la salud física o mental o abandonar una adicción a las drogas (es decir, conseguir la reforma personal buscada) sea viable desde una perspectiva religiosa, desde la esperanza y la fe espiritual, en especial cuando esa esperanza y esa fe se asientan en criterios ideológicos y de conducta bien definidos y capaces de dar sentido completo tanto al éxito como al fracaso.

El pentecostalismo carismático incluye dichos criterios en su sistema religioso, pero, por encima de todo, un énfasis en la devoción íntima hacia la divinidad, que, como en otros sistemas de similares características, parece particularmente efectivo para establecer los medios legítimos de sanidad y para convencer a los fieles de la eficacia taumatúrgica o exorcística a partir del compromiso. No existe la seguridad de

que el ritual curativo funcione, pero mayor es el peligro de no efectuarlo (sacar fuera del cuerpo la enfermedad, como condición del mal o del mal comportamiento) o de efectuarlo incorrectamente (acceder a la sanación por otro medio ritual, no siempre relacionado con fuerzas benefactoras).

Finalmente, también en este caso, la religión (emocional) da fuerza (emocional) para superar las limitaciones y los problemas, aunque cuando el peso de los mecanismos de motivación, compromiso y control social institucionales es excesivo, el proceso reformador y transformador de la identidad tiende a «desnaturalizarse», lo cual parece empujar hacia nuevas limitaciones y dificultades, una vez que se han dejado atrás —quizás solo aparentemente— las anteriores.

3.4 Emoción religiosa, éxtasis y poderes del Espíritu

La religión pentecostal, como hemos visto, se presenta como un sistema simbólico que enfatiza los estados de emoción religiosa, las experiencias extáticas y la incorporación de los poderes espirituales. La justificación doctrinal de la emotividad religiosa en los movimientos pentecostales reside en el llamado «bautismo del Espíritu» a través del descenso del Espíritu Santo sobre los fieles y la asignación de dones, especialmente el de hablar en lenguas. Otras formas de experiencia de la divinidad, aparte de la glosolalia, son, como se ha dicho, las profecías y las visiones. Se entiende que es Dios quien otorga y conduce este conocimiento por medio de la «revelación» a determinadas personas, con el propósito de que tomen decisiones prácticas en la vida cotidiana o para que vehiculen profecías sobre el porvenir de la iglesia o movimiento religioso.

Bryan Wilson explica que las doctrinas particulares de las distintas sectas pentecostales no aparecieron en toda su plenitud con el inicio del movimiento, pero que, en cualquier caso, la glosolalia supuso un elemento aglutinador y su impulso definitivo:⁶⁹

Lo que más bien ocurrió fue que en las diversas asambleas del movimiento de santidad, en las que se daba especial realce al significado de la experiencia santificante que suponía la inspiración del Espíritu Santo, algunos conversos empezaron a prorrumper en «lenguas desconocidas» en aquel clima intenso de una situación

69 Chery (1970: 148) cita a un miembro de la Asamblea de Dios, que alude a la glosolalia como señal inicial del bautismo del Espíritu Santo, con todo lo que representa para la edificación personal y de la Iglesia cristiana: «Es un signo que prueba que la voluntad de Dios y la nuestra están unidas hasta tal punto que podemos hablar lo que el Espíritu Santo nos haga hablar, en completa armonía con su pensamiento. Es también una señal para los no creyentes para mostrar que el Evangelio es el mensaje de Dios predicado por el Espíritu Santo bajado del cielo. Hablar lenguas es también un don dado por Dios para la edificación de su Iglesia. Creemos todavía en el don de lenguas para la edificación personal y de la Iglesia, sea en privado, sea en el culto público. Todos los que lo poseen dan testimonio de esta verdad y cuando, en un lenguaje extático, glorifican a su Señor y Salvador, pronunciando los misterios del Espíritu, hay una tal edificación personal que no se quisiera dejar ni un solo día sin que esta gracia fuese concedida».

fuertemente cargada en la que se aguardaba la segunda bendición divina. Algunas de estas exclamaciones tal vez no fueran más que ciertas expresiones rítmicas, pero fueron suficientes para que se comenzase a esperar un nuevo descenso del Espíritu Santo que traería a los hombres el bautismo del Espíritu (WILSON, 1970: 67).

En efecto, la glosolalia —volveremos sobre su análisis más adelante— constituye la actividad ritual extática más difundida entre los pentecostales carismáticos.⁷⁰ El don de lenguas suele exteriorizarse en los momentos más álgidos de los estados de trance, en los que el individuo se siente poseído por el Espíritu Santo. En este contexto, las expresiones, experiencias y prácticas religiosas dan un sello de efectividad y legitimidad al cambio de estatus del creyente; marcan una nueva etapa de su vida. Se trata de un nuevo estatus, generalmente considerado más elevado, que el fiel debe intentar mantener mediante la perseverancia en las prácticas religiosas extáticas que lo otorgan y le confieren significado.

La glosolalia está estrechamente vinculada a la dinámica ritual de inducción colectiva. En su estudio hay que considerar el ambiente solidario de los cultos, la música, el ritmo ceremonial... Es fundamental, además, el papel del pastor como guía de las ceremonias extáticas y como agente manipulador de los símbolos religiosos y de la corporalidad de los fieles. El discurso institucional está en su base y forma parte del proceso de aprendizaje constante durante los cultos (con elementos de repetición y de mimetismo), y en el momento concreto de la expresión o *performance* glosolálica se da la reproducción de los patrones aprendidos, con las correspondientes variaciones en el nivel subjetivo individual.

En el culto y el ritual de los movimientos religiosos pentecostales, la experiencia interna viene rubricada por una serie de manifestaciones externas que constituyen las evidencias de la bendición del Espíritu, unas evidencias buscadas primero en el bautismo del Espíritu y después en los dones que Él otorga. Los pentecostales creen que los dones del Espíritu, a pesar de ser otorgados a los individuos, están destinados al bien de la comunidad, y aunque los fieles puedan «cantar en el Espíritu», las lenguas y el don de su interpretación son para la Iglesia (WILSON, 1970). Por lo demás, la expresión a través de llantos, gemidos, aplausos y plegarias constituyen el «vehículo» necesario para conseguir el contacto con el Espíritu; «es ahí donde se encuentra el consuelo, el refugio y la salvación. Solución espiritual a las desgracias, a la inminencia de la muerte

70 Una buena revisión histórica de las raíces y contextos culturales de la glosolalia puede encontrarse en May (1956). Sus orígenes cristianos se localizan en las religiones antiguas del Asia Menor y, desde el siglo XII, tiene presencia en algunas sectas cristianas y movimientos revivalistas de inspiración carismática de la Reforma protestante. Las manifestaciones glosolálicas están presentes en todo el mundo de tradición cristiana y no cristiana, incluidos el chamanismo y otras formas de misticismo extático donde se da la posesión por espíritus, como el exorcismo y la profecía, entre otros.

y a todo problema existencial. 'Alivio' inmediato a sus penas, traumas y frustraciones con la reconfortante santificación» (CRUZ, 1989: 95).

Todos sabemos del carácter intransferible, insustituible y sublime que se suele atribuir a las experiencias místicas personales. En una obra ya clásica sobre las religiones extáticas, Lewis (1971) afirma que, en el nivel individual, cada encuentro trascendental es único y puede ser aprehendido solo por medio de la experiencia personal directa. Sin embargo, añade que la experiencia mística, como cualquier otra, debe entenderse en relación con el entorno social en que se produce o alcanza. Es en este sentido, añade, que el antropólogo social tiene la oportunidad de estudiar, por un lado, la manera en que diferentes sociedades y culturas conceptualizan y tratan el éxtasis, y por otro, cómo el uso que se hace de la experiencia extática varía según las condiciones sociales en que esta acontece.

A partir de aquí, señala algunas cuestiones importantes. En primer lugar, explica que las sociedades en las que los «cultos centrales de posesión» persisten son normalmente aquellas que están formadas por unidades sociales pequeñas, fluidas y expuestas a condiciones físicas particularmente exigentes; o bien comunidades conquistadas que se hallan bajo el yugo de una opresión extranjera o extraña.⁷¹ «Entonces, como en los 'cultos periféricos', las circunstancias que impulsan la respuesta extática son precisamente aquellas donde los individuos se sienten constantemente amenazados por presiones severas que no saben cómo controlar o combatir, excepto a través de las heroicas exaltaciones extáticas a través de las cuales buscan demostrar que son iguales a los dioses. Si el entusiasmo es una réplica a la agresión y a la represión, lo que se intenta proclamar de ese modo es el triunfo de los hombres en un entorno intolerable» (LEWIS, 1971: 35). Tal argumentación lleva naturalmente a este autor a plantearse la significación psicológica de la posesión, en el sentido de que, en ciertos contextos culturales, la religión extática puede constituir una salida satisfactoria y segura a presiones o enfermedades mentales de diversa índole.

Por otro lado, ciertas religiones extáticas permiten el éxtasis para regular la mayoría de los aspectos de la vida de sus miembros. Ahora bien, cuanto mayor y más fuerte es el arraigo de la autoridad religiosa y de sus intereses como tal, más hostil se muestra también hacia cualquier manifestación fortuita o espontánea. Lewis señala, acertadamente, que las nuevas creencias o religiones pueden anunciar su advenimiento en forma de despertares extáticos o de revelaciones extáticas, pero a medida que se convierten en establecidas tienen muy poco margen o sentido de tolerancia para el

71 El autor distingue entre «religiones de posesión centrales» y «religiones de posesión periféricas» o «cultos periféricos». Frente al mayor grado de «moralidad» asociado a las primeras, los «cultos periféricos» estarían relacionados con posesiones de tipo «amoral» o «maléficas». Los espíritus que poseen son considerados típicamente amorales; tienen un carácter maligno. Atacan por capricho y sin causa aparente que pueda referirse al carácter moral o la conducta de sus víctimas, con frecuencia mujeres, aunque no exclusivamente. Las posesiones en las «religiones centrales» serían de dos tipos: aquellas que implican a espíritus ancestros y aquellas que implican a deidades más autónomas, que no son, simplemente, versiones sacralizadas de lo viviente.

entusiasmo. Esto tiene una explicación coherente en tanto que las religiones entusiasmadas, con su clamor directo al conocimiento divino y a la vivencia íntima de lo sagrado, suelen ser una amenaza para el orden establecido.

Etimológicamente, *ek-stasis* (sustantivo derivado del verbo griego *ex-istáno*) significa, según Couliano, «desplazamiento, cambio, desviación, degeneración, alienación, turbación, delirio, estupor, excitación provocada por bebidas embriagantes...». Implica, en suma, una idea de *disyunción* con implicaciones psicosociológicas: «de salir de los marcos que regulan, en determinadas circunstancias históricas, los criterios de la normalidad» (COULIANO, 1992: 30). Lewis lo usará, en este sentido, para designar aquellas experiencias y técnicas que comparten un estado de «disociación mental».

Por lo general, el éxtasis se ha considerado como un resultado del trance; en particular, se suele identificar con los estados de trance marcados religiosa y emocionalmente. Bourguignon (1979) afirma, en particular, que el trance alcanza «un extremo en el estado extático del rapto místico» (cf. ROUGET, 1985: 327).⁷² Su definición del trance es clara y completa:

Podemos definirlo como un estado de conciencia alterada; es decir, un estado en el cual ocurren uno o varios cambios psicológicos y fisiológicos; un cambio de la percepción del tiempo y las formas, de los colores y brillos, del sonido y del movimiento, de los gustos y aromas; un cambio de sensación del propio cuerpo, de sensaciones de dolor, calor o frío, de tacto; un cambio de memoria o de las nociones de la propia identidad. Dichos cambios pueden durar períodos de tiempo más o menos largos, pueden ser de mayor o menor intensidad, pueden ser frecuentes o raros, e incluso un acontecimiento único en la vida de un individuo. Pueden ser experiencias fugaces a las que no se da o se da poca interpretación o valor cultural; pueden ser sucesos terribles de grandes proporciones. O pueden ser apreciados y cultivados, provocados intencionalmente como un medio de llegar a la suprema experiencia del ser o a los poderes del universo (BOURGUIGNON, 1979: 241).

Lewis, por su parte, relaciona directamente los estados de éxtasis con la posesión por espíritus, o en nombre de los espíritus, durante el trance; y define la posesión como «la introducción de un agente sobrenatural (deidades, seres espirituales, espíritus de maestros, demonios y en ocasiones animales y seres humanos) en el cuerpo de

72 Es preciso aclarar que el rapto místico se define como aquel estado modificado de conciencia caracterizado por un sentimiento intenso y una gran emoción, que se valora subjetivamente como placentera y positiva. Puede provocarse a través del estímulo sexual, las danzas frenéticas, los ritos orgiásticos, los ritos de paso, ciertas actividades religiosas (como la conversión, el hablar en lenguas, etc.) y también mediante algunas drogas (Krippner, 1979).

un individuo, quien pierde en el momento mismo de la posesión su propio control, al servir de receptáculo al ser que lo posee» (LEWIS, 1971: 37).⁷³

Según este autor, los encuentros extáticos o que implican posesión humana por la divinidad no se dan ni se estimulan en todas las religiones; sin embargo, es difícil encontrar una religión que no los haya manifestado en algún momento de su historia, cuando menos en la experiencia personal de algunos de sus seguidores. En cualquier caso, la aparición de nuevas religiones o nuevos movimientos religiosos estaría relacionada con la siempre presente necesidad humana de llegar a la excitación religiosa y el drama místico. Aparte de cubrir el vacío dejado por el declive de las religiones establecidas, y ante el monótono avance de la secularización, muchas innovaciones espirituales —como las que aquí nos ocupan— emergerían reafirmando la primacía de la experiencia y de la exaltación mística.

Como consecuencia de este énfasis en la experiencia espiritual intensa, muchas de esas innovaciones entrarían en conflicto entre sí y con otras instituciones establecidas, religiosas o seculares, con las que comparten determinados intereses y, por lo tanto, pueden llegar a ser directamente rivales. La psiquiatría, por ejemplo, sería uno de los espacios institucionales-profesionales especialmente paradigmáticos en ese nivel, ya que, como dice Lewis, se ha apropiado de muchas funciones formalmente detentadas por la religión en la cultura occidental.

Sin abandonar Occidente, este creciente interés por la experiencia mística extática se pudo comprobar con fuerza durante la contracultura, cuando muchos jóvenes e ideólogos de la época tomaban como referencia los estados de trance y posesión de pueblos exóticos para ensayar nuevas rutas hacia el éxtasis.⁷⁴ Además de los «viajes» provocados por la experiencia con drogas o alucinógenos de diversa índole, el acceso a la dimensión trascendental por vía espiritual (esto es, logrando la comunicación íntima con lo sobrenatural) empezó a contemplarse como una opción totalmente válida.

Es justamente este deseo de comunión intensa con el mundo y los seres del más allá, que a menudo traspasa las barreras sociales, culturales o étnicas, lo que hace particularmente pertinente el estudio antropológico del trance y la posesión en sus diferentes manifestaciones. Con tal propósito, desde el punto de vista de Lewis, es fundamental analizar de qué modo la producción de posesión y éxtasis puede estar relacionada con las circunstancias sociales en que se hallan inmersos quienes lo producen o experimentan,⁷⁵ cómo el entusiasmo puede crecer o menguar según sean condiciones sociales y cuáles son sus funciones en diferentes tipos de sociedades.

73 Algunos trabajos destacados sobre la posesión espiritual son los del propio Lewis (1966, 1971, 1988), Bourguignon (1976), Crapanzano y Garrison (1977), Goodman (1988b, 1996) y la buena síntesis de contextualización teórica de Boddy (1994). En relación con las psicodinámicas de posesión diabólica resulta interesante el trabajo de Ward y Beabrun (1980), que cita algunos casos de miembros de iglesias pentecostales.

74 Sobre esta cuestión, pueden consultarse por ejemplo, Roszak (1978) y Melville (1980).

75 Véase al respecto, por ejemplo, Comaroff (1985), Taussig (1987) y Ong (1987), por referencia a situaciones de dominación cultural.

Esto nos conduce, pues, al estudio del éxtasis como un fenómeno prioritariamente social, colectivo. Ciertamente, el fuerte deseo de presencia y de conciencia divina es capaz de estimular o sobreestimar en algunos creyentes comportamientos y experiencias que se autoidentifican y autocomprenden como propias del estado de trance extático y que, por ese mismo motivo, son rápidamente investidas con significados metafísicos que remarcan el sentido de identidad con un poder sobrenatural. Por supuesto, todo indica que en esa autoidentificación y autocomprensión tienen mucho que ver el medio social y el marco ritual colectivo donde tienen lugar los supuestos procesos de posesión.

Benetta Jules-Rosette (1980) se refirió concretamente al comportamiento ritual de trance como una experiencia religiosa privada que acontece en un marco público. Si bien los estados de trance pueden ser respuestas o expresiones individuales, también implican formas sutiles de interacción social y dependen del contexto en que ocurren. En este sentido, el formato repetitivo de las actividades rituales puede desencadenar y ayudar a mantener los comportamientos de trance.

Relacionado con esto, la socialización del trance extático es un aspecto fundamental, también en los movimientos carismáticos y en el pentecostalismo. Esto incluye la consideración de cómo los actores religiosos aprenden y reproducen el acceso al trance, el comportamiento y sus pautas expresivas; es decir, la forma como la estructura (comunitaria) les induce y condiciona en el momento de la experiencia subjetiva.

Roger Bastide nos explica que dicha socialización puede realizarse por medio de la iniciación ritual. Durante las crisis de posesión afroamericanas de Brasil, consiste en sumir a los candidatos en un prolongado estado de sopor, durante el cual el iniciador va modulando una serie de reflejos condicionados. Socializar en el trance supone, en este contexto, hacerlo acorde con el mundo de las convenciones y de las reglas culturalmente aceptadas, con el fin de que se pueda controlar y manipular en beneficio de la comunidad. De este modo:

A penas un individuo revela aptitud para caer en trance no habrá tregua hasta lograr que remodele el trance mismo, que lo socialice y lo preserve de todo error, para lo cual se echará mano de cuanta barrera contemplan las normas colectivas y se empleará cuanto parapeto ofrezca la historia de los dioses (BASTIDE, 1972: 70).

Otras cuestiones no menos importantes son la reflexión sobre la forma como el éxtasis puede servir de base a la autoridad carismática, o el uso de las revelaciones extáticas, bien para la conservación o el refuerzo del orden existente, bien en pro del cambio y la innovación.

Isabel Lagarriga (1983) ha investigado en México los estados de experiencia mística, éxtasis y posesión y nos ofrece un panorama muy esclarecedor al respecto.

Alude al fenómeno de la posesión en ciertos grupos étnicos en el medio rural, entre algunas sectas religiosas de práctica urbana (intuimos que pentecostales, aunque no lo mencione) y entre los espiritualistas trinitarios marianos.⁷⁶

Empieza refiriéndose al misticismo como la creencia y las prácticas de quienes buscan la unión con la divinidad, cuando no su absorción en ella. Durante esta experiencia mística, caracterizada por la pasividad del alma ante lo divino, la meditación concentrada, la absorción espiritual, «se presenta una ruptura sujeto-objeto; el hombre experimenta la sensación de perder todo contacto con el mundo que le rodea y para lograr esto, debe pasar por diversas gradaciones que abarcan [...] el fatigoso camino que va de la simple plenitud de la vida al sublime vacío de no ser, de morir en Dios» (LAGARRIGA, 1983: 33). La autora concluye que el objetivo de la mística es el éxtasis, es decir, el estado de arrebatación que le caracteriza, y que se da también en el trance profético. Cuando está en éxtasis, el sujeto experimenta una sensación de liberación momentánea y es capaz de percibir la existencia de una separación entre su cuerpo y su alma (incluso le parece sentir que esta última se sale del primero). Se presenta también una actividad intelectual más intensa y la intuición de lo divino.

Esta experiencia mística, asimismo, guarda relación con los estados modificados de conciencia, que tienen que ver, específicamente, con «la situación en que un sujeto reconoce subjetivamente que sus funciones psicológicas son diferentes de las que puede presentar en un estado de alerta o vigilia» (LAGARRIGA, 1983: 35). Algunos de los diversos estados de conciencia empíricamente detectados están vinculados al campo de la religión y pueden conducir de alguna manera a experiencias de tipo místico, a saber: estados de raptó, de histeria, meditativos, de trance, de soñar despierto y estados de conciencia expandida.⁷⁷

En cuanto al estado de raptó, decíamos que el individuo describe su vivencia como una gran emoción placentera; una experiencia que puede presentarse ante diferentes estímulos, como pueden ser el sexual y el que se da en las danzas frenéticas. En el estado de histeria suele suceder todo lo contrario, según el relato del individuo que lo experimenta. En este caso, las sensaciones no acostumbran a ser placenteras, sino más bien negativas; es una emoción que se considera de tipo destructivo. Pueden provocarlo —al igual que ocurre en el raptó místico— también ciertas drogas y sentimientos como el miedo, el horror y el temor de ser poseído o embrujado. Puede aparecer igualmente en actividades en que se desencadene la violencia, como, por ejemplo, las persecuciones frenéticas y las fiestas de linchamiento.

76 Véase su trabajo específico sobre este grupo: Lagarriga (1991).

77 Para profundizar en las características básicas de estas experiencias puede consultarse el artículo de Krippner antes citado. Este autor distingue un total de veinte estados de conciencia: sueño, dormido, hipnagógico, hipnóptico, hiperalerta, letárgico, raptó, histeria, fragmentación, regresivo, meditativo, trance, *reverie*, soñar despierto, examen interior, estupor, coma, memoria almacenada, estados de conciencia expandida y estado «normal» de vigilia cotidiana.

Los estados meditativos definen situaciones en que el sujeto que las experimenta presenta una escasa actividad mental. Pueden provocarse a través de masajes, flotación en el agua, la no percepción de los estímulos externos, etc. Técnicas como el yoga y el zen también pueden propiciar este estado de conciencia. En el trance se da una gran concentración ante un único estímulo y el consiguiente olvido de todos los demás. A él se puede llegar escuchando la voz de un hipnotizador o el propio ritmo cardiaco; también puede provocarlo un ruido constante, como el tamborileo o el ritmo monótono de una danza;⁷⁸ o incluso la actividad de algunos médiums por hiperoxigenación. El estado de conciencia expandida, por último, determina un abandono y un cambio de las formas habituales de percibir el ambiente exterior o interior. Se puede llegar a él de forma espontánea o mediante la ingestión de drogas.

La experiencia religiosa, en todas sus variedades, puede abarcar los estados mencionados. No obstante, como hemos visto, si bien algunos de esos estados son espontáneos, otros son provocados, es decir, buscan esforzadamente alcanzar el éxtasis y, en consecuencia, una comunicación íntima con la divinidad. Con este fin se consumen, por ejemplo, drogas como el opio, la cocaína, el peyote, las bebidas embriagantes... o se opta por el baile, las orgías sexuales, la autoflagelación, etc.

