

“Mi cuerpo es un templo de Dios”

Carisma y emoción en los sistemas religiosos



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

*Jaume Vallverdú Vallverdú**

Resumen

El propósito principal del artículo es proponer un esquema comparativo básico sobre los llamados movimientos religiosos carismáticos y extáticos, el cual presenta tres ejes de análisis fundamentales: la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. Se toma como punto de partida una investigación sobre el movimiento Hare Krisna en España y el ulterior trabajo etnográfico realizado en tres Iglesias evangélicas de México. En un primer apartado se contextualiza la implantación y el crecimiento del protestantismo pentecostal en Latinoamérica, y en México en particular. Posteriormente, la síntesis comparativa se organiza a partir de la experiencia de conversión, la gestión ideológica y ritual del cuerpo y del poder simbólico y articulador del carisma.

Palabras clave: cambio religioso, pentecostalismo, conversión, experiencia religiosa, identidad

Abstract

The main aim of the article is to propose a basic comparative scheme of the so-called charismatic and ecstatic religious movements. The scheme consists of three fundamental analytical axes: conversion, the religious experience and charisma. It is based on research about the Hare Krisna movement, and a subsequent ethnographic study carried out in three evangelical churches of Mexico. The first section contextualizes the implementation and growth of pentecostal Protestantism in Latin America in general, and Mexico in particular. Then the comparative synthesis focuses on the experience of conversion, the ideological and ritual management of the body, and the symbolic and organizational power of charisma.

Key words: religious change, pentecostalism, conversion, religious experience, identity

* Profesor lector del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili y profesor consultor de los Estudios de Humanidades y Filología de la Universidad Oberta de Catalunya.
jaime.vallverdu@urv.cat
jvallverduv@uoc.edu

Este artículo surge de un proyecto de investigación personal, iniciado en febrero de 1998, titulado Elementos Comparativos para el Análisis de los Movimientos Religiosos Carismáticos y Extáticos. Su propósito central es realizar un estudio comparativo, acumulativo y de largo alcance de este tipo de movimientos,¹ con base en tres ejes fundamentales: la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. Se tomó como punto de partida el movimiento Hare Krisna, objeto de mi tesis doctoral en España (Vallverdú, 1997). A los análisis sobre este grupo religioso se sumaron los de una investigación efectuada posteriormente en México sobre protestantismo pentecostal,² que incluyó trabajo etnográfico en tres Iglesias evangélicas de la ciudad de Cuernavaca: La Luz del Mundo; la Iglesia de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (congregación Even-Ezer); y, en menor medida, la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad.

El objetivo de dicho proyecto se sitúa en las dinámicas simbólicas y rituales que, en el marco de la estructura organizativa-normativa de los movimientos en cuestión, ponen en especial relieve una conversión religiosa llena de contenidos y significados resocializadores y de transformación de la identidad; una experiencia religiosa de emoción intensa y búsqueda de intimidad e identidad espiritual con lo sagrado, y el carisma como elemento vertebrador de las lógicas institucional y comunitaria.

¹ Ciertos rasgos generales pueden servir de referencia para delinear sus contornos: 1) delimitación simbólica de la comunidad de identificación y pertenencia; 2) relativa formalización institucional y litúrgica, pero clara estructura organizativa y de liderazgo; 3) dualismo teológico-doctrinal y tendencia al fundamentalismo ideológico; 4) orientación revivalista y efervescente en mayor o menor grado sostenida; 5) presentación de una utopía de transformación y salvación; 6) sentido comunal acentuado y vocación misionera; 7) conversión y cambio de identidad personal y social; 8) disciplina religiosa y aceptación de los principios normativos, de acento tradicionalista y puritano; 9) mecanismos de motivación, compromiso y convencimiento de los fieles para su reforma personal; 10) participación, inmersión y exaltación carismáticas; 11) emoción e intensidad mística en los cultos religiosos; 12) comunicación íntima y directa con lo sagrado; y 13) el cuerpo como símbolo religioso y vehículo por excelencia de la experiencia espiritual.

² Su resultado más reciente lo constituye Vallverdú (2008).

Las páginas que siguen se organizan en dos apartados: en el primero se ofrece una panorámica general, contextualizadora, sobre la implantación y el crecimiento del protestantismo pentecostal en Latinoamérica, y en México en particular, remarcando, al mismo tiempo, algunos rasgos que lo caracterizan y parecen relevantes para comprender el éxito de este sistema religioso. En el segundo apartado se propone una síntesis comparativa, teniendo como base empírica el movimiento Hare Krisna y las tres Iglesias cristianas antes mencionadas.

Se organiza en torno a tres ámbitos temáticos concretos, con sus respectivas consideraciones respecto a los procesos de conversión, a la dimensión corporal-subjetiva de la experiencia religiosa y al fenómeno carismático.

Ambos bloques mantienen una conexión de fondo, puesto que en el panorama inicial sobre pentecostalismo aparecen ciertos aspectos caracterizadores y operativos de este sistema religioso, extensibles y pertinentes en la posterior comparación, integrada a partir del movimiento Hare Krisna. Todos estos aspectos apuntan confluencias (las que concentran por ahora mi atención), están interrelacionados y se enlazan con los tres ejes comparativos del segundo apartado. Destacan, sobre todo: *a*) la asociación de los procesos de conversión a factores de anomia o marginación social (aunque no exclusivamente a ellos), y a experiencias revivalistas, de "renacimiento" y cambio de identidad; *b*) su capacidad de proporcionar abrigo y estructura comunitaria, así como modelos, discursos y símbolos ajustados a las demandas de los sujetos para la construcción de su identidad personal y social; *c*) las posibilidades participativas que ofrecen a los miembros dentro de sus programas organizativos y litúrgicos, entre ellas la esencial actividad misionera o evangelizadora; *d*) la combinación de este rasgo participativo con el revivalista y con la inmersión y exaltación carismática; *e*) sus énfasis rigoristas y disciplinarios, en cuanto a doctrina, norma y conducta, vinculados directamente con la gestión ideológica, simbólica y práctica de lo corporal; *f*) sus orientaciones genéricas, tradicionalistas y conservadoras, pero a la vez con propuestas innovadoras y transformadoras, con la premisa de la reforma personal de los ya conversos; y *g*) la capacidad adaptativa y multifuncional que caracteriza en el ámbito organizativo, para conservar las adhesiones y favorecer las nuevas incorporaciones.

Cambio religioso en Latinoamérica y auge pentecostal

Estudiar el fenómeno pentecostal en México, con toda su diversidad y complejidad interna, requiere en primer lugar contextualizar brevemente los procesos

de cambio social y religioso vividos por América Latina en las últimas décadas. En este rubro, las profundas transformaciones rurales y urbanas que se han dado en muchos países latinoamericanos, con sus repercusiones e implicaciones en el vasto campo religioso-simbólico, están en estrecha relación con el auge y la expansión de los diversos protestantismos; entre ellos, de una forma especialmente significativa, los pentecostalistas.

Uno de los más prestigiosos especialistas sobre el protestantismo latinoamericano, Jean-Pierre Bastian, en su libro *La mutación religiosa de América Latina*, señala como los principales factores explicativos del crecimiento de los movimientos religiosos la transnacionalización de las redes de comunicación, el empobrecimiento de la autonomía de las masas, la ausencia de movimientos sociales autónomos, el juego político cerrado, el fracaso del catolicismo radical y la perpetuación de las estructuras católicas articuladas al Estado (1997: 96-97). Dentro de este contexto general, distingue tres fases en el desarrollo específico de los movimientos religiosos pentecostales:

1. Una primera etapa, entre 1910 y 1940, en la que surgieron pequeñas Iglesias pentecostales históricas (como la metodista y la presbiteriana), así como movimientos independientes. A diferencia de las sociedades pentecostales históricas presentes en América Latina desde 1860, producto de la importación de un movimiento misionero organizado, estas nuevas comunidades se caracterizaron por su autonomía, arraigo local y religiosidad popular de tipo extático. Además, su carácter endógeno y dinámico pronto dejó en segundo plano a las iniciativas extranjeras. En México, el arranque definitivo de los movimientos pentecostalistas tuvo lugar durante los años veinte y treinta, con la actividad de misioneros fundamentalistas estadounidenses. 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 los cincuenta comenzó una segunda etapa, en la que se multiplicaron las Iglesias pentecostales autóctonas, fundadas por latinoamericanos y con una firme identidad nacional. Su crecimiento se produjo sobre todo en las fronteras norte y sur de México, en las áreas suburbanas y en las zonas más alejadas de los centros urbanos. La migración rural masiva hizo que los grupos pentecostales crecieran de forma considerable en los suburbios de las grandes urbes, aunque estos desplazamientos constantes entre el campo y la ciudad también favorecieron su expansión en las zonas rurales.