Según Lewis, los estados de trance, entendidos como «estados de disociación mental» (completa o parcial), pueden ser inducidos mediante un amplio espectro de estímulos, aplicados de forma independiente o combinada. Tales técnicas incluyen el uso de alcohol, la sugestión hipnótica, la respiración o sobrerrespiración rápida e intensa, la inhalación de humo o vapores, la audición de música y la danza. Según este autor, también se puede alcanzar el trance a través de la ingestión de drogas como la mezcalina, el ácido lisérgico (LSD) u otros alcaloides psicotrópicos. Añade que muchos de esos efectos se producen, incluso, mediante privaciones o mortificaciones autoin-

78 Sobre el papel de la música en los trances de posesión, véase Rouget (1985). Según él, el trance emocional es el que tiene una relación más directa y evidente con la música, que debe hacerse *para* el poseído y no *por* él. Es decir, el trance es inducido, no conducido, y gracias a la música la persona poseída se expresa públicamente. Del mismo modo, las relaciones entre la música y el trance se establecen de diferentes formas, según si el trance está empezando o se encuentra ya en plena emergencia, y también difieren según si la persona poseída está en el estadio de iniciación o no. Erika Bourguignon, por su parte, explica que el trance por posesión está estrechamente ligado a la danza, de modo que ésta y la música que la acompaña pueden usarse para iniciar la disociación (o incitar a los seres sobrenaturales), o bien el mismo movimiento característico del espíritu. La música y el baile ritual hasta la extenuación pueden ser igualmente útiles cuando se trata de expulsar a los espíritus mediante el exorcismo. Así nos describe el proceso: «El danzante sufre cambios psicológicos y fisiológicos de resultados de varios factores de situación: la actividad de la danza misma con sus movimientos estilizados y, por lo general, rítmicos; extenuación y a menudo hiperventilación; hay una modificación de varios tipos de experiencias sensoriales, como el equilibrio y la orientación espacial, hay una conciencia de los objetivos de la danza y de las expectativas relacionadas con esta conciencia; los tipos de alteraciones de la conciencia y del comportamiento durante el trance, previamente observados o experimentados, también tienen un papel. Un factor significativo lo constituye el conocimiento de la identidad de las entidades que se van a representar y de sus características especiales. Al mismo tiempo hay una liberación de las expectativas normales de la propia identidad; una toma de conciencia de los espectadores y de sus expectativas; los efectos de la música y de otros estímulos sensoriales, como el aroma a incienso o a humo, el calor, la luz, los efectos de la muchedumbre, el ruido» (BOURGUIGNON, 1979: 251).

fligidas o externamente impuestas, como la clausura o la contemplación ascética. Esos estados de trance son muy variables en grado y están sujetos a diferentes definiciones, interpretaciones y controles culturales, oscilando en sus puntos extremos entre la concepción médica, que los considera fundamentalmente estados de desequilibrio mental, y aquellas concepciones religiosas o teológicas, que los ven como un ejemplo en grado máximo de misticismo y devoción espiritual.

Para alcanzar los estados de éxtasis místico con ese sentido de devoción religiosa, es evidente que el cuerpo y los sentidos de los sujetos quedan sometidos a un determinado condicionamiento ritual. Ortiz (1993) presenta una serie de pautas básicas para el caso del espiritualismo trinitario mariano que se pueden hacer extensibles, por comparación, a otros movimientos religiosos (vuelvo a hacer referencia aquí al movimiento Hare Krisna).⁷⁹

En primer lugar, el ascetismo sexual se recomienda a los novicios y a los especialistas del trance con anterioridad a las prácticas extáticas. De forma similar a lo que se infiere en el caso del movimiento Hare Krisna, esta indicación implicaría una «represión voluntaria de la energía libidinal que será canalizada y dirigida a la reproducción de un estado místico propiciador del éxtasis». A la contención sexual se le da igualmente «una valoración de purificación del cuerpo físico y del cuerpo espiritual».

En cuanto a la alimentación, se recomienda una dieta austera, selectiva y tendente al vegetarianismo a lo largo del período de aprendizaje. Asimismo, se insiste en la importancia del ayuno como forma de purificación previa a los días de práctica. La prohibición del consumo de alcohol responde al mismo objeto. El régimen alimenticio estrictamente lactovegetariano, el ayuno en determinados períodos y la exclusión del alcohol son también rasgos característicos del movimiento Hare Krisna. Se recomiendan y llevan a cabo, además, ejercicios corporales de relajación muscular «para preparar al cuerpo físico como escenario del trance, sobre todo para evitar las contracciones musculares que se suceden en el trance primario o convulsivo». Aparte de otros ejerci-

79 También dentro de la órbita católica, el movimiento de la renovación carismática, bien estudiado por Díez de la Serna (1985), presenta la obtención de dones o carismas procedentes del Espíritu Santo (curación, profecía, glosolalia, etc.) a través de los estados de éxtasis místico que se dan entre los fieles. En este sentido, las diferencias con las experiencias religiosas emocionales del pentecostalismo son prácticamente inexistentes. En el terreno comparativo entre carismáticos católicos y protestantes pentecostales, aparece un énfasis en la acción redentora del Espíritu Santo, el ser sobrenatural que transforma profundamente a las personas y les otorga ciertos poderes singulares, como el poder hablar en lenguas desconocidas, la curación milagrosa o la profecía. En ambas tradiciones, estamos ante lo que Vittorio Lanternari (1965) llamó *movimientos de salvación* o *salvacionistas*, orientados funcionalmente a la resolución de crisis existenciales concretas. En efecto, en ambos casos vemos rituales donde se subraya la conversión del hombre en un símbolo. El ser humano, una vez poseído por la divinidad o el ser sobrenatural, se transforma, y su comportamiento se ve alterado mientras dura el trance o éxtasis. Desde el momento de su conversión, su identidad cambia drásticamente, así como su forma de ver el mundo. Además, pentecostales y carismáticos católicos, al igual que muchas otras religiones extáticas, comparten rituales comunes, como la glosolalia y la curación por la fe, entre otros, con la única diferencia de que, según hablemos de católicos carismáticos o de protestantes pentecostales, el énfasis recaerá en unos determinados rituales (o aspectos de los rituales) o en otros (Garma, 1988).

cios de respiración, para lograr el estado de disociación de la conciencia, se hace «uso de lociones aromáticas y el ritmo de la oración para su condicionamiento».

Estos elementos están siempre presentes en las ceremonias de los Hare Krisna, donde el incienso (como fragancia y como objeto para la adoración ritual), las oraciones (mantras) y los cantos y bailes espirituales en el templo (a veces *in crescendo*) son parte fundamental del proceso espiritual en Conciencia de Krisna.

El ritmo es otro aspecto condicionante y estimulante para los estados extáticos, según Ortiz. En este sentido, la respiración acompasada y la oración colectiva se van repitiendo individualmente «hasta alcanzar un ritmo colectivo determinado» que «eleva» el momento culminante de la experiencia extática. El ritmo conjuntado y el apasionamiento colectivo durante los *kirtanas* de los Hare Krisna, con el canto de los Santos Nombres de Dios, parecen tener la misma finalidad o, cuando menos, un anhelo en similar dirección.⁸⁰ Por último, entre los condicionantes externos es igualmente importante «la delimitación del espacio sagrado del templo, la seguridad que implica la práctica colectiva... el uso de esencias aromáticas y lociones específicas, la posición del cuerpo para efectuar la práctica, etc.».

La posesión, vinculada al trance, también responde a diferentes modalidades: puede ser tranquila o violenta, voluntaria o espontánea, individual o colectiva. Además, como es bien sabido, se trata de un proceso simétrico y a la vez inverso al que supone el chamanismo: simétrico, en tanto que ambos ponen en contacto a los seres sobrenaturales con el ser humano; inverso, en tanto que, en un caso, esos seres sobrenaturales «descienden» hasta el hombre (y lo poseen, dominan y «cabalgan») y que, en el otro, el hombre (chamán) «asciende» y accede al mundo de los seres sobrenaturales, con quienes contacta con unos fines específicos. El chamán, a diferencia del poseso, domina la situación mientras dura el trance: habla con los espíritus, viaja al mundo de los muertos, puede recuperar el alma perdida de algún paciente, etc. Es mediador entre su grupo y los seres sobrenaturales. El poseso, en cambio, solo es el agente sometido a la voluntad del ser sobrenatural;⁸¹ alcanza esa situación a través del trance místico. Desde

80 El componente extático se refleja no solo en las experiencias de conversión, sino también durante las ceremonias y rituales públicos y privados de los Hare Krisna, especialmente con el canto del *maha-mantra* (hare krisna, hare krisna, krisna krisna, hare hare, hare rama, hare rama, rama rama, hare hare). Valgan al respecto los comentarios de dos informantes:

El segundo o tercer día que empecé a cantar el mantra, que cantaba una o dos rondas, pues realmente sentí algo muy fuera de lo normal ¿no? Sentí como de pronto una alegría interior que nunca había experimentado. Un sentimiento interior así muy fuerte de alegría (1-I-1993).

Ocurre en la mayoría de los devotos ¿no? Experiencias así a veces muy intensas y muy fuertes, sobre todo con el canto del maha-mantra. Es muy curioso, porque los devotos solemos denominarle un trozo de Krisna, porque es una experiencia que muchos devotos han tenido. Es una experiencia muy fuerte el canto del santo nombre y que en muchas ocasiones se ha dado al principio, muy intenso. Es una sensación de bienaventuranza tan grande... (20-I-1993).

81 Para un desarrollo conceptual exhaustivo de estas cuestiones, véase, por ejemplo, Bastide (1972) o De Heusch (1973). Bastide nos explica que el chamanismo se desarrolla esencialmente en el plano de la magia, mientras que la posesión lo hace en un sistema mágico religioso. Hay un chamanismo (en la modalidad de adorcismo) que sirve para devolver al cuerpo el alma robada, y otro (en la modalidad de exorcismo) que sirve para expulsar del cuerpo la

ese momento, «su personalidad se convierte en la del ser que lo posee, quien se expresa por boca del poseso, el cual, en la mayor parte de los casos, ha perdido su conciencia, para representar a una personalidad extraña, durante el lapso que dura la posesión» (LAGARRIGA, 1983: 38).

El hecho de sufrir alguna enfermedad o padecimiento puede estar en relación muy directa con los fenómenos de posesión. En el caso pentecostal en particular puede ser un indicio o llamada para la reforma personal por la vía religiosa, incluida la posibilidad de recibir el Espíritu Santo. En efecto, en la actualidad subsiste la idea de asociar algunas enfermedades a la intrusión de espíritus en el organismo. La persona enferma puede percatarse de este modo de que ha sido seleccionada como futuro receptáculo de lo sobrenatural. «El individuo así escogido debe, después del llamado a través del cual cae presa de severos padecimientos, iniciar su aprendizaje de manera que posteriormente pueda recibir al ser que lo ha seleccionado de manera más apta y en ocasiones a voluntad» (*Ibid.*)

Sin embargo, para poder ser un iniciado no solo se sufren determinados males. La capacidad de curar de algunas personas procede, precisamente, de la misma relación que llegan a establecer con lo sobrenatural; ya lo hemos visto también en el caso pentecostal. Es así como se obtienen poderes a través de ciertos estados que, por apartarse de la forma de conciencia normal, acercan al hombre a lo sagrado. El individuo con dicho poder (o el «médico poseído») actúa entonces como mediador del ser o de los seres sobrenaturales, que supuestamente son quienes, en última instancia, deberán posibilitar la curación de la persona afectada.

Como señala Lagarriga en relación con este aprendizaje iniciático: «El ser poseído *voluntariamente* por una deidad o por algún espíritu de seres fallecidos implica la observación de ciertas reglas de conducta en los escogidos. De este modo el contacto voluntario con la divinidad permite que se sirva de mediador entre el mundo natural y el sobrenatural y [así] se obtengan conocimientos de hechos futuros, consejos, curaciones, etc.» (LAGARRIGA, 1983: 39). Las prácticas adivinatorias o proféticas de determinados sacerdotes o especialistas religiosos entrarían en este capítulo. Asimismo, este tipo de capacidades y de conocimientos se corresponden, por ejemplo, con los dones de profecía, discernimiento y sanidad que se atribuyen a ciertos individuos en muchos movimientos religiosos pentecostales. Entre sus prácticas rituales se incluye el «propiciar el descenso de poderes superiores para ayudar a las personas que diariamente acuden en gran número a buscar auxilio en sus necesidades» (LAGARRIGA, 1983: 48). Por otro lado, la modalidad *espontánea* de posesión se puede dar igualmente a causa de

enfermedad mediante técnicas curativas específicas; paralelamente, hay una posesión que consiste en la inyección de una nueva alma y otra en la extracción de un alma ajena, con el objeto de restituir la salud a los enfermos. Enfermedad y curación, como puede observarse, están presentes en ambos casos.

ciertos padecimientos físicos, o bien por sufrir algún accidente o trastorno emocional grave.

Finalmente, se suele distinguir entre posesión *violenta* y posesión *tranquila*, esta última producida de forma voluntaria y cuyo paradigma es el chamanismo; así como entre posesión *individual* y posesión *colectiva*, siendo la segunda la propia de «manifestaciones que se presentan en determinadas ceremonias de posesión simultánea. Varios adeptos ya iniciados caen en trance y son poseídos por diversas deidades en el curso de las ceremonias. Ejemplo de esto lo tenemos en el Vudú haitiano y la macumba brasileña, en el espiritismo⁸² y en el Espiritismo Trinitario Mariano, [así como] en algunas sectas protestantes» (LAGARRIGA, 1983: 39).

El trance colectivo, pues, puede empezar como un estado de conciencia alterada de un individuo particular «nucleador» del grupo, para extenderse y transformar después a toda la congregación. La oración y el canto impulsan hacia arriba el éxtasis colectivo, de manera que lo que fue inicialmente una experiencia privada (muchas veces en forma de estrategia comunicativa no verbal e indirecta) es finalmente sentida por la comunidad en su conjunto (JULES-ROSETTE, 1980). Por otra parte, autores como Deikman (1969), Schutz (1964) y Shor (1972), citados por Jules-Rosette, sugieren que el comportamiento de trance emerge de la acción repetitiva y «ritualista», y que, una vez alcanzado el estado de trance, pueden desarrollarse inusuales avances cognitivos.

Los estados extáticos o de trance extático, son, en definitiva, formas privadas de expresión religiosa inducidas en ceremonias públicas. Jules-Rosette afirmó que, a través del ritual, los participantes en tales ceremonias aprenden las formas apropiadas para expresar y canalizar las (sus) emociones. Lo que hacen los elementos simbólicos de las acciones rituales es reorganizar y coordinar las respuestas personales en un contexto colectivo.

Los miembros de la iglesia indígena africana de John Maranke estudiada por Jules-Rosette, al igual que los fieles de los cultos pentecostales o carismáticos, creen en la inspiración del Espíritu Santo. Los estados de trance a los que acceden dichos miembros y los propios líderes, individual y colectivamente, son considerados «una fuente de inspiración espiritual y de expresión religiosa grupal»; y como tales intentan ser estudiados. Según sus análisis, los comportamientos de trance empiezan siendo respuestas personales dentro de un formato de ritual que, posteriormente, se generalizan y son interpretadas por el grupo en su conjunto.

Dicho formato ritual incluye una ceremonia de adoración (*kerek*) en la que la prédica y las oraciones sirven para crear un estado de inspiración individual y de trance colectivo. Los miembros del grupo —nos dice— reconocen las palabras clave y los gestos que caracterizan el comienzo de los estados de trance. En algunos casos, lo que

82 Véase al respecto los excelentes trabajos de Ferrándiz (1955, 1996a, 1996b, 1999, 2004).

hacen es reforzar el conocimiento de los miembros sobre el momento apropiado y la manera de entrar en estado de trance. Es frecuente que, durante el estado de trance, las percepciones y orientaciones personales vayan estrechándose en forma de embudo, hacia lo que acontece en la situación inmediata. La concentración se focaliza en el medio y la actividad ritual en que se inscribe la experiencia religiosa. Además, ninguno de los comportamientos individuales (o expresiones simbólicas independientes) puede ser analizado e interpretado por sí solo, al margen del contexto social de la ceremonia. Los gestos y las palabras que se exteriorizan en los estados de trance son formas ambiguas de comunicación que dependen del entorno ritual para obtener sus significados y que, en ningún caso, pueden permanecer aisladas.

Con el comienzo de las experiencias místicas se excluye cualquier otro estímulo que no sean los que se centran en los mensajes espirituales que se desean recibir. Por referencia a McGuire (1976), Jules-Rosette apunta que los comportamientos de trance, incluido el hablar en lenguas, deben ser analizados en términos no solo de palabras o gestos observados, sino también en relación con la capacidad de la audiencia de escuchar, sentir e interpretar tales palabras y gestos como mensajes consensuadamente significativos. En este sentido, si bien los estados de trance pueden ser, en principio, accesibles a todos los participantes, su identificación, contenido y significados dependen del contexto social en que son experimentados. Por eso un elemento clave en la comprensión del trance es, precisamente, el análisis de la actividad simbólico-comunicativa que pone en marcha; en definitiva, el análisis de las relaciones entre el discurso o mensaje religioso (emisión de palabras, gestos...), el sentimiento religioso (escuchar, sentir e interpretar los códigos) y la propia participación y pertenencia como miembro de un colectivo donde todos estos procesos toman forma y se expresan.

Los cantos y las alabanzas en toda su intensidad tienen una finalidad didáctica y emocional. Así, dentro de las ceremonias religiosas pueden darse episodios de exaltación extática que eventualmente incluyen la manifestación de ciertos dones espirituales, como pueden ser la profecía o la glosolalia. Asimismo, preparan para el momento adecuado del trance colectivo, en el caso de la iglesia de John Maranke, coordinando el comportamiento verbal y no verbal de los participantes y encajándolo de forma ritualmente apropiada para el trance en una ceremonia determinada.

De manera similar a lo que sucede en muchos grupos pentecostales o carismáticos, las profecías entre los *vapostori* estudiados por Jules-Rosette son interpretaciones de los eventos pasados y futuros en términos de reglas y expectativas del grupo. En el caso de la iglesia de John Maranke, el profeta busca las fuentes de problema y conflicto en la vida individual y las documenta como transgresiones de reglas religiosas. Por su cometido, lógicamente, goza de prestigio social en el seno del grupo. El trance al que accede es *autoinducido*, puesto que lo motiva una aspiración voluntaria de búsqueda. Habitualmente, al hablar en lenguas, legitima su capacidad de entrar en contacto di-

recto con la fuente de inspiración: el Espíritu Santo; y esa capacidad, a su vez, valida su profecía o su calidad como transmisor del mensaje espiritual.

El trance inducido es normalmente deseado por la congregación, puesto que, en principio, va en su propio beneficio. Su función o, mejor dicho, la función de quienes alcanzan esa situación (en este caso los profetas) es aconsejar a otros miembros del grupo y revisar la moralidad de su comportamiento. Lo que hacen sus mensajes, en última instancia, es reforzar la doctrina de la Iglesia y limitar las desviaciones de la conducta considerada correcta. Imbricadas con los significados políticos y sociales propios del contexto en que son utilizadas, las palabras aparentemente ininteligibles emitidas durante el trance acaban adquiriendo sello de legitimidad para el consejo moral.

El análisis de Jules-Rosette le lleva a establecer, como decíamos, que el trance y los procesos en él implicados (alabanzas, cantos, bailes...) son siempre de naturaleza colectiva y pública, que no pueden acreditarse individualmente. El contexto social de la realización ceremonial ofrece la clave para interpretar los comportamientos de trance y glosolalia. Las palabras y gestos asociados al trance, además, son socialmente compartidos y culturalmente aprendidos dentro de un marco ritual. Sin embargo, hay otras ocasiones en las que la respuesta del grupo al trance ceremonial es opcional. Este tipo de experiencia religiosa, añade, es similar a la que se da en los servicios pentecostales, donde participa toda la congregación y donde los momentos de oración y curación ponen eventualmente de manifiesto episodios de trance. También en estos casos, el formato ritual parece proporcionar los momentos adecuados para la expresión de la emoción profunda; de ahí que las ceremonias deban entenderse como expresiones comunicativas, en las que el análisis de los procesos interactivos adquiere una importancia central.

En relación con los actos de curación y de exorcismo, vuelven a surgir los paralelismos entre la iglesia de John Maranke y muchos cultos pentecostales. Al igual que en estos últimos, entre los Apóstoles Africanos dichos actos —junto con la ya mencionada profecía— tienen lugar bajo los auspicios del Espíritu Santo. Así, generalmente, se considera que un individuo que realiza actividades de sanación o exorcísticas está «tocado» por el Espíritu Santo. El trance, en este caso, resulta ser parte de un drama social representado colectivamente. El éxito de la curación se basa en el reconocimiento público de que el trance demoníaco (derivado de una posesión maléfica) ha sido reemplazado por la inspiración individual.

Vemos pues que, efectivamente, la experiencia del Espíritu Santo es algo permanente en el vivir y el sentir de los pentecostales. Como explica Martínez (1989), cuando un creyente «entra en contacto» con el Espíritu Santo se ve inmerso en una especie de conmoción indescriptible, por tratarse de una experiencia hierofánica. En un contexto ritual se diría que entra en estado de trance; de ahí que entre los fieles se hable constantemente del poder del Espíritu Santo, que produce un fuerte impacto

emocional cuando invade al ser humano. En este sentido, las teofanías del Espíritu Santo pueden verse como verdaderas kratofanías.⁸³

El acento recae en la transformación ontológica de la persona poseída en trance, que se ve investida desde entonces de unas capacidades especiales que la alejan de su personalidad común y corriente: una vez tocadas por el Espíritu Santo, la persona y sus palabras dejan de ser profanas y se vuelven sagradas. La kratofanía se manifiesta como una donación de poder. El fenómeno de la manifestación del poder-sagrado se asocia al símbolo fuego. Esta experiencia sensorial del contacto con lo sagrado-poderoso puede provocar diferentes manifestaciones extáticas, que, como se ha dicho, suelen darse en el contexto ritual apropiado y partir de la inducción colectiva con una finalidad concreta.

En contraposición a las hierofanías positivas (teofanías) destacan también las hierofanías negativas (diablofanías), en las que se manifiesta el poder diabólico, el inverso al poder de la divinidad. El poder del Diablo se manifiesta a veces simultáneamente al poder de Dios, lo que da lugar a una auténtica batalla simbólica con repercusiones prácticas. De hecho, como apuntábamos antes, esta lucha entre Dios y el Diablo es una clave de suma importancia para comprender el discurso y la actividad religiosa de las iglesias pentecostales. En correlación con estos poderes sobrenaturales antagónicos y enfrentados, las posesiones (benéficas) del Espíritu Santo se oponen a las posesiones (maléficas) del Diablo. La expulsión del demonio corre a cargo de especialistas en la práctica exorcística, un poder que se entiende que se recibe de Dios en préstamo.