3. Durante las décadas de los ochenta y noventa hubo un fuerte incremento de los movimientos religiosos protestantes y pentecostales. En este periodo el pentecostalismo se desarrolló con un carácter casi exclusivamente nacional y económicamente autosostenido. Pasó a representar, dentro de los diferentes tipos de protestantismo mexicano, al sector no sólo mayoritario sino también al más popular y apocalíptico en su discurso. En 1980 las Iglesias pentecostales ya reunían 70 por ciento de los cuatro millones de fieles pertenecientes a las Iglesias protestantes de México, equivalentes al seis por ciento de la población nacional. Desde la década de los setenta surgió a la par el llamado *neopentecostalismo*, a partir de Iglesias tanto pentecostales como históricas, dentro de la tradición protestante. Las congregaciones neopentecostales orientaron su pastoral hacia las clases medias-altas y pusieron énfasis en una evangelización ampliada a través de los medios de comunicación de masas, adquiriendo cada vez más un carácter trasnacional.

En íntima relación con las condiciones estructurales de cambio social y religioso, el mismo autor señala cuatro motivos principales del éxito de los movimientos pentecostales 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 parecen proteger de la anomia y de la pérdida de identificación. Además, las redes de solidaridad social prometen mejorar, en cualquier caso, 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 con poca instrucción escolar pueden llegar a predicar, siendo ésta una de las formas que tiene el pobre de convertirse en actor social. Por otro lado, los nuevos movimientos pentecostales convierten a los desposeídos en sujetos corporativos, negociando en el sistema político su “liberación” de la miseria.
3. Su capacidad de activar estrategias de defensa comunitaria para asegurar la sobrevivencia en un contexto de desorganización, producto de la crisis económica.
4. El hecho de que favorezcan el aumento de actores políticos en el marco de una cultura política de mediación. El líder religioso actúa como mediador

en los ámbitos social y político, participando en lazos de reciprocidad y redistribución. A partir de ahí, el mundo de los pobres es capaz de producir partidos y movimientos comunitarios, organizados mediante redes.

Como puede observarse, el factor pobreza aparece en todos estos puntos. De hecho, desde los últimos 25 o 30 años, los esfuerzos evangelizadores del pentecostalismo se han dirigido, de forma especial, a los pobres; a los grupos más desfavorecidos y marginales. Buena parte de su éxito en estos sectores se debe muy probablemente, entre otros aspectos, a su énfasis milenarista, a su poca institucionalización y a su riguroso programa ético (Cantón, 1995). Además, la presencia del clero católico en las zonas rurales y alejadas, donde predominan las condiciones de precariedad, ha sido más bien débil, lo que ha facilitado la progresiva llegada y acción pastoral de numerosas Iglesias cristianas.

Esas zonas se han caracterizado por la relativa autonomía de sus prácticas religiosas desde la época colonial, y también han estado en interacción con el medio urbano, donde las estrategias de sobrevivencia de los pobres incluyen el posible retorno a la comunidad rural de origen. En ellas, el auge pentecostal puede leerse desde la perspectiva de las configuraciones sincréticas y de 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 éstos de acuerdo con las formas de comportamiento social impuestas por la nueva religión (Cantón, 1997).

En este ámbito ideológico y cultural de los procesos de reinterpretación selectiva, y de las variantes de acción colectiva que suelen desencadenar, Hoekstra sugiere que los sincretismos pentecostales rurales no pueden considerarse “revolucionarios”, ya que en esencia representan una continuación de las estructuras socioculturales tradicionales. Aunque al mismo tiempo reconoce que su función en esas zonas rurales hace que tampoco pueda denominárseles, sin más reservas, “conservadores” (cf. Boudewijnse, Droogers y Kamsteeg, 1991).

En torno a este papel tradicionalista pero a la vez innovador que representan los pentecostalismos, caben aún otras interpretaciones. Para Bastian (1994), por ejemplo, la clave del éxito pentecostal en el medio rural reside en un sincretismo religioso que fortalece (en un sentido conservador) el imaginario y las formas tradicionales de dominación. Desde su punto de vista la misión pentecostal es, en suma, una labor religiosa “de parche”, que opera, no obstante (en un sentido renovador), eliminando los elementos disfuncionales y adoptando factores exógenos que fortalecen la identidad colectiva, la cohesión social y recomponen un imaginario religioso y político corporativo. Al reforzar la autonomía cultural de

las comunidades indígenas, el sincretismo desempeña una función social y política que finalmente fomenta el auge pentecostal en el campo.

Otra clave relacionada con el éxito del movimiento religioso pentecostal parece ser el llamado *proceso de diferenciación celular*, el cual permitiría a los creyentes dejar de ser estáticos *objetos de evangelización* y 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, 1995: 9-10). No es extraño, en consecuencia, que un miembro particular pueda fundar y liderar una nueva congregación tras desertar de la antigua, contribuyendo, de este modo, a la diversificación y ampliación del radio de acción e inclusión del movimiento.