Por otra parte, es posible que en términos generales pueda sustentarse la argumentación del progresivo proceso de institucionalización de los carismas o dones en los movimientos pentecostales, en el sentido de ir generando una mayor regulación interna sobre dónde y cuándo estos deben manifestarse, a medida que se van estableciendo sistemas más firmes de gobierno y formas rituales más serenas. No obstante, también hay que tener en cuenta que la diversidad y la heterogeneidad existente en el seno del pentecostalismo dificultan sobremanera cualquier intento de buscar elementos de verificación al respecto.

Esa misma diversidad hace que, por ejemplo, en relación con los dones, la glosolalia no siempre sea necesariamente considerada el carisma más importante en el plano teológico o espiritual. Con todo, dada la mencionada centralidad de este fenómeno extático en el universo pentecostal, trataremos de abundar algo más sobre él a partir de algunas investigaciones realizadas.

83 Uno de mis informantes, miembro de La Luz del Mundo, se refería a esta experiencia en términos extáticos, como una sensación de extremo placer que no le gustaría abandonar nunca. A pesar de la intensidad de esta experiencia, el retorno al estado físico y de conciencia «normal» o «no modificado» no se me describió como algo violento y demasiado costoso. Por lo que se me explicó y pude observar, dicho tránsito se asemejaría a la salida gradual de un sueño profundo.

En el trabajo de Huch (1980) se revisan las diferentes explicaciones que psicólogos, sociólogos y antropólogos han dado al fenómeno de hablar en lenguas, ya sea considerándolo un comportamiento aberrante, extraordinario o como una conducta simplemente anómala. Para ilustrar estos diferentes modelos se refiere a tres estudios principales, todos ellos publicados en 1972: *The Psychology of Speaking in Tongues*, de John Kildohl; *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, de Felicitas Goodman, y *Tongues of Man and Angels*, de William Samarin.⁸⁴

El trabajo de John Kildohl se centra en las experiencias personales de los individuos, y sugiere que el fenómeno se puede estudiar mejor cuando se compara con otras variantes de *comportamiento aberrante*, tales como la neurosis y otros desórdenes psicogénicos. Goodman dice que el hablar en lenguas es algo *extraordinario*, un *comportamiento excepcional*, normalmente asociado a estados alterados de conciencia que son culturalmente reglados y benéficos para la sociedad. La tercera investigación pone el acento en un tipo de *comportamiento anómalo*, puesto que difiere del lenguaje normal y corriente por ser de naturaleza no lingüística;⁸⁵ Samarin cree que las palabras glosolálicas no son patológicas, ni tampoco siempre la expresión de un estado alterado de conciencia.

Revisando las aportaciones básicas de los dos primeros modelos —situados en polos opuestos de interpretación—, Huch apunta que, mientras que el paradigma del comportamiento aberrante centra su atención en la represión individual e intrapsíquica, el paradigma del comportamiento extraordinario trata casi exclusivamente sobre la sociedad y el cuerpo de significados culturales relacionados con la práctica del hablar en lenguas en tradiciones religiosas cristianas o no cristianas.

En efecto, Goodman sugiere que la producción glosolálica está culturalmente elaborada a partir de experiencias de individuos. El núcleo de la acción no son los procesos intrapsíquicos del individuo hablante en lenguas, sino la interacción entre éste, otros y las formas culturales y sociales de acuerdo con las cuales el grupo estiliza la práctica. Desde su punto de vista, los glosolálicos hablan en lenguas porque su comportamiento verbal es modificado por el tipo de actos que efectúan en ese particular estado mental, con frecuencia llamado trance. Tales estados mentales (entre los que se incluyen el frenesí, el delirio, la culpabilidad...) son elementos tradicionalmente disponibles y definidos dentro del legado cultural propio, que pueden ser usados o no. En ese contexto, se destaca la aprobación social de los episodios glosolálicos, así como su valor experiencial como estados alterados de conciencia.

84 He podido consultar íntegramente el segundo y el artículo de Samarin.

85 Raquit (1967) nos ofrece un análisis lingüístico de la glosolalia y observa esta manifestación verbal como una forma comunicativa antes que como parte de la cultura religiosa. De ahí emerge una nueva tipología que equipara diversos procedimientos comunicativos que comparten la misma fórmula estructural, y no tienen parecido formal con el lenguaje en sus aspectos semánticos (de transmisión de información). La glosolalia sería, entonces, no un lenguaje, sino verbalizaciones que tienen un parecido solo superficial con el lenguaje en sus rasgos estructurales.

Felicitas Goodman aborda la dimensión transcultural de la glosolalia, y en su intento de describir dicho comportamiento establece la hipótesis de que quien habla en lenguas lo hace así porque su comportamiento discursivo es modificado por la manera en que actúa el cuerpo durante el estado de trance. Afirma que se trata de un artefacto propio de un estado mental hiperdespierto, que funciona como estructura superficial de una estructura profunda no lingüística aprendida y combinada (la del estado alterado de conciencia) sobre la que los hablantes en lenguas sobreponen sus patrones de vocalización.

El segundo factor que destaca el paradigma del comportamiento extraordinario es el mantenimiento de un absoluto control del ego durante la verbalización de lenguas no conocidas. El culturalmente definido «trance» o «estado alterado de conciencia» (mental) que Felicitas Goodman considera esencial para la glosolalia, es una condición dentro de la cual el glosolálico, «se sitúa a sí mismo». Según su parecer, se da una opción deliberada del individuo que habla en lenguas dentro de un marco de conciencia ordinaria. Sin embargo, la pregunta es: ¿cómo puede mantenerse el control del ego mientras se está en trance?, ¿cómo puede ser que el carismático «poseído» por el «espíritu» controle plenamente su experiencia de glosolalia? Según Goodman, las palabras del lenguaje simbólico de quien ora dan lugar a expresiones más abstractas que, finalmente, son socialmente compartidas dentro de una cultura. Lo que se presenta al observador externo como una palabra o sílaba es un método vital de activación del potencial de significados religiosos compartidos, asociados a una conciencia expandida de los significados de la experiencia personal.

En su trabajo *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality. Religion in a Pluralistic World* (1988), Felicitas Goodman se refiere a la glosolalia como un «comportamiento religioso que utiliza el trance religioso», el cual, a su vez, se considera «uno de los numerosos cambios de estados perceptuales» culturalmente existentes (soñar despierto, REM o rápido movimiento de los ojos, sueño profundo y lúcido, estados meditativos, hipnosis, el *latah* indonesio y otros). Además de defender la idea del trance religioso como una experiencia humana perfectamente normal (existen suficientes evidencias etnográficas que así lo demuestran), subraya la normalidad de los trances religiosos institucionalizados o, lo que es lo mismo, expresados de forma ritual en un marco institucionalizado. En otras palabras, el trance es un fenómeno perfectamente normal cuando representa un comportamiento controlado y es una acción ritualizada. Algunas alteraciones bioquímicas del cuerpo o enfermedades cerebrales se manifiestan ocasionalmente en forma de pérdida o cambio de conciencia, alucinaciones, convulsiones, y así sucesivamente. Estas alteraciones, según Goodman, ponen de manifiesto que hay una enfermedad. El trance religioso, sin embargo, no lo es.

Todas aquellas comunidades religiosas en las que el trance religioso está institucionalizado cuentan con rituales para inducirlo, y sus participantes aprenden o reac-

cionan respecto a ellos. Este es el primer episodio del trance individual, su inicio. Puede empezar con el canto de un himno determinado o de una canción, y seguir con el baile, más cantos, la recitación de alguna fórmula u oración, la expresión ritual diversa..., o incluso oliendo cierta fragancia, como el incienso. Apenas hay límites a los tipos de estímulos que son convenientes para la inducción.

Esta diversidad se debe en parte a que lo fundamental, más que el número o la modalidad de estímulos que intervienen sobre el individuo, es la esperanza o expectativa que producirán. Dicha expectativa, junto con la situación ritual asociada, genera una intensa concentración, la cual, a su vez, se ve reforzada y animada por los estímulos. El comienzo del cambio de estado perceptivo es experimentado de una gran variedad de formas: como un paso, una transición mística, el salto de una barrera hacia una nueva dimensión... Como dice Goodman, entrar en trance es entrar en otra realidad, en «una dimensión alternada», «la realidad alternada» cuya existencia «objetiva» es defendida por los practicantes religiosos (quienes han estado ahí, quienes la han experimentado).

En la segunda fase del trance religioso, la de «permanencia», se manifiestan claramente los cambios corporales. El cuerpo «trabaja duro» y exhibe alteraciones físicas, convulsiones, temblores, etc. Es en esta etapa donde, además, se dan las diferencias en la experiencia extática. Estas diferencias, según Goodman, responden a la propia diversidad cultural: «los cambios psicológicos del trance religioso nos son comunes, son nuestra puerta común, pero a la vez admiten nuestra propia y distintiva realidad alternada». La guía de esa idiosincrasia individual (que puede descentrarse de lo normativo y pautado) es algo que tampoco deja de ser necesario, según parece, principalmente como otro argumento de apoyo de la figura líder o carismática.

La mayoría de la gente retorna a su conciencia ordinaria después de esta fase. No obstante, puede suceder que algunas personas selectas sufran una tremenda experiencia «de elevación máxima», una iluminación, lo más probablemente solo alguna vez o muy pocas veces en su vida. Los cristianos la llaman *unión mística*, pero es conocida también como *samadhi* entre los practicantes de yoga, *satori* entre los maestros del zen, etc. Goodman nos dice que una persona que atraviesa tal experiencia es posible que no vuelva a ser nunca más la misma. En cualquier caso, en la etapa de «disolución», las personas en trance despiertan, lo cual puede suceder como una respuesta a una señal en el ritual: el tamboreo cesa, llega el silencio, las campanas dejan de sonar, etc. A la vez, simplemente porque el proceso biológico ha seguido su curso, todos los participantes en el ritual retomarán su estado de conciencia ordinario. Los novicios, por su parte, tienen a veces dificultades para abandonar el estado de trance y el grupo; en tal caso, la audiencia o el resto de participantes en el ritual tienden a ayudarlo en la salida.

En cuanto a los efectos posteriores, Goodman afirma que los que han estado en trance son recompensados con un sentimiento de alegría desbordante; una vez con-

cluido el trance, se apodera de ellos una intensa euforia. Esta sensación siempre es más acentuada en las experiencias iniciales y suele atenuarse con el paso del tiempo. Según el autor, junto con la percepción de calor durante el trance, es esta euforia la que es más a menudo mencionada por quienes participan en él. Goodman señala asimismo la existencia —detectada mediante experimentos empíricos— de complejos procesos neuropsicológicos durante el estado de trance religioso. Por otro lado, explica que lo que la gente recuerda del contenido del éxtasis es que no deja elección individual, sino que más bien depende de lo que es esperado en su comunidad religiosa. En otras palabras, el olvido o la amnesia, por ejemplo, no son una cualidad inherente al trance religioso; se da solo si hay una instrucción expresa que la solicita.

El modelo del comportamiento anómalo de William Samarin, en cambio, plantea básicamente que la glosolalia no es fundamentalmente un lenguaje: se habla en un lenguaje real pero desconocido; es, por el contrario, «un símbolo lingüístico de lo sagrado, una posesión sublime, un don o regalo divino». A diferencia de Goodman, este autor considera los símbolos *en sí mismos*, no simplemente como expresiones de una conciencia alterada, y subraya la capacidad de comunicación simbólica no lingüística del fenómeno glosolálico.

Desde esta óptica, se supone que la glosolalia, por una parte, funciona lingüísticamente para distinguir lo sagrado de lo profano y, por otra, activa la dimensión afectiva-existencial de la religión en la vida individual. A diferencia de esta interpretación, el paradigma del comportamiento aberrante no va más allá de la pérdida del control del ego como un prelude necesario al hablar en lenguas. También el paradigma del comportamiento anómalo, según Huch, va más allá del modelo del comportamiento extraordinario, por su insistencia en que los estados alterados de conciencia son únicamente marginales en las evocaciones glosolálicas.

De este modo, Samarin sugiere que la glosolalia pentecostal o carismática está *a veces* relacionada con *algún* grado de estado alterado de conciencia, que *ocasionalmente* implica una actividad motora que es involuntaria o, *pocas veces*, una completa pérdida de conciencia, y que, en cualquier caso, el subsiguiente uso de glosolalia (esto es, después de la experiencia inicial) es *muy a menudo independiente* del fenómeno disociativo. Además, para hablar en lenguas, los investigadores que trabajan dentro del paradigma del comportamiento anómalo consideran necesario el control del ego; desde ese paradigma se insiste en que los sonidos pronunciados con fuerza hacen emerger expresiones más abstractas de comportamiento extraordinario que pueden ser consideradas configuraciones culturales y, como tales, ser socialmente compartidas.

Richard Huch concibe la glosolalia como un comportamiento ritual que, primero, tiene que ver con una amalgama de sonidos, llantos y risas que son símbolos de sentimientos de pena y alegría en la vida, y, segundo, pone de relieve las condiciones de existencia. El hablar en lenguas es un proceso ritual en el que se hace presente un

mundo fenoménico particular y que resulta útil para facilitar la supervivencia biológica del individuo.

Sugiere que la glosolalia funciona simbólicamente de forma similar a rituales religiosos como la eucaristía cristiana. Los ritos no solo describen una relación personal con lo sagrado, sino que, además, llevan a exteriorizar algún sentido experiencial de confirmación sobre la naturaleza de las creencias religiosas propias. El comportamiento ritual adquiere entonces un carácter especialmente valioso, normativo. Así, la glosolalia funcionaría como un ensayo exploratorio de parámetros experienciales que originan esfuerzos cognitivos, abstractos, para dar sentido a un amplio abanico de situaciones que van desde la pena o el dolor extremos hasta la intensa alegría o satisfacción.

A partir de aquí, el autor propone el «paradigma del comportamiento ritual», de la ritualización personal en el hablar en lenguas. La glosolalia se entiende, pues, como un proceso ritual religioso *per se*, que genera y conforma experiencia. Desde esta perspectiva, hablar en lenguas se considera un acto deliberado, emprendido con determinación para obtener un beneficio religioso en un contexto ritual o con posibilidades de ritualización culturalmente definidas como experiencias del trance. Este planteamiento ya fue expuesto por Goodman, al decir que la persona «se sitúa a sí misma» en una situación en que la glosolalia da sentido o comunica significados a los demás. La glosolalia, desde este punto de vista, sería una técnica para inspeccionar y calcular las condiciones de existencia; para tratar con ellas.

En palabras de Huch (1980: 261-262), «representa lo que puede llamarse una 'ubicación,' 'situación,' o una actividad repetitiva dirigida a acentuar y promover la atención hacia los parámetros existenciales y los imperativos de lo ordinario, de la vida cotidiana y de las responsabilidades personales». En el ámbito de la experiencia subjetiva, el fenómeno incluiría ciertas pérdidas de control del ego y un mínimo de estados alterados de conciencia. Por otra parte, mediante las «ubicaciones» (procesos personales de reflexión y examen) se intentaría discernir las limitaciones o constricciones de la vida, así como movilizar recursos para encontrar un camino adecuado o satisfactorio entre ellas. Dichos procesos de reflexión y examen se revelarían, pues, como una actividad autoconsciente y calculadora dirigida a tratar con la fragilidad de la vida, con sus factores limitantes y con la existencia en sí misma (el problema de las religiones por excelencia).

Asimismo, el autor asocia el fenómeno de hablar en lenguas con la liminalidad, con la fase liminal de los ritos de paso. La glosolalia constituye, así, una situación ambigua, indefinida e indeterminada «entre lo uno y lo otro», una «alternativa yuxtapuesta» a las disposiciones sociales y culturales ordinarias. Es más, sugiere que el estado liminal representa en el orden colectivo lo mismo que las «ubicaciones» en el proceso más personal de hablar en lenguas. De esta manera, las risas y los llantos como expresiones propias de la glosolalia resultan ser respuestas psicológicas estratégicas por medio de

las cuales emerge un nuevo mundo de significado (en contraposición a «un mundo de significados más rígidamente estructurado, cognitivamente organizado y controlado»), en el que ambos procesos afectivos (reír y llorar) aparecerían normalmente como anómalos y poco usuales. No obstante, llorar y reír, en sí mismos, son aspectos liminales esenciales intrínsecos a la ritualización de toda experiencia humana. La dimensión ritual de la práctica de hablar en lenguas parecería radicar en este hecho.

De acuerdo con este modelo interpretativo, con el deliberado acto de oración o de plegaria religiosa se activan las condiciones de disfunción propias del hablar en lenguas. Palabras o sílabas aparentemente desorganizadas y no semánticas o amalgamas de llantos y risas se presentarían entonces alteradas y yuxtapuestas. Asimismo, el hablante en lenguas aprende a cambiar o a trasladar su atención desde lo ordinario y cotidiano hacia cuestiones básicas de su existencia. Se convierte, según Huch, en «un explorador del significado del símbolo lingüístico de lo sagrado». Así, añade, «los pasos que el glosolálico sigue son marcados por la calidad de los sonidos de este lenguaje de oración en sí mismo, y aun a pesar de que tal comportamiento es aprendido». Y más concretamente, sobre todo en relación con la expresión emocional, «los sonidos glosolálicos activan un rango de posibles condiciones penosas o placenteras de disfunción (cognitiva y temporal),⁸⁶ que se orientan hacia los significados existenciales condicionados por la biología humana y son ensayados activamente en términos de sonidos ritualizados, los cuales son sus símbolos. Hablar en lenguas es un ritual personal que puede profundizar la dimensión espiritual de la existencia humana» (Huch, 1980: 265). En este contexto, tanto llorar como reír se consideran elementos «disfuncionales». Además, se entiende que ambos actos emotivos no solo expresan fuertes sentimientos, sino que sirven también para señalar dónde termina el lenguaje apropiado y dónde comienzan las palabras no lingüísticas pronunciadas en la glosolalia.

En síntesis, el comportamiento ritual separa temporalmente al individuo de la constancia existencial de lo ordinario y las responsabilidades de la vida cotidiana; es decir, lo aparta de la relativa «automatización» o rutina vital en la que se ve inmerso. La existencia es vista, entonces, no solo como una situación ordinaria (dentro de un marco significativo) que debe ser tenida en cuenta durante la ritualización, sino también como algo al mismo tiempo precario y sujeto a colapso. Con el ritual religioso personal tendría lugar, en suma, una «desautomatización» de las rutinas existenciales que sumergiría dramáticamente al individuo en una fase liminal de nueva significación.

Huch, como Samarin, acaba revalorizando la investigación de la estructura del sonido y la habilidad de las personas para producir pseudolenguaje, y concluye que un análisis lingüístico de la glosolalia facilita la consideración de sus funciones

86 Huch presupone que el comportamiento ritual es sinónimo de situaciones controladas de disfunción. En la glosolalia tales condiciones de disfunción serían activadas por el acto deliberado de oración. Es por esta razón, añade, que los rituales adquieren mucha importancia en la vida religiosa.

estrictamente religiosas; unas funciones que considera diferentes de las psicológicas y socioculturales apuntadas, respectivamente, por el paradigma del comportamiento aberrante y el paradigma del comportamiento excepcional, y que entiende que van más allá del estricto énfasis lingüístico del modelo del comportamiento anómalo.

Queda por añadir que la expresión glosolálica, junto con los demás componentes del ritual extático, puede tener al mismo tiempo una funcionalidad terapéutica.⁸⁷ El canto, la música, la danza y la emoción colectiva de las ceremonias carismáticas pueden generar un estado de exaltación y sugestión donde la curación de una enfermedad o la subversión de condiciones existenciales angustiosas entra dentro de lo posible; como hemos visto antes, dicha curación puede llevar directamente a la conversión religiosa.

El análisis de la glosolalia en estos contextos la presupone vinculada a la dinámica ritual de inducción colectiva y al carisma, donde cabe considerar el ambiente fraternal y efervescente, la preparación escénica, el ritmo ceremonial del culto o evento grupal, etc. Igualmente importante es, como hemos visto, el papel del pastor como guía-modelo de las prácticas extáticas y como agente manipulador de los símbolos rituales y de la corporalidad de los fieles (incluido el formato de verbalizaciones no inteligibles). Desde este punto de vista, la glosolalia se organiza a partir del discurso institucional, del proceso de aprendizaje constante durante los cultos (con sus elementos de repetición y mimetismo), y en el momento concreto de la *performance* glosolálica tiene lugar la reproducción de patrones aprendidos —fisiológicos y psicológicos o de conciencia—, con la correspondiente variación individual de la experiencia subjetiva.

En La Luz del Mundo, la institucionalización de la ritualidad y de los símbolos religiosos marca la reproducción de un formato aprendido y socializado (en particular durante los avivamientos), y las emociones generadas en torno a su líder carismático dan al comportamiento individual un tono singularmente efervescente. En la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés, las emisiones glosolálicas espontáneas que observé en algunos cultos semanales parecían poner de relieve, sobre todo, el compromiso de fe personal en un entorno comunitario solidario, no solo en lo espiritual, sino también como red social. En ambos casos, de cualquier modo, la normalidad ritual de la glosolalia es un hecho. Pedir con fe el don de lenguas puede significar realmente recibirlo, aunque el contexto los escenarios y los estadios subjetivos concretos puedan

87 En México, dicha funcionalidad ha sido bien estudiada por Ortiz (1993) en su trabajo ya mencionado sobre el espiritualismo trinitario mariano. Su tesis es que la taumaturgia responde a la urgencia de satisfacer necesidades apremiantes, en especial de inseguridad y frustración frente a la sociedad urbana. Esta situación guarda relación fundamentalmente con el desarraigo, debido a la migración desde el campo a la ciudad, y con las necesidades inmediatas de la población que se traslada y reinstala en las áreas urbanas en pleno crecimiento. Es entonces cuando «el cambio acelerado y la aculturación compulsiva son combatidos y frenados por la cohesión del grupo religioso, que permite la recuperación de las creencias tradicionales y la reorganización de una identidad amenazada por la destrucción de los sistemas ideológicos y cognoscitivos de su cultura original. De esta manera, se intenta recuperar el saber tradicional curativo y sus terapéuticas, refuncionalizadas en un sistema coherente con significación simbólica» (ORTIZ, 1993: 245).

ser diversos (incluso a veces «no esperados», «no previstos» o «no inducidos»). Así me contaba su experiencia una informante de la comunidad Even-Ezer:

Y bueno, yo dije: «Yo quiero», «yo quiero también» ¿no? [los dones]. Los veía así de repente como si fueran dulces: «Son dulces y yo quiero» ¿no? Y yo le pedía a Dios: «Pues dame» ¿no? Y sí, sentía la presencia de Dios. Y de repente, pues también lloraba y me saltaban las lágrimas de contenta, de alegría; a veces también de tristeza, por mis problemas. Otras veces nada más porque sí ¿no? Pero sentía la paz y todo ¿no? [...]. Y había tres jóvenes por ahí que eran cristianos, pero no de la iglesia mía; entonces nos conocimos y dijimos, pues ¿por qué no nos juntamos y oramos juntos, y pues compartimos?... Entonces resulta que nos juntamos un día en la escuela [dominical], y estábamos cinco, cinco jóvenes nada más, y nos juntamos en un arbolito medio apartado fuera de la sala ¿no?, y dijimos, ¿qué tal si oramos, si damos gracias a Dios pues porque estamos juntos? ¿no? [...]. Y oramos de una manera tan bonita, tan significativa, que fue en el momento en que yo sentía... En ese momento yo ni lo estaba pidiendo, ni siquiera imaginaba que esto fuera a sucederme. De repente mi lengua empezó a moverse y empezó a decir otras cosas, otras palabras que yo no sabía... Lo que más me impactó fue eso, que yo no estaba... [pidiéndolo]. La verdad es que yo hubiese preferido que no fuera en la escuela, personalmente ¿no? Que yo agradezco que lo haya recibido, y de esa manera, porque tal vez si hubiera sido de otra manera... El problema es que yo tiendo a ser un poquito más racional ¿no? Que bueno, ¿quién sabe si eso sea cosa de mi imaginación?, ¿no? Pero pasó ¿no? ¿Y te ha sucedido más veces a partir de entonces? Sí, sí. A partir de ese momento este... Yo incluso, no había dicho nada. Yo estaba preocupada porque dije... El problema es que puedes levantar escándalo ¿no? en la escuela. Porque no es normal, no es normal; y menos en una escuela. Pero, efectivamente, nadie se dio cuenta. No entiendo cómo es que nadie dijo nada porque fue realmente fuerte, ferviente ¿no? (16-XI-1998).