Así pues, si algo sugieren estos análisis es que el pentecostalismo es un sistema que se distingue por ser dinámico, creativo y adaptativo. No 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 unas de otras (Garma, 1993), y pone de manifiesto, además, ciertas divergencias entre congregaciones según sean sus criterios o énfasis doctrinales particulares.

No menos importante es tener en cuenta la creciente importancia política de los pentecostalismos y sus relaciones, en este nivel, con las instancias de poder en los diferentes contextos de implantación; así como las semejanzas y diferencias que presentan las diversas Iglesias pentecostales en los ámbitos rural y urbano.³

Esta comparación apunta, por otra parte, más cuestiones de interés en relación con los procesos adaptativos y funcionales de este sistema religioso; porque si bien en las zonas urbanas son los grupos pentecostales quienes 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 cada vez más importancia, y en los cultos se adoptan pautas de curación por la fe y creencias en milagros y sanaciones.

En el medio rural e indígena, asimismo, hay suficientes evidencias de la función reordenadora que parecen cumplir los cultos pentecostales, tal como apuntó Elmer S. Miller (1979) en su estudio pionero sobre los tobas argentinos. En efecto, frente al fracaso de la religión tradicional para afrontar los problemas

³ Un buen ejemplo de ello es el trabajo comparativo realizado por Carlos Garma (1992) entre la delegación Iztapalapa, en el Distrito Federal, y la población rural de Ixtepec, en la sierra norte del estado de Puebla.

generados por la desestructuración de las relaciones sociales étnicas (producto del capitalismo y la economía de mercado), los pastores pentecostales tienden a sustituir, en muchos casos, a los chamanes tradicionales. Así, la fuerza de penetración de las congregaciones pentecostales estaría muy vinculada a la posibilidad que ofrecen sus ideologías y prácticas para restablecer –de un modo explícitamente utilitario y tangible– la armonía social y existencial.

El nuevo sistema adaptativo todavía se basa 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 aspecto participativo se combina con el carismático y revivalista, de gran trascendencia en la eclosión y la eficacia simbólica y práctica de los nuevos movimientos cristianos; al igual que parece serlo el carácter eminentemente laico de sus cuadros organizativos y jerárquicos.

Aunque, como diría Bryan Wilson (1981), ni siquiera los *revivals* más intensos pueden escapar a las rutinas de sus propias actividades revivalistas, el carisma y la emoción religiosa ocuparían un lugar central en los procesos de recomposición del campo religioso mexicano. El carisma se entiende no sólo en términos concretos de liderazgo o de grupos carismáticos emergentes, sino también como innovación en un sentido mucho más amplio; es decir, abarcando procesos sociales o religiosos similares por su contenido intenso, emotivo y participativo.

A este respecto cabe preguntarse, como Bastian, si tal innovación carismática, rasgo de los últimos tiempos, “no será el signo precursor de una mutación religiosa y social global” (1997: 17). Empezar esta reflexión significa, entre otras cuestiones, retomar el complejo debate sobre la secularización, la cual, según este investigador, no existe de forma real y práctica en América Latina. En consecuencia, la exaltación de lo carismático respondería en esencia a un predominio de la tradición por encima de la razón instrumental.

Algunos ejes de análisis comparativo

En este apartado pretende desarrollarse una síntesis integrada a partir del análisis comparativo entre ciertos rasgos –relativos a estructura, organización y sujetos– de las Iglesias de filiación pentecostal que se estudiaron en México y de otros propios del movimiento Hare Krishna. Desde luego, dada la aspiración generalizadora del proceso de investigación, la muestra utilizada puede y debe ampliarse en el futuro a otros sistemas o movimientos religiosos que aporten más datos relevantes para el proyecto.

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 causal-secuencial que incluye una carrera biográfica que predispone –pero no determina–, la experiencia subjetiva de "renacimiento" en el momento de la incorporación y la afirmación del compromiso, la rendición a la divinidad, la jerarquía institucional y los principios religiosos, así como la reorganización o reconstrucción de la identidad (personal y social) en un marco resocializador, estructurante y de intensidad espiritual.

De acuerdo con un modelo revivalista y dramático de conversión, el nuevo miembro transitará desde un cierto estado de anomia o insuficiencia existencial hasta la internalización de una nueva definición –completa y compacta– de la realidad, muy diferente de la de anteriores sistemas explicativos o de representación simbólica, que para él se volvieron deficientes o insatisfactorios. Una vez iniciado, el sujeto dispondrá de un nuevo orden significativo, y su experiencia personal y con el entorno se modulará en adelante de acuerdo con otros parámetros.