Sigue el relato, además, dejando constancia de la posible relación entre el don de lenguas y el de profecía, este último como mecanismo para detectar e incentivar la glosolalia en sentido mucho más socializado:

Pero paso ¿no? Incluso ese mismo día, un joven, también de los que nos reuníamos... también él ya tenía ese don de lenguas, pero hay otro don que es el de profecía. Entonces, en ese momento, hubo una profecía. Entonces, en ese momento, hubo una profecía para nosotros.

Dios nos habló por medio de ese joven y nos dijo que nos había reunido con un propósito, que teníamos que cumplir, que no estábamos ahí por casualidad. Entonces, cuando yo regresé esa tarde a la iglesia... En la iglesia hay varios hermanos que son profetas... Y me dice uno de los hermanos que es profeta, que estaba platicando con otro de ellos, y el otro estaba así como inquieto. Y me dice: «Oye, hermana, ¿qué traes?, ¿qué tienes? Porque es que me acerco a ti y siento el espíritu de Dios». Digo: «¿De verdad?». Dice: «Sí; es que dime qué pasó, porque [el Espíritu Santo] me está diciendo algo que no entiendo todavía qué es». Dijo: «vamos a orar», y vamos, y se volvió a manifestar en mí la gracia, otra vez en ese momento por la tarde. Y hay una cosa que yo quiero creer y es que [el Espíritu Santo] los confirma [los dones]; lo hace una vez y aparte confirma. Yo creo que prueba la incredulidad de los hombres ¿no? ¿Pero eras consciente de que estabas hablando sin saber qué decías? Estaba un poco consciente, pero a la vez no podía decir «Bueno, ya no» (16-XI-1998).

A tenor de lo visto, parecería que cualquier deducción de la glosolalia en términos patológicos o extraordinarios (en sentido negativo o nocivo) solo podría proceder de una mirada poco atenta a los significados pentecostales y a su interiorización sistemática en el contexto en que son producidos y reproducidos. Asimismo, la «teatralidad» del proceso aparece en los diferentes tipos de representaciones (más o menos «inducidas» o más o menos «espontáneas»), aunque su exteriorización se matice de manera distinta en función del escenario y el contexto liminal donde tiene lugar. Finalmente, esa ubicación, como va apuntando Huch, se correspondería con la puesta en marcha de un ritual religioso —público o privado— previsto y legitimado en el universo simbólico de referencia y, al mismo tiempo, subjetivamente eficaz para tratar con las tensiones o predisposiciones emocionales en un sentido catártico y de aspiración trascendente.

3.5 La centralidad y la fuerza del carisma

En el ámbito religioso, el carisma ha sido algunas veces la base para una reestructuración del orden social. No obstante, lo más frecuente es que haya conducido al nacimiento de alguna secta, es decir, un movimiento de reforma minoritario, voluntario y exclusivista, separado de la tradición espiritual dominante y situado en los márgenes de todas las grandes religiones (WILSON, 1970). Más allá de esta constante propia del fenómeno carismático (con su espíritu innovador y renovador de estructuras consideradas —desde su punto de vista— caducas o desvirtuadas), el adjetivo «sectario» a él a menudo asociado debe aislarse de toda connotación peyorativa (ya sea basada en

prejuicios sociológicos, culturales o religiosos) y entenderse como variable y relativo a la organización estructural de la religión madre o troncal (cuando lo tratamos en su sentido cismático) y al contexto sociocultural de referencia.

Las sectas, según Wilson, facilitan la cristalización de nuevas agrupaciones sociales y dan cierta cohesión social en el seno de una «comunidad autoseleccionada», aunque no siempre tendrán una inspiración carismática, especialmente en las sociedades industriales. Por otra parte, afirmó —de forma un tanto reduccionista— que los proyectos carismáticos se encuentran únicamente «en sectores marginales del sistema social, en las actividades de la sociedad menos institucionalizadas, en el nivel superior de la política (y aún aquí cada vez menos), en el plano recreativo y en algunos grupos religiosos marginales» (WILSON, 1970: 20). Sin embargo, en la práctica, cuando los sistemas marginales aumentan su presencia y éxito, o incluso su prestigio y reconocimiento, adquieren una nueva dimensión social y religiosa. Así lo hemos visto en el caso del pentecostalismo latinoamericano, con procesos de rutinización del carisma más o menos acentuados —aunque no todos los grupos religiosos hayan abandonado una posición particularista—, pero, en cualquier caso, con el poder del carisma como argumento central. Como bien sugiere Lindholm (1990: 239), «a partir de un afán de entusiasmo y comunión, las figuras carismáticas y los movimientos anticonvencionales continúan evolucionando dentro de la ortodoxia para brindar un sustento espiritual para la revivificación de una fe moribunda, tal como ocurrió en el pasado y como, indudablemente, seguirá ocurriendo en el futuro».

En efecto, hemos visto que una de las características de los movimientos religiosos pentecostales es el carácter carismático del liderazgo. Los poderes carismáticos o del líder carismático van estrechamente ligados a los procesos rituales y al mensaje doctrinal de tales movimientos. Buena parte del éxito de estos grupos religiosos radicaría, pues, en la intersección de elementos o mensajes que tienen que ver con el carisma y su poder, con el ritual emocional-extático y con las curaciones milagrosas. Estos factores parecen claves para favorecer nuevas conversiones y, consecuentemente, para espolear el crecimiento y la diversificación pentecostal.

La mayoría de los pastores de estas congregaciones son personas de bajo nivel de instrucción, pero que, sin embargo, tienen una gran capacidad de comunicación y son muy hábiles en el dominio de la oratoria religiosa. Además, cuentan con la simpatía de los fieles, y a menudo del vecindario, por su conducta ajustada a lo que normalmente se considera «correcto». El pastor puede sentirse elegido por Dios para llevar a cabo su misión religiosa y en su propia formación. El éxito de su proyecto suele depender del número de convertidos y de comprometidos fielmente. Esto tiene que ver, por supuesto, con su habilidad como predicador y con la confianza personal que inspire, así como con el manejo ponderado de los mecanismos comunitarios de motivación y control social.

En México, al igual que sucede en otros lugares de Latinoamérica, en los grupos pentecostales institucionalmente menos consolidados predomina un tipo de liderazgo de corte familiar, generalmente patriarcal y a cuya cabeza se encuentra el pastor. Es frecuente, además, que la historia del pastor, con toda su familia (a veces la esposa como diaconisa), sea también la historia de «la obra»; y que el sustento del pastor se base en el esfuerzo material del núcleo familiar en su conjunto, dada la escasa ayuda económica que su pobre feligresía le puede proporcionar. De todos modos, el énfasis en el apoyo mutuo entre los fieles cuando se dan contratiempos individuales o familiares de distinta índole, así como la importancia de mantener la armonía de las relaciones interpersonales en el contexto comunitario, son aspectos fundamentales en la dinámica de los grupos pentecostales con poco desarrollo institucional. Es así como las congregaciones se convierten en un modelo clave para los creyentes, el lugar donde encuentran la comunión y el abrigo y donde diluyen sus preocupaciones particulares en las «preocupaciones colectivas».

En esas comunidades, el pastor parece el más interesado en el seguimiento de la vida religiosa de los miembros, por lo que no descuida las dificultades materiales de cada uno de ellos y dirige peticiones y oraciones colectivas en su favor. Ya sea el pastor de una pequeña comunidad local, un pastor de más alto rango jerárquico o un líder reconocido en la cúpula de la iglesia pentecostal, todos ellos, en la medida en que mantienen su posición, suelen poseer una personalidad carismática, una atracción personal debida a diferentes motivos, que los convierte en referentes imprescindibles de su congregación.

Worsley (1980) sugería, además, que lo más importante en un líder carismático, más allá de poseer cualidades individuales extraordinarias, es su capacidad para transmitir un mensaje. El mensaje es, en definitiva, lo que los seguidores o potenciales seguidores desean conocer y comprender, de manera que el dirigente es, simplemente, su agente o su símbolo más visible. Worsley fundamenta esta interpretación en el estudio de los movimientos proféticos o milenarios, en los que, como apunta Pereira de Queiroz (1978), la función del líder o dirigente es generar el convencimiento entre sus seguidores de la necesidad de edificar una nueva sociedad ideal. No obstante, por sus características organizativas, lo más probable es que no generen una estructura de autoridad única sino diversificada en la personalidad de diferentes líderes; «en particular cuando la inspiración es accesible a cualquiera» (WORSLEY, 1980: 20).

En el caso de los movimientos religiosos que nos ocupan, el papel asignado a los líderes carismáticos parece importante en todas direcciones. Por un lado, se suelen reconocer sus atributos individuales como personas situadas en un nivel de avance espiritual más elevado y con un mayor conocimiento religioso. Por otro lado, ese mismo saber esotérico y su superior estatus les confieren una legitimidad como representantes, guías o cabezas visibles de la organización religiosa y dentro de su estructura jerár-

quica. Sus seguidores les respetan en tal posición y procuran seguir sus instrucciones, su mensaje, para llevar a buen fin la carrera espiritual que han emprendido.

La obediencia al predicador o pastor local es una cualidad muy valorada; consecuentemente, la actitud inversa es considerada a todas luces incorrecta. Las obligaciones de esta figura dirigente, por otra parte, son las de oficiar los servicios, guiar y dar consejo al grupo, así como tomar las decisiones oportunas respecto al templo que encabeza y representa de acuerdo con el consenso general.

En los grupos religiosos pentecostales, el carisma adquiere un cariz notoriamente significativo en términos de poder, y más concretamente de poder de curación, como manifestación o expresión de la fuerza divina (GARMA, 1988). Los poderes del Espíritu Santo son recibidos y canalizados por los «hombres santos» carismáticos, que de este modo se dotan de poder a sí mismos. De hecho, las curaciones milagrosas o curaciones por la fe constituyen, como hemos visto, un rasgo central de dichos movimientos y de otros grupos carismáticos. Muchas de las conversiones a estos movimientos y grupos acontecen después de que un pastor o predicador haya practicado una imposición de manos sobre el enfermo mientras reza para que recupere su salud. El enfermo debe tener fe para curarse, pero depende de la ayuda de un dirigente religioso que pueda canalizar la gracia divina necesaria para que la sanación tenga lugar. Como en el caso de otros especialistas tradicionales (por ejemplo, los chamanes), el pastor evangélico actúa de mediador privilegiado entre el mundo sobrenatural y el paciente con fines curativos. Ese poder mediador y la demostración de poder curativo son, precisamente, puntales indiscutibles de su carisma.

Algunas características del pastor o predicador en el medio rural o indígena nos indican precisamente qué cualidades del líder carismático son las más valoradas en ese contexto. Por ejemplo, es muy significativa la correlación entre movilidad religiosa (adhesión) y valoración de los atributos del líder. En efecto, el hecho de que un pastor pentecostal predique, demuestre un *savoir faire* o transmita una imagen ante su audiencia mejor o peor que otro, puede hacer variar sustancialmente el volumen de su feligresía y, por lo tanto, el mismo éxito de su empresa espiritual o misionera. Suele ocurrir, como ya dijimos, que los creyentes circulen, predominantemente dentro de la órbita evangélica, entre diferentes grupos hasta que encuentran la oferta congregacional y carismática más adecuada a sus necesidades o expectativas, si bien dicha vinculación puede continuar siendo temporal o relativa. Es más, según Garma, la división de un templo protestante suele ocurrir cuando algún miembro destacado llega a tener grandes diferencias con la cabeza del grupo. Como sus críticas no son aceptadas por el pastor o predicador, el disidente se aparta y forma su propia comunidad.

Jean-Pierre Bastian (1997) considera, asimismo, que en los movimientos pentecostales la demanda social de reestructuración suele ser tan elevada que la figura del dirigente o la autoridad carismática es central y determinante para su auge. Este autor

precisa que el carisma pentecostal tiene ciertos rasgos específicos y distintivos que explican buena parte de su efectividad:

Al contrario del poder del cura católico, que se nutre de la oposición y de la diferenciación entre clero y laico, el líder pentecostal no se distingue de sus fieles por su nivel educacional, ni por sus hábitos, ni por su manera de vestir, sino por su autoridad natural, su carisma. Es un tipo de liderazgo populista, que no tolera la impugnación interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes. El dirigente pentecostal es el patriarca de una sociedad religiosa que le pertenece desde su inicio, en la medida que el templo que logra edificar es a la vez su propiedad, y la prueba de su éxito, en la medida que colinda a menudo con otros negocios que maneja. El carácter patrimonial del poder se traduce en el nepotismo típico de muchas de estas sociedades, que se transmite de padres a hijos o yernos. Por lo tanto, la secta es ante todo un actor social colectivo que permite articular redes de parentesco y redes de reciprocidad y de dependencia en torno a una figura carismática. Cuando el carisma disminuye, se rutinizan [...] la movilización es menos intensa, la secta se burocratiza, lo que por lo pronto no parece ser una tendencia predominante en América Latina, aun entre movimientos pentecostales de cierta duración (BASTIAN, 1997: 141-142).

En opinión de Bastian, por otra parte, el caudillismo y el autoritarismo serían rasgos inherentes a la mayoría de los grupos pentecostales, «en la medida que, una vez que el líder carismático ha desaparecido por defunción, otros lo reemplazan, siempre y cuando los hijos carezcan de carisma para asumir el cargo» (BASTIAN, 1997: 143). De todos modos, la misma diversidad de los movimientos pentecostales parece implicar diferentes políticas organizativas para solventar el relevo del carisma. Por supuesto, también serán diferentes los traumas o desajustes internos motivados por la desaparición y la posterior sustitución.

Dicha transmisión hereditaria del liderazgo (que da continuidad al carisma) se produjo en La Luz del Mundo, donde Samuel Joaquín recibió el privilegio de Aarón, su padre y fundador de la iglesia. Hay que decir que este también es un factor posible en la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, con un binomio padre-hijo muy marcado a su cabeza. De todos modos, la relevancia del carisma se pone de manifiesto en ambas de forma sobresaliente, especialmente en la primera a partir de una estructura institucional bien asentada y fuertemente jerarquizada.

Es evidente, si retomamos las comparaciones, que las estructuras organizativas pentecostales difieren de la del movimiento Hare Krisna en su composición interna. De todos modos, este movimiento se caracteriza igualmente por tener un referente central en su líder carismático ya desaparecido, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, y por una disposición institucional de tipo igualmente jerárquico, tanto en lo administrativo u organizativo como en lo espiritual, así como por un liderazgo carismático consolidado dentro de un organismo de gobierno central (el Consejo Mundial o GBC, *Governing Body Commission*) y encarnado en los gurus o maestros espirituales.⁸⁸ Además, la exaltación y la inmersión carismáticas han sido una constante de este grupo religioso, lo que le ha acarreado, incluso, problemas de imagen pública, a causa de los excesos autoritarios y sectarios de sus dirigentes con posterioridad a la muerte del fundador.

Tal como explica De la Torre (1995), en *La Luz del Mundo*, la jerarquía institucionalmente reconocida es la siguiente: Dios, Jesucristo, profetas, pastores jurisdiccionales, diáconos, encargados y obreros. Los encargados serían el equivalente a los pastores, aquellos que tienen un contacto más estrecho con las comunidades locales de fieles en cada barrio o colonia. Sin embargo, en el caso de *La Luz del Mundo* —a diferencia de las demás congregaciones estudiadas—, sobresalen por encima de todo su fundador y Samuel Joaquín, el «Siervo de Dios».

El ejemplo de Aarón y Samuel, sus líderes, como gente común y corriente que fueron elegidos por Dios y entregaron su vida a la obra espiritual hace extensiva al resto de la comunidad la posibilidad de salvación y vida eterna. Los dos líderes de esta iglesia ejercen simbólicamente la reconciliación de Dios con el mundo; ellos son los elegidos para salvar a la humanidad del pecado: sólo se puede llegar a Dios a través del siervo Samuel, sólo se puede alcanzar la salvación eterna en nombre de Samuel (DE LA TORRE, 1995: 192).

En los estados de trance aparecen a veces las invocaciones a ambos líderes. Se vincula, pues, trance extático y carisma. Los dirigentes de la iglesia, en general, están revestidos simbólicamente de poder divino. Por lo tanto, la naturaleza humana y social de los líderes traspasa lo profano; es sagrada. Asimismo, la autoridad es percibida como un orden divino y no como una imposición arbitraria. «La religión aparece como el fundamento legitimador central de la manera en que está ordenada jerárquicamente la población en *La Luz del Mundo*; su eficacia reside en que la feligresía interpreta el orden social en los términos de la omnipresencia del orden sagrado del universo» (DE LA TORRE, 1995: 170).

88 Intenté ofrecer una síntesis preliminar sobre el tema en Vallverdú (1990-1991).

La representación del orden jerárquico se sustenta bíblicamente en que toda autoridad ha sido establecida por Dios. Por lo tanto, cuanto mayor es el nivel jerárquico mayor es también el nivel de consagración y pureza, es decir, más cerca está el individuo de la divinidad. Del mismo modo, los hermanos que poseen el don de hablar en lenguas y lo manifiestan durante estados de trance son percibidos como privilegiados de Dios. De forma muy similar a las frecuentes experiencias de renacimiento y reformadoras que se relatan en otros movimientos religiosos carismáticos y extáticos, para muchos hermanos de La Luz del Mundo, hablar en lenguas es una renovación, una transformación personal y una liberación.

En este contexto, una de las cuestiones clave en la conversión a La Luz del Mundo —junto con la oferta de un mundo mejor— es la revelación carismática: esa vivencia intensa, muchas veces lograda a través de los ritos extáticos, en la que cada creyente «experimenta su relación con el líder carismático como inmediata y sobrecogedora, imagina que la mirada del líder va dirigida a él» (LINDHOLM, 1990: 71). Y en La Luz del Mundo, el ojo de Samuel es un «ojo cuya mirada —según se la entienda— puede ser terrible o amorosa, convertirse en la de un super-yo feroz al que nada se le escapa y para el que no hay escondite posible, o en la de un padre enormemente preocupado por la buena marcha de cada uno de sus hijos» (DE LA TORRE, 1995: 212; citando a GONZÁLEZ, 1993). Como hemos podido comprobar durante el trabajo de campo, el impacto que provoca el «Varón de Dios» entre sus seguidores —especialmente entre las mujeres— es realmente muy fuerte; al parecer, protagoniza incluso muchos de los sueños, revelaciones y visiones de los fieles.

En muchas historias de conversión religiosa aparecen los recuerdos sobre el encuentro carismático, «un recuerdo sobre el cual se puede construir la vida cotidiana» (LINDHOLM, 1990: 249). En este sentido, el primer momento de identificación con el líder carismático es crucial para la incorporación a la comunidad religiosa, pues las lealtades y los lazos afectivos que vinculan a los conversos con la comunidad están estrechamente modelados por los sentimientos hacia el líder carismático y ligados a ellos. El líder carismático es, pues, un punto de engranaje entre el mundo privado y el ingreso en el mundo público. Por otra parte, todo parece indicar que la relación carismática entre el líder, profeta, guía espiritual, etc. y quien que lo reconoce como tal y se convierte en su seguidor depende, en gran medida, de la identificación social y cultural que se produce entre ambos.

Desde el momento de su incorporación a la comunidad religiosa, el nuevo miembro convertido entra en una dinámica de participación carismática que le lleva a fortalecer su determinación y su compromiso; todo ello en medio de un engranaje organizativo-institucional, resocializador y estructurante. El propio Lindholm (1990: 249) relaciona claramente participación carismática y construcción de identidad:

En la fragmentación y el aislamiento de la modernidad, las amenazas a la identidad personal se pueden sortear mediante la pertenencia a grupos colectivos reunidos en torno de una figura carismática. Ese grupo brinda un terreno emocional común y re-vivificador para el individuo a la deriva en un mundo que parece hostil y despiadado. La experiencia de vívida fusión con el otro carismático permite una continuación de la vida y el sentido cuando el mundo cotidiano ha perdido su encanto. Esa participación puede ofrecer un punto de reposo y un momento de transición, brindando fortaleza y respaldo para la construcción de una nueva identidad.

Esa nueva identidad carismática es la que se ha intentado poner de relieve en las páginas precedentes, remarcando el atractivo pentecostal en ciertas condiciones —estructurales y coyunturales— y para ciertos sectores sociales, con su oferta de principios y experiencias tan ajustadas a las demandas apremiantes en esos contextos como eficaces en la práctica más inmediata. Sobre esta base, la parte final del libro que sigue a continuación pretende absorber y recapitular de forma integrada, sintética y comparativa los ámbitos de interés centrales hasta ahora abordados, en torno a los procesos de conversión, la experiencia religiosa y el carisma fundamentalmente, abriéndose al mismo tiempo un abanico a nuevas aportaciones y posibles reflexiones.

4. Hacia una síntesis comparativa para el análisis de los «movimientos religiosos carismáticos y extáticos»

No nos vamos a preocupar por los extraños. Si se burlan de nosotros, de cualquier manera no nos preocuparemos por ellos. Tan solo gozaremos de la dulzura trascendental de cantar Hare Krisna, y así rodaremos por el suelo y bailaremos con éxtasis. De esa forma disfrutaremos eternamente de la dicha trascendental.

EL NÉCTAR DE LA DEVOCIÓN (1985: 244).

Este capítulo constituye una síntesis integrada a partir del análisis comparativo de ciertos rasgos característicos de las iglesias de filiación pentecostal estudiadas en México con otros propios del movimiento Hare Krisna. Dada la aspiración generalizadora de dicho análisis, se parte de la base de que el abanico comparativo puede ampliarse en el futuro a otros grupos o movimientos religiosos, incluidos los ya investigados desde la antropología o desde otras disciplinas o perspectivas afines.