La conversión religiosa, no obstante, suele tener como suceso importante la crisis vital previa. La subversión eficaz de esa crisis, gracias a las dinámicas integradoras y reformadoras que ofrece el movimiento religioso, determina a menudo la opción por el cambio 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) superada eventualmente 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 también sucede en el pentecostalismo o en el movimiento Hare Krisna.

La funcionalidad terapéutica de las comunidades carismáticas parece producirse 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 terapéuticos o de salud específicos, como parte de la oferta religiosa; otro, realzar el don de sanidad y el prestigio de quienes lo poseen, mucho más relevante cuando coincide con las posiciones de liderazgo.

Las narraciones de conversión de los pentecostales y de los Hare Krisna siguen una lógica similar en su conjunto. Si nos concentramos en la estructura básica de los relatos biográficos y en el guión de las experiencias mencionadas por los sujetos, parece desvanecerse la gran distancia cultural y espiritual que separa a las tradiciones religiosas a las que éstos se sienten vinculados. El modelo de conversión

en ambos casos es de tipo evolutivo, causal y esencialmente voluntario (Lofland y Skonovd, 1983), incluyendo, sobre todo en las fases o en las variantes comunitarias más emocionales o de exaltación carismática, la implementación de mecanismos influyentes de compromiso, motivación y control social.

La puesta en marcha de dichos mecanismos procura asentar una sólida estructura de plausibilidad en los miembros, basada tanto en la voluntad activa de compromiso y progreso espiritual, como en la instrucción y disciplina religiosa-institucional. El proceso suele ser efectivo hasta lograr el resultado de la resignificación de la vida e identidad de los conversos, quienes interiorizan y comprenden las orientaciones de valor, normativas y de comportamiento propias de su actual situación. 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, cuyo resultado es el aprendizaje de un nuevo y privilegiado papel como devoto y sirviente de Dios.

La evidente contundencia subjetiva de dicho proceso no lo asocia, forzosamente, desde mi punto de vista, a ninguna consecuencia patológica o destructiva de la personalidad. Me parece más apropiado suponer que su eficacia alude a la ajustada oferta (simbólica y práctica) de los movimientos carismáticos a las necesidades personales y demandas instrumentales de su clientela potencial en cada momento, durante la incorporación al grupo y con posterioridad a ella, e incluyendo posibles relajamientos o alteraciones del compromiso. Unas necesidades y unas demandas en las que parece predominar lo sentimental sobre lo racional, y que llegan a ser en muchos casos satisfechas partiendo del convencimiento, la fe y la voluntad de cambio de quienes se someten a la jerarquía y a la norma religiosas.

El modelo causal de conversión carismática se traduce en una serie de etapas y pasos escalonados que predisponen al sujeto. Dentro de ese esquema, en las narraciones biográficas de los conversos, por completo reconstruidas a partir de su ideología, todo lo que acontece antes de la conversión es reinterpretado como una preparación, una antesala de la misma; 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 del futuro ya nada tienen que ver con él. Los relatos describen, pues, un itinerario preparatorio, trenzado por una serie de motivos explicativos (que es indispensable objetivar para buscar el mayor realismo posible del relato, parcialmente y en su conjunto)⁴ que tratan de racionalizarlo hasta la conversión.

⁴ Un primer intento en esta dirección aparece en Vallverdú (2003).

La selección subjetiva y apropiada de esos motivos hace que algunos de ellos aparezcan como puntos de cruz en la trayectoria biográfica, en especial remarcados y razonados, porque sirven para contrastar o enlazar –según el caso– el pasado con el presente, legitimando de este modo el sentido y el valor de la conversión. Aparece entre los pentecostales, por ejemplo, la insistencia en los problemas de salud superados por la “curación milagrosa” o, entre los Hare Krisna, la importancia del vegetarianismo como ideología y conducta previa a una conversión que lo exigirá como requisito fundamental.

La transformación de identidad posterior a la conversión religiosa supondrá, invariablemente, una alteración de las costumbres de los fieles o devotos. El proceso de adoctrinamiento y de resocialización sellará, de modo progresivo, la exigencia de abandonar hábitos y conductas ordinarias incompatibles con los principios reguladores impuestos por el grupo, sobre todo aquellos relacionados con las actividades sexuales o el consumo de todo tipo de sustancias tóxicas.

Por ello, las reconstrucciones autobiográficas aparecen bastante cargadas 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 corporal, con énfasis en los aspectos corporales de la existencia, suele implicar, además, la creencia de que la mayoría de las personas “mundanas” no llevan una vida de pureza y santidad y, por lo tanto, pueden –es más, deben– verse beneficiadas por el mensaje del grupo religioso. Por otro lado, un mayor o menor sentido de pertenencia, a partir de la conversión, determinará el desarrollo de nuevas relaciones sociales entre los creyentes, las cuales, sin embargo, no quedan exentas de conflictos ni tampoco exclusivamente –aunque sí de forma prioritaria– restringidas al *in-group*.

Así pues, a partir de la experiencia subjetiva de “renacimiento” y del compromiso adquirido que supone la conversión religiosa, se produce la incorporación sistemática de nuevos significados y de un nuevo sentido existencial para la vida cotidiana: un sentido omnicomprendido y un sentido práctico. Por supuesto que este proceso, institucionalmente mecanizado, influye de manera determinante en las acciones, percepciones e ideas del converso sobre sí mismo y los demás y, en definitiva, sobre su lugar en el mundo.

La gestión ideológica y ritual del cuerpo

Los sistemas religiosos pentecostales y el de la Conciencia de Krisna coinciden en resaltar la intensidad de la devoción 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 y directo de comunicación religiosa; al mismo tiempo que constituye fuente de pecado (fuera de los principios religiosos) y de autonegación extática (dentro de tales principios y del universo simbólico de referencia).

El cuerpo es el símbolo religioso por excelencia. Por medio de él y de las imágenes corporales se expresan las marcas de la identidad religiosa. Jacques Lacan (1998) se refirió a “sujetos hablantes mediante el cuerpo”, y entendía que esas marcas identitarias eran fruto de la interiorización de la experiencia corporal y de la apropiación de 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. Debe ser permanentemente objeto de atención ritual por parte de los creyentes. Por lo regular en las alabanzas y en los cantos devocionales interviene todo el cuerpo. En los cultos predomina la expresión, la intensidad de sentimientos y la participación sobre la reflexión, aunque ésta 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. El componente sensorial-sensual-sexual vinculado a lo corpóreo-ordinario experimenta una transformación simbólica: se sublima en el sentimiento místico-amoroso a lo divino. El cuerpo sigue estando presente, aunque reorientado, y actualizado de modo permanente 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.

La más que conocida distinción teológica alma/cuerpo es radical. Constituye un modelo de oposición complementaria que funciona en las representaciones colectivas y en la práctica religiosa ordinaria con base en el antagonismo simbólico y cognitivo entre ambas dimensiones. Si esto es así en el movimiento Hare Krisna, pasa 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 despreciar 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, son 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. 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 correctas. Asimismo, incluye aspectos como la decoración del cuerpo con signos vaisnavas, el baile y el canto efervescente (acompañado de música) de los "santos nombres" (*harinama*), o una adoración (*puja*) de las deidades minuciosamente personalista y codificada 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 quizá sea la comunicación íntima y extática con lo divino, en particular el hecho de poder vivir conscientemente esta sobrecohedora experiencia en un contexto que la enfatiza, socializa y conduce. Los pentecostales anhelan 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 canto, baile y música devocionales. Todo ello en el marco de formatos rituales y ceremoniales bien definidos, aprendidos, y con una lógica inscrita por 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 del mundo de los sentidos materiales al de los sentidos espirituales. Un ideal de unión mística. Entre los pentecostalistas, la danza y el trance extático –incluyendo la posibilidad glosolálica– son vías para alcanzarla; como lo son entre los Hare Krisna la práctica del yoga de la devoción (*bhakti yoga*), ritualizada y regulada (*sadhana bhakti*), y en particular el canto del *maha-mantra*.⁵

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 un 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 y el éxtasis místico. En especial, 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. Estos escenarios rituales de catarsis corporal, junto con los estados extáticos que suelen desencadenar la participación y la inmersión carismáticas, forman el núcleo 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.

⁵ Este “gran mantra” o “gran canto de liberación de la mente” se compone de los “santos nombres” de Dios (Krisna) recitados en la siguiente secuencia: Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna, Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

El poder simbólico y articulador del carisma

A la cabeza o en la cúpula de los movimientos en estudio, 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 figura la participación, exaltación e inmersión carismáticas como base de su organización comunitaria y articulación institucional. El carisma constituye, en ellos, la columna vertebral y un referente constante. Son fundamentales tanto la verticalidad estamental que representan el líder o los líderes carismáticos como la autoridad –mucho más “horizontal”– de otros líderes más cercanos a fieles o devotos en el ámbito local-comunitario.