Como punto de partida, hay que reconocer la extraordinaria diversidad existente entre los movimientos religiosos pentecostales, lo que hace que resulte bastante inapropiado referirse a ellos como si de una categoría única se tratara. Sería caer en la trampa de la amalgama, como también lo sería extender sin mayores precauciones a todos los casos lo hallado en algunos casos particulares. Tampoco se puede hablar de movimientos religiosos «carismáticos y extáticos» en la misma forma o grado, pensando, sobre todo, en los casos seleccionados en este proyecto.

Por todo ello, mi propósito es incidir en los aspectos recurrentes, fundamentales y de fondo que parecen definir y caracterizar la naturaleza de dichos movimientos religiosos en su conjunto, estructural y funcionalmente. Por otra parte, no dejaré de tener presente que a su heterogeneidad constitutiva se añade la gran distancia entre las tradiciones y corrientes religiosas a las que pertenecen los grupos considerados —aunque esta distancia no excluya uniformidades organizativas y rituales de distinta índole—.

En definitiva, se propone una síntesis comparativa integrada y articulada en diferentes ámbitos temáticos —con sus respectivas consideraciones empíricas y teóricas— en torno a los procesos de conversión y el compromiso, la interacción entre estructura institucional y sujeto, la gestión ideológica y simbólica del cuerpo, los registros fundamentalistas y el control social, y el fenómeno carismático como base de la organización religiosa.

4.1 La experiencia de conversión y «renacimiento»

Tanto en los sistemas pentecostales como en la Conciencia de Krisna u otros grupos carismáticos de similares características, la conversión tiene un sentido transformador y sigue un patrón secuencial, que incluye: una carrera biográfica y social predisponente aunque no determinante, la experiencia subjetiva de renacimiento en el momento de la incorporación e identificación definitivas, la rendición a la divinidad, la jerarquía institucional y los principios religiosos, así como la reorganización de la identidad personal y social en un marco resocializador, estructurante y de intensidad espiritual. Momentos claves en la experiencia de renacimiento son la iniciación espiritual, junto con la asunción de los votos religiosos, que constituyen sellos de reforma y compromiso a partir de la aceptación absoluta de los principios ideológico-simbólico-normativos básicos del grupo.

De acuerdo con un modelo revivalista y dramático de conversión, el nuevo miembro transitaría desde cierto estado de anomia existencial a la internalización de una nueva definición de la realidad, muy distinta de la de anteriores sistemas explicativos o de representación simbólica, que para él se tornaron insuficientes o insatisfactorios. A partir de ese momento, el converso dispone de un nuevo orden significativo, y su experiencia personal y con el entorno se reordena a partir de otros parámetros.

La conversión religiosa, asimismo, suele tener como suceso importante la crisis vital previa al paso definitivo. La subversión eficaz de esa crisis en el marco de las dinámicas integradoras y reformadoras que ofrece el movimiento religioso determina a menudo la conversión y marca una fractura decisiva entre el pasado y el presente. Dicha crisis puede derivar, por ejemplo, de una enfermedad (propia o de alguien cercano), eventualmente superada a través del proceso ritual de la sanidad divina en el caso pentecostal. También puede estar relacionada con una adicción a las drogas o al alcohol, como sucede igualmente en el pentecostalismo, los carismáticos católicos o el movimiento Hare Krisna.

La funcionalidad terapéutica de las comunidades carismáticas parece producto, básicamente, de la inmersión ritual y emotivo-catártica de los creyentes, y en el caso evangélico en general, de forma muy significativa, ha incentivado la especialización curativa en diferentes niveles. Uno de ellos ha sido la puesta en marcha de centros tera-

péuticos o de salud específicos como parte de la oferta religiosa; otro ha sido realzar el don de sanidad y el prestigio de quienes lo poseen, mucho más relevante aún cuando coincide con las posiciones de liderazgo. El objetivo es recanalizar los casos necesitados de atención hacia la comunidad y la terapia que esta pueda favorecer.⁸⁹

Las narraciones de conversión de los pentecostales y de los Hare Krishna siguen una lógica similar en su conjunto. Si nos fijamos en la estructura de los relatos biográficos individuales y las experiencias básicas que contienen, parece que poco o nada tenga que ver la gran distancia cultural y espiritual que separa ambas tradiciones religiosas. El modelo de conversión es en ambos casos de tipo evolutivo, causal y esencialmente voluntario (LOFLAND Y SKONOVD, 1983), e incluye, sobre todo en las fases o variantes comunitarias más emocionalistas y carismáticas, la implementación de mecanismos de compromiso, motivación y control social diversos, para cuya comprensión resulta también útil el enfoque de Long y Hadden (1983).

Estos autores plantean que la conversión es una socialización, e integran los dos modelos interpretativos dominantes sobre ella en relación con los movimientos religiosos carismáticos: el modelo del lavado de cerebro y el modelo causal. Tratan de incorporar ambas perspectivas a un modelo interpretativo más general de socialización (o resocialización), pensando que así se superan sus enfoques parciales. La socialización a la que aluden Long y Hadden resulta de una compleja interacción entre instruir (el proceso) y aprender (el resultado), de manera que el análisis de la conversión requiere de ambas dimensiones, la institucional u organizativa, por un lado, vinculada a un modelo que supone el moldeado institucional del sujeto a través del adoctrinamiento, el entrenamiento y el control social sistemáticos, y la individual y subjetiva del modelo causal, por el otro, que da prioridad en este caso a la afiliación desde la perspectiva del sujeto mismo y a su voluntad formativa.

Los aspectos organizativos y personales mencionados, tal como aparecen en el universo carismático, ponen de manifiesto un fuerte adoctrinamiento mediante mecanismos de compromiso y motivación persistentes. La puesta en marcha de dichos mecanismos procura asentar una sólida estructura de plausibilidad en los miembros,

89 Harrel (1975), en su estudio sobre los procesos curativos vinculados a los movimientos carismáticos (en su caso, limitados conceptualmente a los que creen en los dones del Espíritu Santo), observa las curaciones milagrosas y los exorcismos pentecostales y neopentecostales, y distingue entre dos fases sucesivas: el revival curativo y el revival carismático. Sugiere que la sanidad divina ha sido menos subrayada en el revivalismo inicial que el bautismo por el Espíritu Santo y la glosolalia. Según él, a medida que las denominaciones pentecostales crecen y se hacen más sofisticadas, tienden a minimizar el milagro. En cualquier caso, la condición esencial para recibir la sanidad divina siempre es tener la fe apropiada desde el punto de vista individual. Esto incluye la consideración de que, finalmente, la curación procede de Dios. A partir de aquí, Harrel analiza la diversidad de técnicas revivalistas asociadas a la curación por la fe, incluidas las prácticas exorcísticas, que requieren un tipo especializado de ministerio curativo. David Martin (1990), por su parte, señala en los capítulos finales de su estudio que el avance del protestantismo conservador implica ciertas transformaciones bien visibles en el pentecostalismo, como, por ejemplo, la descarga del sufrimiento y la enfermedad que acontecen con la sanidad divina y la carga de poder relacionada con ambas mejoras. Tales transformaciones, además, son analizadas en el entramado narrativo de las biografías personales y en los niveles económico y político de diferentes contextos de implantación pentecostal.

basada tanto en la voluntad activa de compromiso y progreso espiritual como en la instrucción y la disciplina institucional. El proceso suele ser efectivo hasta lograr el resultado de la resignificación de la vida y la identidad de los conversos, quienes interiorizan y comprenden las orientaciones de valor, normativas y de comportamiento propias de su nueva implicación religiosa. Esto incluye las prácticas de participación carismática, de éxtasis místico y la adopción de ciertos hábitos ascéticos de vida. Se trata, en suma, de un proceso instructor, condicionante y transformador, con el resultado de aprendizaje de un rol (de devoto y sirviente de la divinidad), para quienes lo buscan y experimentan, ligado a la nueva identidad.

La evidente contundencia subjetiva de ese proceso no lo asocia necesariamente, desde mi punto de vista, a ninguna consecuencia patológica o destructiva de la personalidad. Me parece más apropiado el supuesto de que su eficacia alude a la ajustada oferta (simbólica y práctica) de los movimientos carismáticos a las necesidades personales y demandas instrumentales de su potencial clientela en cada momento, durante la incorporación al grupo y con posterioridad a ella, e incluyendo posibles relajamientos o variaciones del compromiso; unas necesidades y unas demandas en las que lo sentimental parece predominar sobre lo racional y que en muchos casos llegan a ser satisfechas, partiendo del convencimiento, la fe, la esperanza y la voluntad de cambio de quienes se someten a la jerarquía y a la norma religiosa.

El modelo causal de conversión carismática se traduce empíricamente en una serie de etapas y pasos predisponentes. En las narraciones biográficas de los conversos, totalmente reconstruidas ideológicamente, todo lo que acontece antes de la conversión es (re)interpretado como una preparación, como una antesala o como una serie de pruebas (por lo general divinamente colocadas) que conducen a ese momento decisivo. Con el acto de conversión, además, el pasado queda transformado de forma drástica (BERGER, 1986), y las representaciones del presente y el futuro ya nada tienen que ver con él. Los relatos describen, pues, un itinerario preparatorio, trenzado por una serie de motivos —unos pocos auténticos, otros muchos deformados— que tratan de racionalizarlo hasta la conversión.

La selección subjetiva de esos motivos hace que algunos de ellos aparezcan como puntos de cruz en la trayectoria biográfica, subrayados y razonados, justamente porque sirven para contrastar o enlazar —según el caso— el pasado con el presente y legitiman, de este modo, el paso de conversión. Entre los pentecostalistas, por ejemplo, aparece la insistencia en los problemas de salud superados por la «curación milagrosa», y entre los Hare Krisna, la importancia del vegetarianismo como ideología y conducta previa a una conversión que lo exigirá como requisito fundamental.

La transformación que sigue a la conversión religiosa supondrá, invariablemente, una alteración de las costumbres de los fieles o devotos. El proceso de adoctrinamiento y de resocialización irá sellando de manera progresiva la exigencia de abandonar há-

bitos y conductas ordinarias incompatibles con los principios reguladores impuestos por el grupo —especialmente aquellos relacionados con las actividades sexuales o el consumo de todo tipo de sustancias intoxicantes.

Por esa misma razón, las reconstrucciones autobiográficas de los miembros convertidos vienen especialmente teñidas de referencias al cuerpo y a los comportamientos y pensamientos con él relacionados, que pasan a ser reinterpretados como ilícitos o situados al margen de la vida de santidad a la que el creyente se ha entregado. Esta reconstrucción de la memoria social y corporal implica, además, la creencia de que la mayoría de las personas «mundanas» no llevan una vida de santidad y que, por lo tanto, pueden verse beneficiadas por la evangelización. Por otro lado, un mayor o menor sentido de pertenencia excelente a partir de la conversión determinaría el desarrollo de nuevas relaciones sociales entre los creyentes, las cuales, sin embargo, no quedan exclusivamente (aunque sí prioritariamente) restringidas al grupo.

Así pues, a partir de la experiencia subjetiva de renacimiento devocional y del compromiso adquirido que supone la conversión religiosa, se mecaniza la incorporación de nuevos significados y de un nuevo sentido existencial y de la vida cotidiana, circunstancia que influye de forma determinante en las percepciones e ideas del converso sobre su entorno y el conjunto social en general. A partir de ese decisivo momento, la lectura que hace de los acontecimientos relacionados con su persona —o, más específicamente, con los aspectos corporales de la existencia— y relacionados con los demás ya no es la misma que antes. Y así lo traduce en el renovado relato biográfico que nos transmite tanto el fiel pentecostal como el devoto Hare Krisna.

4.2 La estructura y el sujeto en interacción

En los movimientos carismáticos se produce un interesante juego interactivo entre la solidaridad comunitaria y el individualismo. A partir de la conversión y la experiencia de renacimiento, el sujeto parece oscilar en su vivencia personal y místico-religiosa entre el «caparazón» comunal-extático de la comunidad simbólicamente construida y los avatares de su propio mundo y subjetividad individual. Entre los carismáticos, el sentimiento de adscripción y pertenencia a un conjunto social más amplio, el de la comunidad religiosa, no está reñido con la conciencia de individualidad, porque se trata de una individualidad activa, que debe trabajar espiritualmente y esforzarse día a día para realizarse y salvarse. La estructura es un referente organizativo y práctico indiscutible, mientras que, al mismo tiempo, en el nivel comunitario, la subjetividad personal se sumerge en un entorno aglutinante y teñido de horizontalidad.

Como decía en otro lugar (VALLVERDÚ, 2003a), enlazando planteamientos fenomenológicos con los argumentos de Menéndez (2000), es en el nivel práctico y activo de la vida cotidiana donde las personas, por voluntad propia, producen y reproducen la

estructura, es decir, el universo simbólico que les sirve de referencia. El sujeto entiende la realidad social en sus prácticas, en el «sentido común» ejercido en ellas (porque son su realidad). El individuo es activo respecto de la realidad que le rodea; necesita afirmar lo que vive y siente. Y en estas condiciones desarrollará una conciencia situacional de su cuerpo, de su enfermedad, de su trabajo y de su religión. Adquirirá, además, sentido de pertenencia; de ahí que también la fenomenología se interese por estudiar lo que las personas perciben como importante y por comprender el marco de referencia en que se inscribe el actor social.

La estructura simbólica y cognitiva de pertenencia constituye el conjunto de patrones determinantes del comportamiento de los individuos, la que define los márgenes dentro de los que el sujeto piensa, escoge, interpreta, etc. Las representaciones, prácticas y experiencias de las personas producen y reproducen la estructura, y, al mismo tiempo, esta estructura cubre institucionalmente y condiciona las prácticas y representaciones individuales. Siguiendo esta línea, los sistemas religiosos modulan las imágenes, perspectivas y actividades de los creyentes e influyen en ellas, y dichas imágenes, perspectivas y actividades, a su vez, conforman y dinamizan los esquemas ideológicos y organizativos de las comunidades e instituciones en que dichos sistemas se encarnan.

La actividad resocializadora de los movimientos religiosos carismáticos es determinante en esos procesos de modulación de las representaciones y prácticas de sus integrantes; lo son, particularmente, como ya se ha apuntado, sus mecanismos institucionales de motivación, compromiso y control social. Se puede dar cuenta de ello a través de la importancia de la normatividad organizativa y de la efectividad transformadora-reformadora que suelen mecanizar. Destacan unos principios reguladores claros, que deben respetarse, destinados a subvertir la conducta anterior de los miembros y a implantar la nueva, así como a reafirmar la identidad religiosa del movimiento.

La racionalización del sentido comunitario y de identificación ayuda a entender estos procesos. La comunidad carismática se construye simbólicamente, bien delimitada y legitimada, dando forma a la identidad religiosa del movimiento y proporcionando significados e identidad a sus participantes. Cohen (2003) nos recuerda que el repertorio simbólico de la comunidad constituye el ámbito dentro del cual se puede reconocer la individualidad. Según él, la comunidad existe en la mente de sus integrantes; su particularidad, junto con la realidad de sus límites o contornos, está ligada asimismo a la mente, a los significados que la gente le otorga.

En estos términos, las comunidades pentecostales y Hare Krishna se construyen como un sistema de valores, normas y códigos morales que dan sentido de identidad a sus miembros dentro de un conjunto bien delimitado. Ciertos conceptos y significados religiosos pueden ilustrar esta cuestión. La noción de «pueblo elegido», por ejemplo, sugiere la existencia de relaciones solidarias entre los creyentes pentecostales:

la salvación colectiva que asegura la ideología milenarista es una base fundamental para la unión y un claro factor estructurante. La pertenencia pentecostal permite acceder, a través del grupo, a bienes y servicios diversos: ayuda laboral, apoyo moral, vivienda...

Ahora bien, ese «conjunto bien delimitado», e igualmente compacto y solidario, también es inevitablemente heterogéneo y no siempre consensual. Y en esa línea, el individualismo puede ser, en muchos casos, un elemento que limite la solidaridad. Puede intervenir en la desarticulación de redes sociales constituidas y también determinar una fuerte movilidad entre grupos diversos —a causa de desacuerdos doctrinales, experiencias personales frustradas, atractivo carismático del pastor de la congregación, etc—. De ahí que, en el contexto de la interacción permanente entre solidaridad e individualismo en las congregaciones pentecostales, como apunta Martínez (1989), los factores desestructurantes sean, probablemente, tan importantes como los estructurantes.

Algo semejante sucede con el movimiento Hare Krisna. Ser «devoto de Krisna» —es decir, miembro iniciado de ISKCON— y procurar la «asociación con otros devotos» constituyen elementos de identidad fundamentales. La identidad distintiva y aglutinante que ofrece el grupo funciona como una suerte de abrigo institucional y comunitario, a la vez que garantiza la seguridad personal y el apoyo colectivo en las situaciones que lo requieran. Además, hay una línea divisoria clara entre ser devoto o no serlo, porque toda una serie de principios y patrones de conducta particulares de la Conciencia de Krisna dan singularidad y estatus especial a los iniciados. Esto no impide sus relaciones con el entorno o con los demás creyentes o no creyentes religiosos, aunque, en el nivel mental del que nos hablaba Cohen, hace que los límites comunitarios y las referencias asociativas se reconozcan y distingan perfectamente.

La creciente apertura del movimiento con el paso de los años ha favorecido que esos límites no sean infranqueables, sino que, como parece suceder en el pentecostalismo, prevalezcan como signo inequívoco, aunque no necesariamente excluyente de identidad. Por otra parte, el individualismo, que se compagina con el sentido de pertenencia a un colectivo, hace referencia en este caso, básicamente, a la experiencia religiosa y social particular, a la búsqueda de autorrealización espiritual y comprensión y bienestar existencial personal, algo «que únicamente puede lograr uno mismo, por su propia cuenta sirviendo a Dios». Además, alberga la posibilidad de crítica respecto a la propia situación y las circunstancias en que se inscribe. Por último, las coyunturas y estructuras más efervescentes y exclusivistas del grupo, ya muy diluidas en general, habrían favorecido aparentemente una solidaridad más orgánica que mecánica, con todos los problemas subjetivos e interpersonales que supone el hecho de vivir en un mundo «más artificial que real» hasta que se consigue superarlo.

4.3 La gestión ideológica y simbólica del cuerpo

Tanto los sistemas religiosos pentecostales como el de la Conciencia de Krisna coinciden en enfatizar la intensidad devocional y la experiencia íntima con la divinidad. En ambos casos predomina el emocionalismo y la expresividad ritual, y el cuerpo aparece como el vehículo efectivo-práctico-directo de comunicación religiosa; al mismo tiempo, constituye una fuente de pecado (fuera de los principios religiosos, con la correspondiente demanda imprescindible de arrepentimiento o purificación) y de autonegación extática (dentro de tales principios y del universo simbólico de referencia).

El cuerpo es el símbolo religioso por excelencia. A través de él y de las imágenes corporales se expresan las marcas de la identidad religiosa. Lacan (1984) se refirió a «sujetos hablantes mediante el cuerpo», y entendía que esas marcas identitarias eran fruto de la interiorización de la experiencia corporal y la apropiación de los significados e imágenes ideales transmitidas y legitimadas por la cultura o, en nuestro ámbito particular, por la religión como sistema cultural.

La persona convertida y creyente explicará su experiencia corporal mediante un lenguaje y unas imágenes que mediatizan su relación con el propio cuerpo. El cuerpo es un referente del pecado en el pasado y ahora lo es de permanente santidad, purificación y adoración divina. También es receptáculo privilegiado de lo sagrado —un «templo de Dios»— y constituye tanto el objeto sobre el que recae la disciplina espiritual como el agente subjetivo de la devoción y el desarrollo de la conciencia espiritual —en el sentido fenomenológico de la acción, la interacción y la construcción de la identidad—.

Como medio de acción expresiva y de comunicación con lo sagrado, el cuerpo ocupa un lugar central en las ceremonias religiosas de los movimientos carismáticos. Así, debe ser permanentemente objeto de atención ritual por parte de los creyentes. En las alabanzas y en los cantos devocionales, normalmente, interviene todo el cuerpo. En los cultos predomina la expresión, la intensidad de sentimientos y la participación sobre la reflexión, aunque esta no sea un tema menor en los programas litúrgicos o espirituales.

En la vida religiosa carismática, los sentidos materiales deben contenerse en favor de los sentidos espirituales. En este sentido, el componente sensorial-sensual-sexual vinculado a lo corpóreo-ordinario experimenta una transformación simbólica: se sublima proyectado en el sentimiento místico-amoroso respecto a lo divino. El cuerpo sigue estando presente: reorientado en otra dirección, pero permanentemente actualizado en los relatos autobiográficos y en los programas litúrgicos y rituales. Por supuesto, en el lugar antagónico, el mundo material, los significados corporales van unidos a todas las conductas negativas y pecaminosas, desde la inmoralidad y el desenfreno sexual hasta todo tipo de deseos materiales ligados a la identificación con el cuerpo físico y no con el alma o el espíritu. Precisamente, principios como «no somos

el cuerpo sino almas espirituales» y «el cuerpo es el vehículo transitorio del alma» en su camino de retorno a Dios (Krisna), subrayan la prioridad y el valor de la identidad espiritual por encima de la corporal, ligada a la materia. Mientras tanto, hasta llegar a Krisna, el devoto debe intentar «hacer un buen uso de una mala ganga» (el cuerpo), tal como sugería Swami Prabhupada, fundador del movimiento.

La más que conocida distinción teológica entre alma y cuerpo es radical. Constituye un modelo de oposición complementaria, que, precisamente, funciona en las representaciones colectivas y en la práctica religiosa ordinaria sobre la base del antagonismo simbólico y cognitivo entre ambas dimensiones. Si esto es así en el movimiento Hare Krisna, de forma simétrica, en el pentecostalismo,

la idea de pecado está montada sobre una concepción antropológica que divide al hombre en alma y cuerpo, y que reivindica el prestigio del alma para desprestigiar radicalmente el del cuerpo. Igual que el mundo y que la historia, el cuerpo es una circunstancia inevitable pero que no tiene ningún futuro promisorio, ofreciéndose más bien en el presente como un estorbo o como una permanente ocasión de pecado. Lo que se busca es la pureza de los individuos a nivel «espiritual», no corporal, y la purificación debe lograrse a pesar o en contra del cuerpo. La subvaloración de lo material se extiende en realidad a todo lo material [...]. El cuerpo, la materia, es lo menos importante si se le pone enfrente de ese otro mundo que es el mundo de lo sagrado (MARTÍNEZ, 1989, 101).

Los programas espirituales, con diferentes cultos y rituales en el templo, constituyen un eje vertebrador de los sistemas simbólicos pentecostal y de la Conciencia de Krisna. Los componentes emotivos y expresivos, de alabanza inmediata a la divinidad, y el rol carismático en la organización y conducción de las ceremonias religiosas son elementos comunes de ambos. La gestión ideológica y simbólica de lo corporal durante los rituales supone la puesta en marcha de procesos de purificación física (externa) y espiritual (interna) orientados a mantener la estética y la actitud correcta en ellos. Esto incluye aspectos como la decoración del cuerpo con signos vaisnavas, el baile y el canto efervescente (y acompañado de música) de los «santos nombres», o la adoración (*puja*) de las deidades minuciosamente personalista y codificada teológicamente, en el caso de Hare Krisna; o bien las prácticas de avivamiento y posesión del Espíritu Santo, sanación por imposición de manos o exorcismo, entre los pentecostalistas.

Así pues, uno de los encuentros más significativos de los conversos a este tipo de religiones emocionales es, posiblemente, la comunicación íntima y extática con lo divino, y en particular el hecho de poder vivir conscientemente esta sobrecogedora experiencia en un contexto que la enfatiza, socializa y conduce. Los pentecostales anhe-

lan incorporar al Espíritu Santo en sus trances religiosos y recibir sus dones o carismas espirituales (como pruebas divinas). El bautismo por el Espíritu representa para ellos toda una confirmación iniciática. Los Hare Krisna, por su parte, ponen de manifiesto un trato extremadamente personal y de gran intimidad devocional respecto a Krisna y las deidades principales de su panteón (son perfumadas, vestidas, alimentadas, acostadas...). Unos y otros llevan a cabo sus rituales de alabanza con cantos, bailes y música devocionales; todo ello en el marco de formatos rituales y ceremoniales bien definidos, aprendidos y con una lógica inscrita en los cuerpos doctrinales y normativos de sus respectivos sistemas religiosos.

Intentar traducir empíricamente la experiencia relatada por los fieles significa suponer que la identificación y reorientación de los sentidos hacia lo sobrenatural implica en ellos una transformación de la conciencia, la percepción y la cognición, una transferencia subjetiva desde el mundo de los sentidos materiales al mundo de los sentidos espirituales, un ideal de unión mística. Entre los pentecostelistas, la danza y el trance extático —incluida la posibilidad glosolálica— son vías para alcanzarla, como lo son entre los Hare Krisna la práctica del yoga de la devoción (*bhakti yoga*) de una manera regular y regulada (*sadhana bhakti*), y, en particular, el canto del *maha-mantra*.

La autonegación («yo no soy el cuerpo») coincide con el deseo extático de unión e incorporación divina, de recepción del poder sagrado a partir de la imagen del cuerpo como un «templo de Dios». Para una devoción pura, es necesario tener una mente pura —libre de deseos materiales y de la gratificación del ego— y un cuerpo puro. El cuerpo es considerado receptáculo divino en el contexto de las experiencias místicas carismáticas y en los relatos biográficos tanto de los devotos de Krisna como de los fieles pentecostales. Acontece una recodificación de la memoria corporal, donde el cuerpo es el «espacio y lugar donde se inscribe una nueva narración de vida del converso, una nueva utopía a partir de la cual éste reconstruirá su historia» (Bonilla, 2002: 14).

Sobre ese cuerpo no dejan de inscribirse nuevos signos por medio de la danza, las expresiones corporales de sumisión o alabanza, el exorcismo y el éxtasis místico. En particular, la catarsis corporal sería el punto a partir del cual se recodifica (simbólicamente) la visión del mundo de los conversos, cuyo eje y espacio imaginario es la utopía de salvación o realización espiritual.

Los escenarios de catarsis corporal parecen cristalizar también en los cantos congregacionales —especialmente en público— de los Hare Krisna, así como en las campañas de evangelización o en los avivamientos pentecostales. Tales actividades, junto con el éxtasis que suele provocar la participación y la inmersión carismática, forman parte del capital simbólico y ritual de este perfil de movimientos religiosos, y parece que satisfacen, en mayor o menor medida, ciertas demandas socioemocionales (a veces apremiantes) de muchos de sus integrantes.

4.4 Fundamentalismo, disciplina religiosa y control social

La síntesis comparativa sugiere en este punto un fuerte dualismo ideológico y simbólico, un esquema doctrinal de tendencia maniqueísta y estereotipada en los movimientos carismáticos. La solidez y seguridad dogmática se asienta en que cada verdad de las escrituras religiosas (en la versión «esencialista» del movimiento) es una verdad divinamente inspirada y, por lo tanto, incuestionable por los fieles o devotos, aunque se permitan las reflexiones o libres interpretaciones individuales dentro de ciertos márgenes de tolerancia.

Entre los pentecostalistas, como se ha dicho antes, es frecuente la interpretación literal de la Biblia, la negación de los deseos materiales y personales más egoístas —como sucede en la Conciencia de Krisna— y el rechazo de las estructuras jerárquicas de las religiones tradicionales. La Iglesia católica suele ser blanco privilegiado de las críticas, básicamente por haber abandonado la esencia cristiana primitiva y, sobre todo, por «no predicar con el ejemplo». La comunidad Hare Krisna, por su parte, suele enfatizar la falta de espiritualidad honesta, junto con un fuerte acento en las escrituras védicas, tal como fueron traducidas e interpretadas por su maestro fundador.

La orientación fundamentalista —por lo general aligerada con los procesos de rutinización, adaptativos y acomodaticios de los movimientos— tiene sus bases en una visión dualista del mundo, que determina el tipo de relaciones que los creyentes establecen con el resto de la sociedad. En el pentecostalismo todas esas relaciones suelen quedar subsumidas en una doctrina de opuestos: mundo-iglesia; pecado-santidad; paganismo-cristianismo; incrédulos-creyentes; Satanás-Jesucristo; enfermedad-santidad, almas-cuerpos, entre otras dicotomías estereotipadas (MARTÍNEZ, 1989). En el caso de la Conciencia de Krisna, se distinguen claramente los símbolos y significados asociados al mundo espiritual (particularizado en la rendición y devoción absoluta al supremo) de los asociados a un mundo material con un sentido bastante global, dentro de un esquema de oposiciones binarias claramente definido (cf. VALLVERDÚ, 2001: 124 y ss.).

Un autor también ya citado, Gilberto Giménez, aportaba el concepto de «identidad de contraste» para referirse al caso concreto de La Luz del Mundo, y, en particular, a cómo esta identidad se construye a partir de una ideología institucional destinada a negar la veracidad de lo católico y sustituirlo con elementos que sean antagónicos (DE LA TORRE, 1997). Genéricamente, vemos, pues, que los significados que sustentan la propia identidad religiosa carismática tienden a organizarse —de forma más o menos clara y estereotipada, según las necesidades de autoafirmación— a partir de dicotomías de descrédito a los exteriores. Parece asimismo que la «identidad de contraste» se rebaja, lógicamente, en caso de evolución social y política acomodaticia de los movimientos.

Para los creyentes carismáticos, la experiencia y el sentimiento son esenciales. Sin embargo, encuentran los cimientos de la fe y de la estructura en la doctrina, en la dimensión racional-intelectual. La transformación de la identidad que llega con la conversión y la reconstrucción omnicomprendiva aparejada a ella exige, entre los pentecostales y los devotos de Hare Krishna, agarrarse fuerte a la ideología que sustenta ese cambio de conciencia, erigirla en verdad máxima que privilegiadamente se comparte, y defenderla por encima de todo. Desde el punto de vista existencial, es el capital simbólico contenido en la utopía, milenarista (llegará un tiempo de dicha) o eternalista (no regresar a este mundo de sufrimiento). Es conveniente leer esta actitud como algo propio de la ortodoxia religiosa, simplemente también ubicada en algunos sistemas minoritarios.

Los pentecostales comparten —en mayor o menor grado— la pretensión de ser una comunidad de los justos, de personas purificadas o en vías de purificación. De forma similar a las comunidades o los templos Hare Krishna, este ideal de santidad suele traducirse en esfuerzos constantes de renuncia, en una ascesis de abandono de los placeres (mundanos) considerados ilícitos. En ambos casos se comprende que la purificación (arrepentimiento y liberación del pecado), aunque provenga de Dios, es producto de un intenso trabajo espiritual. En el camino de lucha contra el pecado y por alcanzar la pureza hay que demostrar una disposición y determinación verdaderas para que la integración en el grupo no se vea truncada, y el ajuste sostenido a la norma y a las prescripciones doctrinales es un examen permanente que el creyente debe superar.

La supervisión de la conducta del fiel o devoto no es solo metafísica —es decir, responsabilidad del Supremo—, sino, más cercanamente, comunitaria e institucional, esto es, ejercida por los propios correligionarios y los líderes reconocidos. En este sentido, las medidas de control social internas suelen ser muchas veces sutiles, pero a la vez rigurosas. La misma estrechez de las relaciones y la intensidad del proceso de adoctrinamiento y resocialización hacen que cualquier desviación de la norma sea lo suficientemente llamativa como para evitar que se repita sancionándola —una sanción personal, pero siempre justificada, con vistas a preservar el bien común—.

El creyente pentecostal, como el devoto Hare Krishna, está en permanente vigilia respecto a lo que es bueno y lo que es malo, a lo que está bien y a lo que está mal. Dicha conciencia supone una carga emotiva que moviliza la voluntad individual en una determinada dirección y no en otra. La conducta que se ajusta a la norma y la disciplina religiosas será la adecuada y la inculcada tanto a los nuevos miembros como a las futuras generaciones, mientras que cometer acciones desviadas significa ingresar en lo profano, es decir, en la sociedad asociada al cuerpo, como consecuencia —en la voz más radical— de «hacer las cosas que son del diablo» (pentecostales), o bien de «estar en conciencia falsa o ego falso, bajo la influencia de *maya* (ilusión)», como dirían los Hare Krishna.

Finalmente, en la ideología carismática, el sujeto se pone en manos de la voluntad y las donaciones divinas. «El Señor provee, bendice y prospera», según los pentecostales; «Krisna hace los arreglos; todo forma parte de Su plan», dicen los Hare Krisna. A partir de aquí se establece un sistema de recompensas y castigos de acuerdo con la conducta humana. En el *samsara* o «rueda del destino» reconocida por los Hare Krisna, la ley del karma decide el futuro de las personas según sus actos en vida y, como entre los pentecostales, en cualquier caso, dicho destino estará condicionado por la actitud de servicio y adoración o no a la divinidad y por el cumplimiento o no de las normas religiosas.

Retomando la dimensión corporal involucrada en estos procesos, nos encontramos, pues, con cuerpos activos en el mundo, constructores de la identidad de los sujetos. Sobre estos cuerpos, al mismo tiempo, incide la normativa institucional, esto es, recaen los principios disciplinarios del sistema religioso de referencia. Los sujetos, a través del cuerpo, buscan la trascendencia y la autorrealización, mientras, a su vez, el esquema organizativo de los movimientos religiosos marca unas pautas o directrices básicas de comportamiento a las que deben ajustarse los creyentes.

Estos movimientos mantienen sistemas simbólicos organizados en torno a unos principios doctrinales y normativos sólidos y a la indiscutible subordinación jerárquica. La disciplina religiosa es fundamental en el pentecostalismo y también en el caso del movimiento Hare Krisna. La participación sistemática en una liturgia bien estructurada, con rituales de carga extática, y el cumplimiento de los votos religiosos tomados por iniciación aseguran el compromiso del creyente, su reconocimiento como integrante formal por parte de la comunidad y el control de la actividad corporal y los sentidos. Una vez se implanta el control y la disciplina institucional sobre los cuerpos (que la aceptan activa y voluntariamente), esa disciplina y ese control deben ser la preocupación diaria de los miembros; una responsabilidad para con ellos mismos y respecto de los demás «hermanos» o «devotos» de la comunidad.

La autovigilancia permanente del cuerpo y los sentidos se reinterpreta a la vez como un sacrificio que no todo el mundo está dispuesto a aceptar o capacitado para asumir, de la misma manera que no siempre se está capacitado o se tiene el privilegio de recibir los dones espirituales o de convertirse en devoto del Señor. Someterse voluntariamente a la disciplina religiosa es indicativo de actividad y motivación personal para «estar en el mundo» de una determinada manera, o con una determinada finalidad, que al mismo tiempo implica distanciarse de sus aspectos más materialistas y contrarios a la espiritualidad.

4.5 El liderazgo carismático como eje vertebrador y articulador

A la cabeza o en la cúpula de los movimientos que nos ocupan, suelen estar personas con el carisma suficiente para convocar y aglutinar a un número considerable de seguidores y, a menudo, abnegados discípulos. Entre los diferentes rasgos comunes a estos sistemas religiosos figuran la participación, la exaltación y la inmersión carismáticas como base de su organización comunitaria y sostenimiento institucional. El carisma constituye en ellos la columna vertebral y un referente constante. Así, son fundamentales tanto la jerarquía «vertical» del líder o de los líderes carismáticos como la autoridad «horizontal» de otros líderes más cercanos al fiel o devoto en el ámbito local-comunitario.

La horizontalidad (tipo *communitas*) predominante en las iglesias locales pentecostales se combina con un reconocimiento efectivo de la verticalidad y la autoridad. El pastor suele ser «un hermano más», alguien con quien se establece una abierta relación de confianza y sinceridad. Al mismo tiempo, sin embargo, es el guía y responsable de la comunidad de fieles; es el espejo en que todos deben mirarse, el faro con el cual orientarse y el representante de la congregación cuyas instrucciones y demandas hay que cumplir.

De hecho, buena parte del éxito de las diferentes iglesias tiene mucho que ver con las cualidades carismáticas de sus pastores, de su capacidad de oratoria y atracción emocional de los fieles; unos fieles que, a veces, circulan tentativamente (sin salir de la órbita evangélica) buscando la figura carismática y el mensaje que más les satisface hasta concretar un compromiso estable, o bien rompen con la comunidad de pertenencia cuando pierden el convencimiento respecto de la autoridad religiosa o la honestidad personal del líder que la dirige.

Al margen de conducir los cultos semanales, los pastores pentecostales suelen interesarse por las ausencias y novedades en dichos cultos, organizar los servicios de los fieles, supervisar sus reuniones (masculinas o femeninas), etc. De forma similar al presidente de templo en el movimiento Hare Krisna, mantienen un estrecho contacto, constante y a la vez riguroso, con la comunidad. Como modelos más próximos del fiel o devoto, estos líderes de templo deben procurar la articulación y consolidación del grupo, evitar pérdidas en su rebaño y aumentarlo en la medida de lo posible. Para ello, toman las medidas oportunas sobre la vigilancia interna y la determinación de estrategias organizativas diversas (formas de reclutamiento, prédica, relaciones interconfesionales, etc.).

En general, los líderes de diferente rango y función (pastores o predicadores, gurus o maestros espirituales) se distribuyen la supervisión administrativa y espiritual dentro de los estamentos del cuerpo religioso y ministerial. Mientras tanto, en el nivel jerárquico más elevado, los fundadores o considerados profetas o enviados divinos

(estén o no presentes) son fundamentales al mismo tiempo en la construcción de los discursos de identidad de los movimientos, figuras centrales para su consolidación, legitimación y reproducción.

Posiblemente, uno de los modelos (vivos) paradigmáticos en este sentido, y líder carismático por excelencia, es el máximo dirigente de la iglesia La Luz del Mundo, Samuel Joaquín (el «Varón de Dios»), aunque fue su padre Aarón (EUSEBIO JOAQUÍN GONZÁLEZ, 1891-1964) el iniciador y líder máximo de esta iglesia. De la Torre (1997: 147) asegura que fue un hombre carismático porque materializó los anhelos colectivos, al ofrecer con su mensaje «no sólo la salvación eterna, sino también elementos de identificación con una clase social marginada y medios prácticos de reivindicación y superación». Sus seguidores le reconocían —añade— como alguien excepcional, un embajador de Dios en la Tierra. Esa cualidad, no obstante, también la sigue teniendo Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977) para los Hare Krisna. Este maestro espiritual hindú, que inició entre los hippies de la contracultura a sus primeros discípulos, no ha dejado de ser la base carismática esencial y principal del movimiento desde su fundación.

Algunos autores han subrayado el valor carismático de Swami Prabhupada. Shinn (1997), por ejemplo, además de destacar su valioso legado espiritual dentro de la tradición vaishnava, se refiere a la dificultad que tuvieron sus discípulos para seguir sus enseñanzas y su ejemplo. Así quedó demostrado en los inicios del movimiento y también tras su desaparición, que obligó a una profunda reestructuración de ISKCON y supuso numerosos problemas organizativos y cismas internos. Salengut (1997), por su parte, profundiza en la personalidad de Bhaktivedanta Swami y en sus cualidades como líder carismático, que en última instancia hicieron posible la consolidación del movimiento en América y su desarrollo internacional.

Además, apunta una cuestión teórica importante en torno al carisma que tiene que ver con la misma aparición de nuevos movimientos religiosos. Para él, la emergencia de un grupo religioso es la consecuencia de una convergencia única de personalidad carismática, marco social y necesidades culturales. Para conocer los factores situacionales en la emergencia del carisma no basta, según Salengut, con explicar por qué y cómo un líder carismático es aceptado y seguido como el guía hacia la salvación. Lo básico, por el contrario, es subrayar que son el líder y el mensaje que este trae, conjuntamente, lo que hace posible la efervescencia carismática. Se trata, en última instancia, de un mensaje que puede solventar la angustia, el sufrimiento y la confusión de quienes lo aceptan, confiados en las especiales cualidades, visión y poderes de su portador.

Bhaktivedanta Swami era, según Salengut, un profeta carismático cuyo mensaje fue aceptado y reconocido por sus seguidores. Esa aceptación como profeta y maestro le confirió un carácter de autoridad sagrada. Para sus primeros discípulos, las intenciones de este guru procedían directamente de lo divino y se identificaban con la verdad

suprema y última. A partir de aquí, como sucede con otros movimientos carismáticos, ISKCON se constituye a sí mismo en tensión con el «mundo», y el carisma funciona tanto para mantener el compromiso en el grupo carismático como para desalentar la lealtad a las cosas mundanas y materiales.

Se vuelve relevante, por último, el estudio de lo que sucede una vez que el líder carismático único muere o abandona el movimiento. Ninguna reorganización de un cuerpo de gobierno es una tarea fácil y exenta de conflictos, aunque suele haber mecanismos de reconstitución jerárquica previstos por el propio líder. En cualquier caso, la supervivencia del movimiento después del líder carismático que ya no está suele ser una cuestión tan traumática como crítica en este perfil de sistemas religiosos, sobre todo porque persiste la exigencia de mantener ciertos estándares organizativos, doctrinales y normativos sin los cuales la estructura y la identidad del grupo corren peligro de desmoronarse. Por supuesto, su grado de consolidación, implantación y reconocimiento institucional tiene mucho que ver con la continuidad y los procesos de adaptación que, ulteriormente, puedan poner de manifiesto.

Llegados a este punto, que es un punto final, el ejercicio comparativo desarrollado se presenta como una primera estructura de apoyo sobre la que espero edificar en el futuro un edificio más sólido. En esta estructura se pueden concretar, de forma resumida, ciertos rasgos básicos de los movimientos considerados: la delimitación y construcción simbólica de la comunidad de identificación y pertenencia, con un sentido comunal acentuado y mecanismos consistentes y persistentes de motivación, compromiso y control social; la común orientación revivalista y efervescente, en mayor o menor grado sostenida y relativa al eventual tránsito del movimiento hacia la formalización, la burocratización y la institucionalización; el marcado dualismo teológico-doctrinal, la tendencia al fundamentalismo ideológico y la construcción de una utopía salvacionista o de transformación de las coordenadas sociales, culturales y existenciales vigentes; la importancia de la estructura organizativa y de liderazgo, muy fundamentada en el carisma como factor primordial para la construcción de la identidad del movimiento y de participación, inmersión y exaltación colectiva; el conversionismo y la transformación de la identidad de los fieles o devotos, que interiorizan y racionalizan progresivamente un sentido de reforma personal y existencial, muchas veces lograda a partir de la eficacia (simbólica y práctica) del movimiento en términos terapéuticos o taumatúrgicos; la disciplina religiosa y la demanda de aceptación esencial de los principios normativos, por lo general de acento jerárquico, rigorista, tradicionalista y puritano; y por último, la emoción y la intensidad mística en los cultos, que incluyen la comunicación íntima y directa con lo sagrado y, de forma especialmente significativa, el valor del cuerpo como símbolo religioso y vehículo de la experiencia espiritual por excelencia.

El libro termina con estos elementos básicos de referencia, aunque, por supuesto, el trabajo de investigación los sigue nutriendo y no concluye con ellos. Las cons-

tantes innovaciones y transformaciones del universo religioso y, en particular, de sus formas más emocionales nos invitan a una reflexión permanente sobre las sociodinámicas y psicodinámicas de los procesos organizativos, rituales y de construcción de la identidad. Desde el punto de vista antropológico, no podemos renunciar a tal reflexión si queremos seguir avanzando en la comprensión de los sistemas religiosos como espacios privilegiados de expresión colectiva y simbólica e inextricablemente vinculados a la conducta humana y los cambios sociales.

Perderme,
perderme, perderme.
Perderme en tu templo,
sacro cuerpo,
para hallarme en él
al fin.

LUIS EDUARDO AUTE. «AL FIN», *TEMPLO*, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, S. E. (1981) «The language of religious innovation: Spirit possession and exorcism in a Malaysian catholic pentecostal movement». *Journal of Anthropological Research*, 37 (1): 90-100.
- AGUIRRE, G. (1992) *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALTERIDADES (1999) *Antropología de los movimientos religiosos*, 18. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- AMATULI, F. (1992) *Las sectas: problema y solución*. México: Apóstoles de la Palabra.
- ANDELSON, J. G. (1980) «Routinization of behavior in a charismatic leader». *American Ethnologist*, 7 (4): 716-733.
- ANDERSEN, S. (1985) «Identifying coercion and deception in social systems», en KILBOURNE, B. K. (ed.) *Scientific Research of New Religions: Divergent Perspectives*. San Francisco, AASS: Proceedings of the Annual Meeting of the Pacific Division of the American Association for the Advancement of Science, pp. 12-23.
- BARABAS, A. M. (1984) *Movimientos sociorreligiosos de los grupos étnicos de México. Una aproximación a la construcción de la utopía india*. Tesis doctoral. México: UNAM.
- BARABAS, A. M. (1989) *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo.
- BARABAS, A. M.; BARTOLOMÉ, M. A. (1990) *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: CNCA.

- BARKER, E. (ed.) (1982) *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*. Nueva York: Edwin Mellen.
- BARKER, E. (1984) *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- BARRAL, A. (1992) *Rebeliones indígenas en la América española*. Madrid: Mapfre.
- BARTOLOMÉ, M. A. (1992) *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: INI / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BARTOLOMÉ, M. A. (1997) *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI / Siglo XXI.
- BASALDÚA, M. (1997) «Adventismo en una zona rural de Querétaro». *Sociología*, 11: 61-72.
- BASTIAN, J.-P. (1983) *Protestantismo y sociedad en México*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, J.-P. (1989) *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.-P. (1990) *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Ed. Cursa.
- BASTIAN, J.-P. (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.-P. (1997a) *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.-P. (1997b) «Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México». *Eslabones*, 14: 16-27.
- BASTIDE, R. (1972) *El sueño, el trance y la locura*. Amorrortu: Buenos Aires.
- BATAILLE, G. (1973) *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- BATESON, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballantine.
- BEAUGE, F. (1987) «Hacia una religiosidad sin Dios». *Le Monde Diplomatique* (septiembre-octubre), pp. 18-19.
- BECKFORD, J. (1978) «Accounting for conversion». *British Journal of Sociology*, 29 (2): 248-262.