La horizontalidad (tipo *communitas*) predominante en las Iglesias locales pentecostales se combina con un reconocimiento efectivo de la jerarquía institucional. El pastor suele ser “un hermano más”; alguien con quien se establece una abierta relación de confianza y sinceridad. Pero a la vez es el guía y responsable de la comunidad de fieles. Es el espejo en el 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, con su capacidad de oratoria y atracción sentimental de los fieles; unos fieles que pueden circular tentativamente (por lo general, sin salir de la órbita evangélica) en busca de una figura carismática y de un mensaje que les satisfaga más hasta concretar un compromiso estable, o bien romper con la comunidad religiosa a la que pertenecen cuando dejan de confiar en la autoridad de su líder o recelan de su honestidad.

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), entre otras cosas. De forma similar al presidente de templo en el movimiento Hare Krisna, mantienen un contacto estrecho, 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 decisiones oportunas sobre la vigilancia interna y la determinación de estrategias organizativas diversas (formas de reclutamiento, prédica, relaciones interconfesionales, etcétera).

En el plano general, los líderes de diferente rango y función (pastores o predicadores, gurús o maestros espirituales) se distribuyen la supervisión administrativa y espiritual en el interior del cuerpo religioso y ministerial. Y en el grado más

elevado, los fundadores o considerados profetas o enviados divinos (estén o no presentes) son básicos tanto para la construcción de los discursos de identidad de los movimientos como para su consolidación, legitimación y reproducción.

Tal vez uno de los modelos (vivos) más paradigmáticos en este sentido, y líder carismático por excelencia, es el máximo dirigente de La Luz del Mundo, Samuel Joaquín (el “Varón de Dios”). Aunque fue su padre Aarón (Eusebio Joaquín González, 1891-1964) el fundador de esta Iglesia. Renée de la Torre (1997: 147) asegura que fue un hombre carismático porque materializó los anhelos colectivos, ofreciendo 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 lo 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, nunca ha dejado de ser el pilar carismático, esencial y principal del movimiento.

Algunos autores han remarcado el valor carismático de Swami Prabhupada. Larry D. Shinn (1997), por ejemplo, además de destacar su valioso legado espiritual dentro de la tradición vaishnava, menciona la dificultad que tuvieron sus discípulos para seguir sus enseñanzas y su ejemplo. Cuestión que quedó demostrada en los inicios del movimiento y también tras la muerte del viejo gurú, la cual obligó a una profunda reestructuración de la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) y supuso numerosos problemas organizativos y cismas internos. Charles Salengut (1997), por su parte, nos sitúa en torno a la personalidad de Bhaktivedanta Swami y 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 esencial en torno al carisma, y que tiene que ver con la aparición de nuevos movimientos religiosos. Según Salengut, el surgimiento de un grupo religioso es producto de una convergencia única de personalidad carismática, marco social y necesidades culturales. Asimismo señala que para conocer los factores situacionales en la emergencia del carisma no basta con explicar por qué y cómo un líder carismático es aceptado y seguido como guía hacia la salvación. Lo básico, en cambio, es remarcar que el líder y el mensaje que éste trae son los que conjuntamente hacen posible la efervescencia carismática. Un mensaje que puede solventar la angustia, el sufrimiento y la confusión de quienes lo aceptan, confiados en las especiales cualidades, la visión y los 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 dio un carácter de autoridad sagrada. Para sus primeros discípulos, sus intenciones procedían directamente de lo divino y se identificaban con la verdad suprema. A partir de aquí –como ha sucedido y sucede con otros movimientos carismáticos– la ISKCON se constituye a sí misma en tensión con el “mundo”, y el carisma funciona tanto para mantener el compromiso en el grupo como para desalentar el apego a las cosas mundanas y materiales.

Por último, se vuelve relevante 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 tarea fácil ni está exenta de conflictos, aunque suelen existir mecanismos de reconstitución jerárquica previstos por el propio líder (los garantizaron Aarón y también Swami Prabhupada, entre otros). De cualquier modo, 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 e identidad del grupo corren el peligro de desmoronarse. Por supuesto, el grado de implantación, consolidación y reconocimiento social e institucional del movimiento religioso tiene mucho que ver con su continuidad en el tiempo y con los procesos adaptativos –puertas adentro y puertas afuera– que sucesivamente pueda poner de manifiesto.

El ejercicio comparativo hasta aquí resumido revela que, a pesar de la distancia cultural y espiritual que objetivamente separa las tradiciones religiosas de la Conciencia de Krisna y protestante-pentecostal, aparecen diferentes aspectos organizativos, rituales y simbólicos recurrentes o similares (sin excluir los igualmente divergentes, con su equivalente importancia para el análisis) si tomamos como referencia tres pilares fundamentales para el estudio de la religión desde un punto de vista antropológico, como son la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. Por medio de dicho “fondo común”, internamente articulado y organizado en torno a estos tres ejes, se ha querido construir una primera y parcial plataforma de apoyo sobre la cual edificar de manera progresiva un edificio teórico y empírico más sólido, con objeto de profundizar más y mejor en las dimensiones estructurales y funcionales de los movimientos religiosos contemporáneos que ponen un énfasis particular en la participación, la emoción y el carisma. Y, en general, para estudiar con mayor detalle los sistemas religiosos como espacios privilegiados de expresión colectiva y construcción de identidades, y que a menudo se presentan como estructuras moduladoras de la conciencia y la conducta de los sujetos con una potencia y una eficacia simbólica e instrumental especialmente significativas.

Bibliografía

Bastian, Jean-Pierre

- 1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 351 pp.
- 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 227 pp.

Berger, Peter

- 1986 *Invitación a la sociología. Una perspectiva humanística*, Herder, Barcelona, 227 pp.

Bonilla, Marcelo

- 2002 "Reescritura del cuerpo y la memoria en el pentecostalismo", tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Quito, 93 pp.

Boudewijnse, Barbara, André Droogers y Frans Kamsteeg

- 1991 *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, DEI, San José de Costa Rica, 176 pp.

Cantón, Manuela

- 1995 "Mujeres protestantes. Algunos paradigmas en torno a la sumisión y la resistencia", en *Jornadas Mujer latinoamericana: entre el desarrollo y la supervivencia*, Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida, Universidad Internacional de Andalucía, 6-10 de marzo, pp. 1-14.
- 1997 "Los trabajos históricos y socioantropológicos sobre el protestantismo en Latinoamérica", en *Mesoamérica*, núm. 33, pp. 171-194.
- 1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua y South Woodstock, Vermont, 340 pp.

Cleary, Edward L.

- 1997 "Introduction: Pentecostals, Prominence, and Politics", en E. L. Cleary y H. W. Steward-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, pp. 1-23.

Cohen, Anthony P.

- 1985 *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, Londres y Nueva York, 128 pp.

Garma, Carlos

- 1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 185 pp.

- 1992 "Protestantismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas", en *Alteridades*, año 2, núm. 3, *Ideología, simbolismo y vida urbana*, pp. 31-38.
- 1993 "Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal", en J. Barbro (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), México, pp. 233-242.
- 1998 "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en *Iztapalapa*, núm. 15, pp. 53-66.
- Garrand-Burnett, Virginia y David Stoll (eds.)
1993 *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Filadelfia, 240 pp.
- Giménez, Gilberto (coord.)
1996 *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina (IFAL)/Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM, México, 266 pp.
- Lacan, Jacques
1998 *Escritos, I y II, Siglo XXI Editores*, México, 900 pp.
- Lewis, Ioan M.
1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondworth, 221 pp.
- Lofland, John y L. N. Skonovd
1983 "Patterns of Conversion", en E. Barker (ed.), *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Mercer University Press, Macon, pp. 1-24.
- Martínez, Abelino
1989 *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*, DEI, San José de Costa Rica, 189 pp.
- Menéndez, Eduardo
2000 "La dimensión antropológica", en *Contextos, sujetos y drogas. Un manual sobre drogodependencias*, Fundación de Ayuda contra la Drogadicción/Ayuntamiento de Barcelona/Instituto Municipal de Salud Pública, Barcelona, pp. 79-98.
- Miller, Elmer S.
1979 *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, Siglo XXI Editores, México, 175 pp.
- Salengut, Charles
1997 "Charisma and Religious Innovation: Prabhupada and the Founding of ISKCON", en *ISKCON Communications Journal*, vol. 4, núm. 2, pp. 51-63.
- Shinn, Larry D.
1997 "Reflections on Spiritual Leadership: The Legacy of Srila Prabhupada", en *ISKCON Communications Journal*, vol. 4, núm. 2, pp. 17-21.

Stoll, David

- 1990 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*, Abya-Yala, Cayambe, 427 pp.

Torre, Renée de la

- 1995 *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Universidad de Guadalajara (UdG), México, 317 pp.
- 1997 "Pinceladas de una ilustración etnográfica: La Luz del Mundo en Guadalajara", en G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/IIS, UNAM, México, pp. 145-174.

Vallverdú, Jaume

- 1997 "El moviment Hare Krisna. Un estudi antropològic", tesis doctoral, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 399 pp.
- 2001 *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*, Arola, Tarragona, 222 pp.
- 2003 "Els negatius de la memòria: les vides (re)compensades", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 23, pp. 70-81.
- 2008 *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Publicacions URV, Tarragona, 233 pp.

Wilson, Bryan (ed.)

- 1981 *The Social Impact of New Religious Movements*, Unification Theological Seminary, Nueva York, 235 pp.