- BECKFORD, J. (1985) *Cult controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. Londres: Tavistock.
- BELO, J. (1960) *Trance in Bali*. Nueva York: Columbia University Press.
- BELLAH, R. (1977) «Religión: Sociología de la religión», en SILLS, D. (dir.) *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Madrid: Aguilar, pp. 227-223.
- BELLAH, R. (1979) «New Religious Conciousness and the Crisis in Modernity», en Rabinow, P.; Sullivan, W. M. (eds.) *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley, Los Ángeles: University Of California Press, pp. 341-363.
- BERGER, A. (1986) «Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture», en GLASSMAN, R.; SWATOS, W., *Charisma, History and Social Structure*. Nueva York, Westport, Connecticut, Londres: Greenwood Press, pp. 83-99.
- BERGER, P. (1986) *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- BERGER, P. (1999) *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- BERGER, P.; LUCKMANN, TH. (1988) *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.
- BERRYMAN, PH. (1987) *Teología de la liberación*. México: Siglo XXI.
- BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA (1984) *El Srimad Bhagavatam. Segundo canto: la manifestación cósmica*. Los Ángeles, Bombay, México...: Fondo Editorial Bhaktivedanta.
- BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA (1985) *El néctar de la devoción*. Los Ángeles, Bombay, México...: Fondo Editorial Bhaktivedanta.
- BIGLIERI, P. (1997) «Ciudadanos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en La Luz del Mundo». *Religiones y sociedad. Los evangelismos en México*, 3: 99-119.
- BLACKING, J. (1977) (ed.) *The Anthropology of the Body*. Nueva York: Academic Press.
- BLANCARTE, R. (1991) *El poder, salinismo e Iglesia católica. ¿Una nueva convivencia?* México: Grijalbo.
- BLOOM, H. (1992) *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BODDY, J. (1994) «Spirit possession revisited: Beyond Instrumentality». *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.

- BONFIL, G. (1987) *México profundo. Una civilización negada*. México: SEP / CIESAS / Foro 2000.
- BONILLA, M. (2002) *Reescritura del cuerpo y la memoria en el pentecostalismo*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- BOUDEWIJNSE, B.; DROOGERS, A.; KAMSTEEG, F. (1991) *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.
- BOURDIEU, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1996) «La disolución de lo religioso», en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 102-107.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOURGUIGNON, E. (1976) «Possession. Belief and possession trance in Western History, then and now», en BOURGUIGNON, E., *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp Publishers, pp. 50-62.
- BOURGUIGNON, E. (1979) «La danza en trance», en Huxley, A.; Bucke, A.; Maslow, A. H. et al. *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, pp. 241-255.
- BRADLEY, R. T. (1987) *Charisma and Social Structure. A Study of Love and Power, Wholeness and Transformation*. Nueva York: Paragon House.
- BROMLEY, D.; HAMMOND, P. (eds.) *The Future of New Religious Movements*. Macon, Georgia: Mercer University.
- BROOKS, CH. (1995) «Understanding ISKCON». *ISKCON Communications Journal*, 3 (2): 77-81.
- BUBER, M. (1987) *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BURKE, K. L.; BRINKERHOFF, M. B. (1981) «Capturing Charisma: Notes on an Elusive Concept». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (3): 274-284.
- CALLEY, M. (1962) «Pentecostal sects among west indian migrants». *RACE. The journal of the Institute of Race relations*, 2: 55-64.
- CALLOIS, R. (1984) *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CANTÓN, M. (1994) «Protestantismo y violencia en tierras mayas. Los casos de Guatemala y Chiapas (México)». *Antropología*, 8: 31-58.
- CANTÓN, M. (1995a) «Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización». Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, pp. 145-159.

- CANTÓN, M. (1995b) «Mujeres protestantes. Algunos paradigmas en torno a la sumisión y la resistencia». Jornadas: *Mujer latinoamericana: entre el desarrollo y la supervivencia*, 6-10 de marzo. Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida. Universidad Internacional de Andalucía, pp. 1-14.
- CANTÓN, M. (1996a) *Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento 'Aleluya'. Aproximación socio-antropológica al subcampo religioso protestante en la Granada urbana* (Memoria final de investigación). Sevilla: CIE «Angel Ganivet» / Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla, pp. 1-90.
- CANTÓN, M. (1996b) «Curar y creer en Guatemala. A la conversión religiosa (pentecostal) por la sanación física», en GONZÁLEZ, J. A.; RODRÍGUEZ, S. (eds.) *Creer y curar: La medicina popular*. Granada: Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada, pp. 457-481.
- CANTÓN, M. (1997a) «Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso». *Mesoamérica*, 33: 147-169.
- CANTÓN, M. (1997b) «Los trabajos históricos y socio-antropológicos sobre el protestantismo en Latinoamérica». *Mesoamérica*, 33: 171-194.
- CANTÓN, M. (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Vermont, Estados Unidos: Plumsok Mesoamerican Studies, South Woodstock.
- CANTÓN, M. (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- CANTÓN, M. et alii. (2004) *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: De Signatura Demos.
- CANTÓN, M.; PRAT, J.; VALLVERDÚ, J. (coords.) (1999) *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y 'sectas'*. Santiago de Compostela: VIII Congreso de Antropología. FAAEE / AGA.
- CARDÍN, A. (1982) *Movimientos religiosos modernos*. Barcelona: Temas Clave, Salvat 93.
- CARDÍN, A. (1989) «Las tinieblas modernas. Fundamentalismo, milenarismo y sectarismo». Madrid: *El País*. *Temas de nuestra época*, 20 de julio, pp. 1-2.
- CARDÍN, A. (1997) *Contra el catolicismo*. Barcelona: Muchnik.
- CARLYLE, L. (1956) «A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions». *American Anthropologist*, 58 (1): 75-93.

- CAROZZI, M. (1999) «La autonomía como religión: La Nueva Era», *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, 9 (18): 19-38.
- CAROZZI, M.; FRIGERIO, A.; TARDUCCI, M. (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (2 vols.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- CARTAXO, F. (1988) «El pentecostalismo a partir del pobre». *Cristianismo y Sociedad*, 95: 51-99.
- CARTER, L. (1990) *Charisma and Control in Rajneeshpuram: The Role of Shared Values in The Creation of Community*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- CASANOVA, J. (1994) «El revival político de lo religioso», en DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F. (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, pp. 227-265.
- CASILLAS, R. (1997) «La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes», en GIMÉNEZ, G. (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM, pp. 67-101.
- CASTELLS, M. (2001) «Paraísos comunales: Identidad y sentido en la sociedad red», en *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza, pp. 27-90.
- CHERY, H. CH. (1970) *La ofensiva de las sectas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CLEARY, E. L.; STEWARD, H. W. (eds.) (1997) *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Westview Press.
- COHEN, A. P. (2003): *The Symbolic Construction of community*. Londres, Nueva York: Routledge.
- COHN, N. (1981) *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.
- COMAROFF, J. (1985) *Body of Power spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago / Londres: University of Chicago Press.
- CONTRERAS, J. (comp.) (1992) *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Talasa.
- CORTEN, A.; MARSHALL-FRATANI, R. (eds.) (1990) *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Oxford: Blackwell.
- CORTEN, A. (2001) «Eclósión de pentecostalistas africanos y latinoamericanos». *Le Monde Diplomatique*, 74, diciembre, pp. 26-27.
- COSER, L. (1977) *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.

- COULIANO, I. P. (1994) *Experiencias del éxtasis*. Barcelona: Paidós.
- COVO, J. (1995) *América Latina*. Madrid: Acento.
- COX, H. (1984) *Religion in the secular city. Toward a Postmodern Theology*. Nueva York: Simon & Schuster.
- COX, H. (1995) *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading: Addison-Wesley.
- CRAPANZANO, V.; GARRISON, V. (eds.) (1977) *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- CRUZ, J. L. (1989) «Tziscaco», en VV. AA., *Religión y sociedad en el sudeste de México*, 162. México: SEP / CIESAS, pp. 37-122.
- CSORDAS, TH. (1994a) «Introduction: the body as representation and being-in-the world», en CSORDAS, Th. F. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, pp. 1-24.
- CSORDAS, TH. (1994b) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- DAY, P. J. (1980) «Charismatic Leadership in the Small Organization». *Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology*, 39 (1): 50-58.
- DE BRICKER, V. R. (1979) «Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas». *América Indígena*, 39 (1): 17-45.
- DE HEUSCH, L. (1973) «Posesión y chamanismo», en *Estructura y praxis. Ensayos de Antropología teórica*. México: Siglo XXI, pp. 254-278.
- DE LA PEÑA, F. (1998) «El movimiento de la mexicanidad. Profecías de restauración cultura y fin de milenio». *Convergencia Socialista*, 4, pp. 50-59.
- DE LA TORRE, R. (1995) *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. México: ITESO / CIESAS / Universidad de Guadalajara.
- DE LA TORRE, R. (1997) «Pinceladas de una ilustración etnográfica: La Luz del Mundo en Guadalajara», en *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM, pp. 145-174.
- DE LANDA, D. (1992) *Relación de las cosas de Yucatán*. Madrid: Biblioteca Americana, Historia 16.
- DE MARTINO, E. (1999) *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra.

- DE VOS, J. (1990) *No queremos ser cristianos*. México: INI / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DE VOS, J. (1997a) *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: CIESAS / INI.
- DE VOS, J. (1997b) «El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación». *Eslabones*, 14: 88-101.
- DE WAAL, A. (1974) *Introducción a la Antropología religiosa*. Estella: Verbo Divino.
- DELGADO, M. (1997) «Pensar en contra», en CARDÍN, A. *Contra el catolicismo*. Barcelona: Muchnik, pp. 13-32.
- DENZIN, N. (1984) *On Understanding Emotion*. San Francisco: Josey Bass.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1995) «La rebelión de los indios zapatistas y la autonomía» en VV. AA., *Chiapas insurgente. Cinco ensayos sobre la realidad mexicana*. Nafarroa: Txalaparta, pp. 81-105.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1998) «Acteal y la autonomía». *Convergencia Socialista*, 4: 2-7.
- DÍEZ DE LA SERNA, M. C. (1985) *El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*. México: Cuadernos Universitarios, 22. UAM-Iztapalapa.
- DOUGLAS, M. (1978) *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- DOUGLAS, M. (1991) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- DUCH, LL. (1990) *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DUCH, LL. (1992) *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DUCH, LL. (2001) *Antropología de la religión*. Barcelona. Herder.
- DUDLEY, CH. J.; HILLERY, G. A. JR. (1979) «Freedom and Monastery Life». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (1): 18-28.
- DURKHEIM, E. (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- DUSSEL, E. (1995) *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos.

- ELIADE, M. (1960) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELÍAS, N. (1989) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELWOOD, JR. R. S. (1973) *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Nueva Jersey: Prentice-Hall, Engelwood Cliffs.
- ESLABONES (1997) *Diversidad religiosa*, 14. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- ESTRUCH, J. (1994) «El mito de la secularización», en DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F. (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, pp. 266-280.
- ESTRUCH, J. (2000) (ed.) «El món de les sectes». *Noves formes de religiositat*. Barcelona: Cruïlla.
- FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B. S. (1991) (eds.) *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage.
- FERNANDEZ, J. W. (1965) «Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult». *American Anthropologist*, vol. 67, núm. 4, pp. 902-929.
- FERNANDEZ, J. W. (1973) «Analysis of Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms». *Science*, vol. 182, núm. 4, pp. 1366-1367.
- FERNANDEZ, J. W. (1982) *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- FERRÁNDIZ, F. (1995) «Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea». *Antropología*, 10: 133-166.
- FERRÁNDIZ, F. (1996a) «Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana», en CARAVANTES, C. M., *Antropología social de América Latina*. Zaragoza: VI Congreso de Antropología, FAAEE, pp. 125-137.
- FERRÁNDIZ, F. (1996b) *The Body in its Senses: The Spirit Possession Cult of María Lionza in Contemporary Venezuela*. Tesis doctoral. Berkeley: University of California at Berkeley.
- FERRÁNDIZ, F. (1999) «El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos». *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, 9 (18): 39-55.
- FERRÁNDIZ, F. (2004) *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- FERRARO, J. (1992) *Teología de la liberación: ¿revolucionaria o reformista?* México: Ediciones Quinto Sol / UAM-Iztapalapa.
- FERRAROTI, F. (1994) «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado», en DÍAZ-SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F. (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, pp. 281-311.
- FORTUNY, P. (1994) «El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán». *Nueva Antropología*, 45: 49-63.
- FOUCAULT, M. (1981) *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1991) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FRACTAL (1998) *Chiapas. Interpretaciones de la guerra*, 8. México: Fundación Fractal.
- FREUND, P. (1990) «The expressive body: a common ground for the sociology of emotions and health and illness». *Sociology of Health and Illness*, 12 (4): 452-477.
- FRIGERIO, A. (1995) «Política y drama en el trance de posesión en Argentina». *Horizontes Antropológicos*, 3: 39-56.
- FRIGERIO, A. (1999) «Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur», *Alteridades*, 9 (18): 5-18.
- FROMM, E. (1993) *El miedo a la libertad*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- FUKUYAMA, F. (2000) *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*. Barcelona: Ediciones B.
- GALANTER, M. (1989) *Cults, Faith, Healing and Coercion*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press.
- GALIANO, G. (1994) «Pentecostalismo, pobreza urbana y relaciones sociales». *RUNA. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. XXI: 157-175.
- GARCÍA, J. A. (1997) «Entre la apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas». *Eslabones*, 14: 102-119.
- GARCÍA DE LEÓN, A. (1985) *Resistencia y utopía* (2 vols.). México: Era.
- GARCÍA DE LEÓN, A. (1998) «Los bordes críticos del sistema». *Fractal*, 8: 47-64.
- GARCÍA RUIZ, J. F. (1986) «Guatemala y las sectas fundamentalistas». *Anthropos*, 1: 25-43.
- GARMA, C. (1983) *Poder, conflicto y reelaboración simbólica. Protestantismo en una comunidad Totonaca*. Tesis de licenciatura. México: ENAH.

- GARMA, C. (1984) «Liderazgo protestante en una lucha campesina en México». *América Indígena*, 1 (44): 127-141.
- GARMA, C. (1985) «Conversión y los poderes de la curación entre los protestantes totonacas». *Iztapalapa*, 12-13. México: UAM, pp. 39-53.
- GARMA, C. (1987) *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. México: INI.
- GARMA, C. (1988a) «Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México». *Iztapalapa*, 15. México: UAM, pp. 53-66.
- GARMA, C. (1988b) «Liderazgo, mensaje religioso y contexto social». *Cristianismo y Sociedad*, 35: 89-99.
- GARMA, C. (1992) «Protestantismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas». *Alteridades. Ideología, simbolismo y vida urbana*, 3: 31-38.
- GARMA, C. (1993) «Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal», en BARBRO, J. (comp.) *III Coloquio de Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 233-242.
- GARMA, C. (1995a) «Las modificaciones constitucionales y su impacto sobre las iglesias protestantes». *III Congreso Internacional de historia regional comparada*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 601-619.
- GARMA, C. (1995b) «Presbiterianos en Yajalón, Chiapas». *Alteridades. Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*, 9: 95-97.
- GARMA, C. (1998a) «Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México». *Iztapalapa*, 15: 53-66.
- GARMA, C. (1998b) «The Socialization of the Gifts of Tongues and Healing in Mexican Pentecostalism». *Journal of Contemporary Religion*, 13 (3): 353-361.
- GARMA, C. (1998c) «Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales», en *Religiones y sociedad. Los evangelismos en México*, 3: 31-48.
- GARMA, C. (1998d) «Percepciones de católicos y evangélicos», en MASFERRER, E. (comp.) *Sectas e iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México, D. F.: ALER / Plaza y Valdés.
- GARMA, C. (2004) «Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en la Tapalapa y la ciudad de México». México, UAM.
- GARRAND-BURNETT, V.; STOLL, D. (eds.) (1993) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadelfia: Temple University Press.

- GARVÍA, R. (1998) *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza.
- GEERTZ, C. (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, G. (ed.) (1996) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- GINER, S. (1996) «Religión, carisma, razón». *Antropología*, 11: 83-98.
- GLASSMAN, R. M.; SWATOS, W. H. (1986) (eds.) *Charisma, History and Social Structure*. Nueva York: Greenwood Press.
- GOFFMAN, E. (1988) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. (1989) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. (1994) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. (1972) *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GOFFMAN, E. (1988a) *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality Religion in a Pluralistic World*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- GOFFMAN, E. (1988b) *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- GOFFMAN, E. (1996) «Las múltiples caras de las posesiones», *Alteridades*, 12: 101-116.
- GOODMAN, F. (1988a) *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality Religion in a Pluralistic World*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- GOODMAN, F. (1988b) *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- GOODMAN, F. (1996) «Las múltiples caras de las posesiones», *Alteridades*, 12:101-116.
- GREENFIELD, R. (1979) *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- GRIERA, M.^a DEL M. (2004) *De minories ètniques i altres invents. Les esglésies evangèliques pentecostals «africanes» a Catalunya*. Tesis de licenciatura. Barcelona: Departamento de Sociología. Universidad Autónoma de Barcelona.
- GUTIÉRREZ, C. (1996a) «Nuevos movimientos religiosos: el New Age en Guadalajara». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 65/66. México: El Colegio de Michoacán, pp. 89-114.

- GUTIÉRREZ, C. (1996b) *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.
- HARRÉ, R. (1991) *Physical Being: A theory of Corporeal Psychology*. Oxford: Blackwell.
- HARRÉ, R.; GERROD PARROT, W. (2000) *The emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*. Londres: Sage Publications.
- HARRELL, JR. D. E. (1975) *Things are possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*. Bloomington: Indiana University Press.
- HELLBOM, A. (1976) «El espíritu Santo de Netzahualcoyotl. Reflejos de sincretismo en el valle de México». *Religión y Sociedad*, 17: 1-18.
- HERNÁNDEZ, L. (1998) «La esperanza de lo incierto». *Fractal*, 8: 65-76.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (1989) «Del Tzolkin a la Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kanjobal de Chiapas de Chiapas», en VV. AA., *Religión y sociedad en el sudeste de México*, 162. México: SEP / CIESAS, pp. 125-224.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (1994) «Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones», en MOC-TEZUMA, D. (coord.) *Chiapas. Los problemas de fondo*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, pp. 45-52.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (1998) «De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur», en VIQUEIRA, J. P.; HUMBERTO RUZ, M. (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara, pp. 407-423.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1986) *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Ed. du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1993) *La religion pour memoire*. París: Ed. du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, D.; CHAMPION, F. (ed.) (1990) *De l'emotion en religion*. París: Centurion.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2001) *La religion en miettes ou la question des sectes*. París: Calmann-Lévy.
- HOLLENWEGER, W. (1972) *The pentecostals*. Londres: SCM Press.
- HOLLENWEGER, W. (1976) *El pentecostalismo. Hechos y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora.

- HUTCH, R. A. (1980) «The Personal Ritual of Glossolalia». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (3): 255-266.
- HUXLEY, A.; WASLOW, A. H. et alii. (1980) *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Barcelona: Kairós.
- JAMES, W. (1986) *Las variedades de la experiencia religiosa. Estado de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.
- JAMES, V.; GABE, J. (1996) *Health and Sociology of Emotions*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers / Editorial Board.
- JAQUITH, J. R. (1967) «Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors: Glossolalia», *Anthropological Linguistics*, 9 (1): 1-8.
- JUÁREZ, E. (1990) *¿De la secta a la denominación? El caso de los Presbiterianos en Yajalón, Chiapas*. Tesis de licenciatura. México: UAM-Iztapalapa.
- JUÁREZ, E. (1995) *De la secta a la denominación: el caso de los Presbiterianos en Yajalón, Chiapas*. México: INAH.
- JUÁREZ, E. (1996) «El movimiento de Renovación Carismática y la conformación de una comunidad de migrantes michoacanos en Chicago, Ill. y Santa Ana, Cal.», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 65/66. México: El Colegio de Michoacán, pp. 69-87.
- JULES-ROSETTE, B. (1975) «Song and Spirit», en *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Londres: Cornell University Press, pp. 128-154.
- JULES-ROSETTE, B. (1976) «The conversion experience: The apostles of John Maranke». *Journal of Religion in Africa*, 7 (2): 132-164.
- JULES-ROSETTE, B. (1980) «Ceremonial Trance Behavior in an African Church: Private Experience and Public Expression». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (1): 1-16.
- KAKAR, S. (1989) *Chamanes, místicos y doctores*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KANTER, R. (1972) *Commitment and Community*. Cambridge. Harvard University Press.
- KEARNEY, M. (1977) «Oral Performance by Mexican Spiritualists in Possession Trance». *Journal of Latin American Lore*, 3 (2): 309-328.

- KEYES, CH. F. (1982) «Charisma: From Social Life to Sacred Biography», en WILLIAMS, M. A. *Journal of the American Academy of Religion Studies. Charisma and Sacred Biography*, XLVIII (3-4): 1-22.
- KRIPPNER, S. (1979) «Estados Alterados de Conciencia», en HUXLEY, A.; BUCKE, A.; MASLOW, A. H. et alii. *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, pp. 23-37.
- LACAN, J. (1981) *Escritos*, I y II. México: Siglo XXI.
- LAGARRIGA, I. (1983) «Experiencia mística, éxtasis y posesión en México». *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXIX (I): 33-52.
- LAGARRIGA, I. (1991) *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- LALIVE D'ÉPINAY, CH. (1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- LANTERNARI, V. (1965) *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.
- LAPLANTINE, F. (1997) «La esperanza mesiánico-revolucionaria», en *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona: Graniza, pp. 91-124.
- LE BOT, Y. (1995) *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LE BOT, Y. (1997) *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Plaza y Janés.
- LEGORRETA, M^a DEL C. (1998) *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. México: Cal y Arena.
- LEÓN-PORTILLA, M.; GARIBAY, A. M.; BELTRÁN, A. (1992) *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992) *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LEWIS, I. M. (1966) «Spirit possession and deprivation cults». *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (1): 308-328.
- LEWIS, I. M. (1971) *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- LEWIS, I. M. (1986) *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press.
- LEWIS, I. M. (1988) «Shamanism», en SUTHERLAND, S.; HOULDEN, L.; CLARKE, P.; HARDY, F., *The World's Religions*. Boston / Massachusetts: G. K. Hall and Co., pp. 825-835.

- LEWIS, O. (1986) *Los hijos de Sánchez*. México: Grijalbo.
- LINDHOLM, CH. (1992) *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- LINTON, R. (1943) «Nativistic movements», *American Anthropologist*, 45: 230-240.
- LOCK, M. (1993) «The Anthropology of the Body». *Annual Review of Anthropology*, 22: 133-153.
- LOFLAND, J. (1977) *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. Nueva York: Irvington.
- LOFLAND, J.; SKONOVD, N. (1983) «Patterns of Conversion», en BARKER, E. (ed.) *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Macon, Georgia: Mercer University Press, pp. 1-24.
- LOFLAND, J.; STARK, R. (1965) «Becoming a Word-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective». *American Sociological Review*, 30: 862-875.
- LOIS, J. (1986) *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: Iepala/Fundamentos.
- LOMNITZ, L. A. DE (1993) *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- LONG, TH. E.; HADDEN, J. K. (1983) «Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22 (1): 1-14.
- LÓPEZ, E. (1990) *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. México: UAM-Iztapalapa.
- LOURAU, R. (1994) *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LUCKMANN, TH. (1973) *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- LUTZ, C.; WHITE, G. (1986) «The anthropology of emotions». *Annual Review Anthropology*, 15: 405-436.
- LUTZ, C. (1988) «The Cultural Construction of Emotions». *Unnatural Emotions*. Londres: The University of Chicago Press, pp. 3-13.
- LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (eds.) (1993) *Language and the politics of emotion*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press.
- LYON, M. L.; BARBALET, F. M. (1994) *Society's body: emotion and the «somatization» of social theory*, en CSORDAS, TH. J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, pp. 48-66.

- MANGUEN, J. J.; GARCÍA DE LEÓN, A.; ICHÍN, O. (1980) *La violencia en Chamula*. México: UNACH.
- MANNHEIM, K. (1987) *Ideología i utopía*. Barcelona. Edicions 62.
- MARCOS, S. (2000) «La Luz del Mundo: El abuso sexual como rito religioso», *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Ritos y creencias del nuevo milenio*, 3: 207-212.
- MARROQUÍN, E. (coord.) (1995) *¿Persecución religiosa en Oaxaca? Los nuevos movimientos religiosos*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- MARTIN, D. (1990) *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge / Massachusetts: Basil Blackwell.
- MARTÍNEZ, A. (1989) *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*. San José, Costa Rica: DEI.
- MARTÍNEZ ASSAD, C. (1997) «¿Existe la diversidad religiosa en México?». *Eslabones*, 14: 4-15.
- MARZAL, M. (1993) *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos.
- MASFERRER, E. (1997) «Los destellos de la Luz. Crónica de una polémica inédita en nuestro país». *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Sectas, iglesias y nuevos movimientos religiosos: La Luz del Mundo*, pp. 57-83.
- MASFERRER, E. (1998) (comp.) *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER / Plaza y Valdés.
- MAURER, E. (1984) *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* México: Centro de Estudios Educativos.
- MAY, L. C. (1956) «A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions». *American Anthropological Association*, 1-6 (58): 75-96.
- MAYER, J.-F. (1990) *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- MCCARTHY, E. D. (1989) «Emotions are social things: an essay in the sociology of emotions», en FRANKS, D. D.; MCCARTHY, E. D. (eds.) *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Connecticut / Londres: JAI Press Inc.

- MCGAW, D. (1979) «Commitment and Religious Community: A Comparison of a Charismatic and a Mainline Congregation». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (2): 146-163.
- MEAD, G. H. (1999) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- MEDINA, A. (1986) «El I.L.V. y el espacio político del protestantismo en México». *Anthropos*, 1: 17-23.
- MELTON, J. G. (1986) «What is a cult?», en *Enciclopedia Handbook of Cults in America*. Nueva York, Londres: Garland Publishing, pp. 3-20.
- MELVILLE, K. (1980) *Las comunas en la contracultura*. Barcelona: Kairós.
- MÉNDEZ, J. (1997) «Análisis sociohistórico del protestantismo en Querétaro», en *Sociología*, 11: 31-59.
- MENÉNDEZ, E. (2000) «La dimensión antropológica», en *Contextos, sujetos y drogas. Un manual sobre drogodependencias*. Barcelona: Fundación de Ayuda contra la Drogadicción / Ayuntamiento de Barcelona / Instituto Municipal de Salud Pública, pp. 79-98.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MILL, J. S. (1995) *La utilidad de la religión*. Madrid. Alianza.
- MILLER, E. S. (1979) *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- MIRANDA, J. (1999) *Carisma, sociedade e política. Novas Linguagens do Religioso e do Político*. Río de Janeiro: Relume/Dumará.
- MOGUEL, J. (1998) «Claves del zapatismo». *Fractal*, 8: 77-94.
- MONSIVÁIS, C. (1998) «La Teología sólo puede ser de liberación, no de esclavitud ni de violencia, a menos que sea paramilitar: Obispo Samuel Ruiz». *Proceso*, 1127: 6-14.
- MONTEMAYOR, C. (1998) «El EZLN y Chiapas». *Fractal*, 8: 95-104.
- MORQUECHO, G. (1992) *Conflicto político religioso en los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura. México: UNACH.
- MORRIS, B. (1995) *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- NACAR, E.; COLUNGA, A. (1973) *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- NETZ, M. (1987) *Charisma and Community. A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal*. New Brunswick: Transaction Books.
- OESTERREICH, T. (1930) *Possession Demoniaca and other, among Primitives Races in Antiquity, The Middle Age and Modern Times*. Londres.
- ONG, A. (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory women in Malaysia*. Nueva York: State University of New York Press.
- ORTIZ, S. (1993) «Función terapéutica del trance en el espiritualismo trinitario mariano», en BARBRO, J. (comp.) *III Coloquio de Historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 243-251.
- OTIS, G. (1998) «Buscando 'vida': hechicería, curaciones por la fe y conversión religiosa entre los huicholes», en *Religiones y sociedad. Los evangelismos en México*, 3: 49-71.
- PEÑA, M. (1994) «Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1): 34-45.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. (1978) *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI.
- PÉREZ ENRÍQUEZ, M.^a I. (1998) *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas*. México: UNACH.
- PÉREZ QUIJADA, J. (1993) «Las tradiciones del chamanismo en la Mazateca Baja. Trances de posesión». *Anales de Antropología*, 30: 351-358.
- PHELAN, M. (1979) «Trascendental Meditation. A Revitalization of the American Civil Religion». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 48 (2): 5-20.
- PIÑA, C. (1988) «La construcción del 'sí mismo' en el relato autobiográfico». *Revista Paraguaya de Sociología*, 71: 135-176.
- POSERN-ZIELINSKI, A. (1985) «Los efectos culturales de la expansión del protestantismo en las comunidades indígenas de América Latina. El caso andino». *Etnología Polona*, 11: 149-175.
- PRAT, J. (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- PRAT, J. (1999) «Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones», en RODRÍGUEZ, S. (coord.) *Religión y cultura*, I. Sevilla: Consejería de Cultura/Fundación Machado, pp. 107-137.

- RAMÍREZ, A. (1991) «Protestantismo y conflicto social en una comunidad indígena», en *Etnia y sociedad en Oaxaca*. México: UAM-Iztapalapa / ENAH, pp. 91-98.
- RAMÍREZ, F. M. (1998) «De la 'Casa' al 'Congreso de Palabra de Fe': una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación», en *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México*, 3: 9-30.
- RAQUITH, J. (1967) «Toward a typology of formal communicative behaviors: glossolalia». *Anthropological Linguistics*, 9 (1): 1-8.
- REDFIELD, R. (1952) *Chan Kom a Mayan Village*. Washington: Cornege Institution.
- REDFIELD, R. (1994) *Yucatán, una cultura en crisis*. México: Gráfica Panamericana.
- RELIGIONES Y SOCIEDAD (1998) *Los evangelismos en México*, 3. México: Secretaría de Gobernación. Subsecretaría de Asuntos Religiosos.
- REYES, L. C. (2000) «Los orígenes gnósticos e islámicos del concepto de apóstol en la Luz del Mundo», *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Ritos y creencias del nuevo milenio*, 3: 213-229.
- ROBBINS, TH. (1985) «New Religious Movements on the frontier of Church and State», en ROBBINS, TH; SHEPHERD, W.; MC BRIDGE, J. (eds.) *Cults, Culture and the Law: Perspectives on New Religious Movements*. Chicago, California: Scholars Press, pp. 7-30.
- ROBBINS, TH. (1988) *Cults, converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. Newbury Park, Londres: Sage Publications, International Sociological Association.
- ROBBINS, TH. (1997) «Krisna and Culture: Cultural Exclusivity and the Debate Over 'Mind control' ». *ISKCON Communications Journal*, 5 (1): 77-84.
- ROBERTS, B. (1967) «El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala». *Estudios Centroamericanos*, 2: 7-22.
- ROBERTS, B. (1980) *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo*. México: Siglo XXI.
- ROBLEDO, G. (1987) *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis de Licenciatura. México: ENAH.
- ROBLEDO, G. (1997) *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. México: UNACH.
- ROSS, J. C; LANGONE, M. D. (1988) *Cults. What Parents Should Know. A Practical Guide to Help Parents With Children in Destructive Groups*. Weston-Massachusetts: The American Family Foundation.

- ROSZAK, TH. (1978) *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- ROUGET, G. (1985) *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- ROWE, W.; SCHELLING, V. (1993) *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo.
- RUIZ, S. (1974) «Teología bíblica de la Liberación». *Estudios Indígenas*, 4 (3): 434-459.
- RUIZ, S. (1996) «El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral», en GIMÉNEZ, G. (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 217-226.
- RUS, J.; WASSESTROM, R. (1979) *Evangelización y control político*. México: UNAM.
- RUZ, M. H.; GARMA, C. (eds.) (2005) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México: UNAM/UAM.
- SALENGUT, CH. (1997) «Charisma and Religious Innovation: Prabhupada and the Founding of ISKCON». *ISKCON Communications Journal*, 4 (2): 51-63.
- SAMARIN, W. J. (1972) «Variation and variables in religious glossolalia». *Language in Society*, 1 (1): 121-130.
- SANCHIZ, P. (1995) «Poder de la palabra y eficacia de los objetos. Pentecostalismo y 'costumbre' en Guatemala». *Iglesias, pueblos y culturas*, 36: 43-69.
- SANFORD, M. (1974) «Revitalization Movements as Indicators of Completed Acculturation». *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4): 504-521.
- SAUNDERS, N. (1983) «The Social Context of Shamanism». *Anales de Antropología*, XX: 111-128.
- SCHÄFER, H. (1997) «¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas. La reconquista del campo de acción en América Latina». *Mesoamérica*, 33: 125-146.
- SCHIEFF, TH. (1986) *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHULER, M. (1973) *Sociología del saber*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.
- SCHEPER-HUGUES, N. (1996) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

- SCHEPER-HUGUES, N.; LOCK, M. (1987) «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.
- SCHLEGEL, J.-L. (1995) *Religions à la carte*. París: Hachette.
- SCHUTZ, A. (1982) *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- SCHUTZ, A. (2002) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCHWARTZ, L.; KASLOW, F. W. (1982) «The cult phenomenon: historical, sociological, and familial factors contributing to their development and appeal», en KASLOW, F.; SUSSMAN, M. B. (eds.) *Marriage and Family Review*, 3-4 (4): pp. 3-31.
- SÉGUY, J. (1979) «La protestation implicite. Groupes et communautes charismatiques». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 48 (2): 187-212.
- SEMO, E. (1998) «Chiapas: el peso insoportable». *Fractal*, 8: 105-118.
- SHAPIRO, D. J. (1995) «Blood, oil, honey, and water: symbolism in spirit possession sects in northeastern Brazil». *American Ethnologist*, 22 (4): 828-847.
- SHINN, L. (1997) «Reflections on Spiritual Leadership: The Legacy of Srila Prabhupada», *ISKCON Communications Journal*, 4 (2): 17-21.
- SHUPE, A. D.; BROMLEY, D. G. (1985) «Social responses to cults», en HAMMOND, PH. E., *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley: University of California Press, pp. 58-72.
- SMITH, CH. (1994) *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. México: Paidós.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. (1979) «Of churches, sects, and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (2): 117-133.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. (1980) «Towards a Theory of Religion: Religious Commitment». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (2): 114-128.
- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. (1985) *The future of Religion. Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
- STOLL, D. (1984) «¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano». *América Indígena*, 44 (1): 9-24.
- STOLL, D. (1985) *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en Latinoamérica*. Lima: Desco.

- STOLL, D. (1988) «Antropólogos versus evangelistas. Las controversias del Instituto de Verano y las nuevas tribus misioneras en América Latina». *Iglesias, pueblos y culturas*, 8 (3): 149-181.
- STOLL, D. (1990) *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- STOLL, D. (1993) «Introduction. Rethinking Protestantism in Latin America», en GARRAND-BURNETT, V.; STOLL, D. (eds.) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadelfia: Temple University Press, pp. 1-19.
- STOLLER, P. (1995) *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. Nueva York, Londres: Routledge.
- STRÖBELE-GREGOR, J. (1989) *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiawán*. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- TALMON, Y. «Milenarismo», en SILLS, D. (dir.) (1974) *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Madrid: Aguilar, pp. 104-115.
- TAUSSIG, M. (1987) *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TELLO, C. (1998) *La rebelión de las Cañadas*. México: Cal y Arena.
- THEOBALD, R. (1980) «The role of charisma in the development of social movements». *Achieves de Sciences Sociales des Religions*, 49 (1): 83-100.
- THORNTON, R. (1993) «Boundary Dissolution and Revitalization Movements: The Case of the Nineteenth-Century Cherokees». *Ethnohistory*, 40 (3): 359-383.
- TICKELL, O. (1991) «Expulsiones indígenas en las tierras de Chiapas». *Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas*, 2: 9-16.
- TRIGÜERA, S. (1995) «El zapatismo y la democracia popular en Nuestra América», en VV. AA., *Chiapas insurgente. Cinco ensayos sobre la realidad mexicana*. Nafarroa: Txalaparta, pp. 19-80.
- TURNER, B. (1987) *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, B. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, B. (1992) *Regulating bodies: essays in medical sociology*. Londres: Routledge.
- TURNER, F. C. (1970) «El protestantismo y el cambio social en Latinoamérica». *Revista Paraguaya de Sociología*, 7 (17): 5-27.

- TURNER, T. (1994) «Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory», en CSORDAS, Th. J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, pp. 27-47.
- TURNER, V. (1974) *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and Londres: Cornell University Press.
- TURNER, V. (1975a) «Symbolic Studies», *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, pp. 145-161.
- TURNER, V. (1975b) *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca and Londres: Cornell University Press.
- TURNER, V. (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TURNER, V. (1992), «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*», en BOHANNAN, P.; GLAZER, M. (eds.) *Antropología. Lecturas*. Madrid, Toronto...: Mc Graw-Hill, pp. 517-544.
- VALLVERDÚ, J. (1990-1991) «Hare Krisna». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Ortodoxos, heretges i sectaris*, 8: 86-106.
- VALLVERDÚ, J. (1992-1993) «El marc institucional: estructura organitzativa i normativa». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Ortodoxos, heretges i sectaris*, 9: 49-65.
- VALLVERDÚ, J. (1995) «La imatge social de les sectes. Hare Krisna: un cas paradigmàtic». *Revista d'Etnologia de Catalunya. Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània*, 6: 70-79.
- VALLVERDÚ, J. (1997) *El moviment Hare Krisna. Un estudi antropològic* (2 vols.). Tesis doctoral. Tarragona: Departamento de Antropología Social y Filosofía, Universidad Rovira i Virgili.
- VALLVERDÚ, J. (1998) «El movimiento Hare Krisna: precedentes históricos y doctrinales». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 3: 275-303.
- VALLVERDÚ, J. (1999a) «Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krisna». *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, 9 (18): 57-70.
- VALLVERDÚ, J. (1999b) «One Vote Is Worth More Than a Thousand Words: Ethnic Identity and Political Change in Huehuetla, Puebla». <<http://www.sonoma.edu/anthropology/vallverdu.html>>.
- VALLVERDÚ, J. (1999c) «El análisis de los 'movimientos religiosos carismáticos y extáticos'. Diseño de una investigación en curso», en CANTÓN, M.; Prat, J.; VALL-

- VERDÚ, J. (coords.) *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y 'sectas'*. Santiago de Compostela: VIII Congreso de Antropología, FAAE / AGA, pp. 167-181.
- VALLVERDÚ, J. (2001a) *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Tarragona: Arola.
- VALLVERDÚ, J. (2001b) «Convivir y compartir con los Hare Krisna. Apuntes sobre un trabajo de campo antropológico», en TÉLLEZ, A. (coord.) *Técnicas de investigación en Antropología: experiencias de campo*. Elche: Universidad Miguel Hernández, Elche, pp. 7-25.
- VALLVERDÚ, J. (2001c) «Movimientos religiosos e identidades juveniles. Hare Krisna en Occidente». *Revista de Estudios de Juventud. Juventud, creencias y sectas*, 53: 57-71.
- VALLVERDÚ, J. (2001d) «La comunitat rural Hare Krisna: estil de vida i pràctica religiosa». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 15-16: 57-87.
- VALLVERDÚ, J. (2001e) «Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad». *Gaceta de Antropología*, 17. <http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22Jaume_Vallverdu>.
- VALLVERDÚ, J. (2002b) «Movimientos carismáticos e identidades religiosas», en VLADIMIR, C. (ed.) *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 201-214.
- VALLVERDÚ, J. (2003a) «Els negatius de la memòria: les vides (re)compensades». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 23: 70-81.
- VALLVERDÚ, J. (2003b) «El agente humano: la dimensión socioinstitucional de la religión», en ARDÈVOL, E.; MUNILLA, G. (coords.) *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, pp. 401-472.
- VALLVERDÚ, J. (2004a) «Religión, política y construcción étnica en Chiapas, México». *Arxius de Ciències Socials*, 9: 137-153.
- VALLVERDÚ, J. (2004b) «Utopías religioso-políticas y movilización social: reflexiones en torno a la Teología de la Liberación en México», en MONTES DEL CASTILLO, A.; GUARDIOLA, P. (eds.) *II Congreso Nacional Universidad y Cooperación al Desarrollo. Otro compromiso es posible*. Murcia: Instituto Universitario de Cooperación al Desarrollo, Universidad de Murcia (edición CD Rom).
- VALLVERDÚ, J. (2005) «Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México». *Nueva Antropología. Tierra quemada: violencias y culturas en América Latina*, 65: 55-74.

- VÁZQUEZ, F. (1991) *Protestantismos en Xalapa*. Xalapa, Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz. Col. V Centenario.
- VÁZQUEZ, F. (1996) *La difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas y su impacto cultural en una localidad del Centro de Veracruz*. Tesis doctoral. México: Universidad Iberoamericana.
- VÁZQUEZ, F. (2000) «La espiritualidad en el último tramo de la vida entre los pentecostales: un estudio etnográfico en Xalapa», *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Ritos y creencias del nuevo milenio*, 3: 291-308.
- VILLALOBOS, E. (s / f) *Un nuevo amanecer. Memorias de Jesús Adame Giles*. México: Imagen.
- VILLORO, L. (1987) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS / SEP.
- VILLORO, L. (1998) *Estado plural, pluriculturalidad de culturas*. México: Paidós.
- VIQUEIRA, J. P. (1998) «Los altos de Chiapas: una introducción general», en VIQUEIRA, J. P.; HUMBERTO RUIZ, M. H. (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara, pp. 219-236.
- VOGT, E. Z. (1993) *Ofrendas para los dioses*. México. Fondo de Cultura Económica.
- VV. AA. (1989) *Religión y sociedad en el sureste de México*. México: SEP / CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 161 a 167).
- WACQUANT, L. (1995) «Introducción», en BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, pp. 15-38.
- WALLACE, A. F. (1956) «Revitalization movements». *American Anthropologist*, 58 (2) 264-281.
- WALLIS, R. (1982) *Milleniarism and Charisma*. Belfast: The Queen's University.
- WALLIS, R. (1984) *The Elementary Forms of the New Religious Life*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- WARD, C. A.; BEAUBRUN, M. H. (1980) «The Psychodynamics of Demon Possession». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (22): 201-207.
- WEBER, M. (1968) «La rutinización del carisma», en ETZIONI, A.; ETZIONI, E. *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 57-65.
- WEBER, M. (1979) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- WEBER, M. (1984) *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 vols.). Madrid: Taurus.
- WEBER, M. (1988) *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62.
- WEBER, M. (1997) *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- WILSON, B. (1969) *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor.
- WILSON, B. (1970) *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.
- WILSON, B. (1981) *The Social Impact of New Religious Movements*. Nueva York: The Rose of Sharon Press.
- WILSON, B. (1990) *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- WILLAIME, J.-P. (1996) «Dinámica religiosa y modernidad», en GIMÉNEZ, G. (coord.) *Identidades sociales y religiosas en México*. México. Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM, pp. 47-65.
- WILLAIME, J.-P. (1998) «Del protestantismo como objeto sociológico». *Religiones y Sociedad. Los evangelismos en México*, 3: 123-134.
- WILLAIME, J.-P. (1999) «Les définitions sociologiques de la secte», en MESSNER, F. (ed.) *Les «sectes» et le droit en France*. París: PUF.
- WILLEMS, E. (1955) «Protestantism as a factor of culture change in Brazil». *Economic Development and Cultural Change*, 3 (4): 321-333.
- WILLEMS, E. (1967) *Followers of the New Faith*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.
- WILLIAMS, S. J.; BENDELOW, G. (1996) «Emotions, health and illness: the 'missing link' in medical sociology?», en JAMES, V.; GABE, J. (eds.) *Health and the Sociology of Emotions*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers / Editorial Board, pp. 25-53.
- WORSLEY, P. (1980) *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI.
- ZAEHNER, R. (1967) *El cristianismo y las grandes religiones de Asia*. Barcelona: Herder.
- ZAPATA, J. (1990) *El mercado de las conciencias (sectas y cultos en Monterrey)*. México: Castillo.

El contenido de este libro se inscribe en un proyecto de investigación más amplio sobre los llamados «movimientos religiosos carismáticos y extáticos». En primer lugar se presenta el arraigo y desarrollo de la tradición protestante en América Latina y particularmente en México, examinando su diversidad y sus variantes internas en el contexto de los procesos de cambio religioso vividos por este país en las últimas décadas. Se exponen también al respecto las diferentes interpretaciones y controversias en torno al crecimiento evangélico, con sus principales agentes y protagonistas.

Posteriormente, se presentan los principios teológicos y de experiencia espiritual del pentecostalismo. Se parte de la descripción de sus creencias, prácticas y esquemas organizativos fundamentales y se incluyen los ejemplos etnográficos de tres iglesias evangélicas de la ciudad de Cuernavaca. Dicha descripción sirve de contextualización general a la ulterior articulación teórica de cada uno de los tres grandes ejes de análisis: la conversión, la experiencia religiosa y el carisma.

En su parte final, el libro propone una síntesis comparativa integrando estos tres ejes principales, con el objetivo de avanzar en la comprensión e interpretación de los rasgos estructurales y funcionales que parecen compartir los movimientos de perfil carismático y extático. La reflexión teórica reincide tanto en la dimensión personal y subjetiva de los fieles como en la comunitaria e institucional, ambas estrechamente vinculadas al profundizar en las dinámicas internas de estos movimientos religiosos.