

Vida y milagros. Neopentecostalismo en comunidades nahuas*

Life and miracles. Neo-Pentecostalism in Nahuas communities

María Teresa Rodríguez**

RESUMEN

Las nuevas espiritualidades indígenas se relacionan con transformaciones notables en el campo de la estructura y organización social de las poblaciones. En México, la movilidad en las regiones interétnicas se intensifica vertiginosamente, y es tanto física y espacial como social e ideológica. En la región montañosa del centro de Veracruz, habitada por indígenas nahuas de tradición mesoamericana, el campo religioso constituye un ámbito excepcional para el estudio de los cruces más relevantes entre lo tradicional y lo emergente, así como de los nuevos procesos de significación y de producción de sentido. En este artículo se propone mostrar cómo se insertan en este horizonte cultural las propuestas pentecostales y neopentecostales.

Palabras clave

Pentecostalismo, discurso, representación.

ABSTRACT

The new indigenous spiritualities are related to important transformations in the structure and social organization of the communities. In Mexico, movement in inter ethnic regions intensifies dramatically, and it happens to be both physical and spatial, as well as social and ideological. In the mountainous region of Central Veracruz, inhabited by Nahuas with Mesoamerican traditions, the religious field constitutes an exceptional area for studying not only the most relevant crossovers between the traditional and the emergent, but also and the new processes of signification and production of meaning. The intention of this article is to demonstrate how the pentecostal and neo-pentecostal proposals are inserted in this cultural horizon.

Key words

Pentecostalism, discourse, representation.

Recibido: julio de 2010
Aceptado: octubre de 2010

* Una primera versión de este texto fue presentada en el Congreso de SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions). Julio de 2009, Santiago de Compostela, España.

** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo. Xalapa, Veracruz, México. Proyecto Relitans (CIESAS-IRD-CNRS). mtriguez@ciesas.edu.mx

Introducción

En el marco de la globalización cultural, la religiosidad indígena se abre a prácticas y representaciones novedosas, acercándose a diferentes experiencias de lo sagrado. Las nuevas espiritualidades se relacionan con transformaciones notables en el campo de la estructura y organización social de las poblaciones: la movilidad en las regiones indígenas se intensifica vertiginosamente; es tanto física y espacial como social, ideológica y cultural, y refiere a diferentes escalas y dimensiones de translocalidad.

En la región montañosa del centro de Veracruz¹, habitada por indígenas nahuas de tradición mesoamericana, el campo religioso constituye un ámbito excepcional para el estudio de los cruces más relevantes entre lo tradicional y lo emergente, así como de los nuevos procesos y centros de significación y de producción de sentido.

En la mayor parte de los pueblos de la sierra los “guardianes de la tradición” (curanderos y funcionarios religiosos tradicionales) mantienen influencia en las decisiones que atañen a la comunidad –entendida en términos de la municipalidad– expresando un frente claro ante las nuevas propuestas religiosas, y ante las influencias innovadoras emanadas de los flujos y circuitos translocales y transnacionales.

Para ellos y para la población nahua mayoritaria, sus rituales tienen un valor sustancial: remiten a tradiciones antiguas referidas a diferentes épocas históricas, incluso de trasfondo prehispánico. Los rituales públicos dedicados a los santos patronos del repertorio católico, son eventos primordiales en los calendarios festivos de cada municipio, otorgando inclusive un carácter emblemático

¹ Los municipios nahuas ubicados en la porción veracruzana conocida como sierra de Zongolica se integran en trece municipios que abarcan una extensión aproximada a los mil kilómetros cuadrados, habitados por alrededor de 130.000 personas, hablantes de lengua náhuatl en su gran mayoría (INEGI, 2005).

e identitario a sus habitantes. Las organizaciones religiosas conocidas como “sistemas de cargos” –comunes a diferentes regiones de México, Centroamérica y Sudamérica– son aún relevantes en términos sociales y económicos y también como expresiones devocionales. Por otra parte, son substanciales en el mismo sentido las relaciones de compadrazgo (o parentesco ritual) que emergen de determinadas ceremonias asociadas al ciclo de vida (como nacimientos y funerales) y de las celebraciones sacramentales (bautizos, confirmaciones, primeras comuniones y casamientos). Persisten también otros rituales de índole más privada, vinculados a las peticiones de salud y fertilidad agraria, y dirigidos a deidades telúricas de raíces mesoamericanas.

No obstante dicha profusión ritual de profunda historicidad, es indispensable sopesar las actuales dinámicas de movilidad, entre las que debe considerarse fundamentalmente la migración transnacional. El cambio religioso forma parte de esta movilidad –social, espacial y virtual– que ha acentuado el surgimiento de campos sociales “semiautónomos”, con reglas y dinámicas particulares, orientadas hacia un escenario mucho más abierto. En determinadas situaciones y contextos, la variable religiosa enfatiza y/o promueve diferencias sociales significativas y suscita una organización local y regional policéntrica.

En este artículo se reflexiona sobre esta problemática, a partir de observaciones y entrevistas realizadas en un municipio indígena, Astacinga, donde se presenta uno de los más altos índices de población evangélica (de orientación pentecostal) en la sierra de Zongolica².

² El municipio de Astacinga cuenta con 4.846 habitantes. El 97 % de su población de cinco años y más es hablante de la lengua náhuatl (INEGI, 2005), y el 28 % se encuentra adscrito a alguna denominación evangélica pentecostal –según la información proporcionada por funcionarios del Ayuntamiento–. Según los datos censales, la población disminuyó en un 10% aproximadamente del año 2000 al 2005. Es probable que esta disminución se encuentre asociada a la intensificación del movimiento migratorio transnacional.

¿Cómo se insertan en este horizonte cultural las propuestas pentecostales y neopentecostales? ¿A qué tipo de expectativas responden?

La llegada del espíritu y de las sanaciones milagrosas

En Astacinga, como en otros contextos socio-culturales, la difusión del pentecostalismo se apoya en su carácter conversionista y taumatúrgico para mostrar eficacia y competir con la experiencia religiosa fundante en la tradición religiosa mesoamericana. Dicha tradición se refiere a la religiosidad resultante de las antiguas religiones indígenas y la evangelización cristiana, desde el inicio de la colonia hasta nuestros días (López Austin, 1994: 12).

Las denominaciones pentecostales y neopentecostales³ han formulado su discurso en dirección a las demandas más apremiantes de las familias en situación de pobreza: salud y recursos económicos, dejando atrás la valoración de las representaciones religiosas de sustrato étnico y comunitario, refrendadas por la tradición. En contraste con dicha orientación comunalista, el cambio religioso abre camino hacia una mayor focalización en las necesidades individuales (Silveira, 2000: 195).

En el año 1977 se fundó en Astacinga La Iglesia de Avivamiento Pentecostal Getsemaní, una de las primeras iglesias pentecostales en la sierra de Zongolica. Se dice que los primeros contactos de astacinguenses con representantes de dicha denominación religiosa se

³ Aquí se utiliza el término neopentecostal y neopentecostalismo en el sentido planteado por Silveira (2000: 27) para dar cuenta de los cambios experimentados por el pentecostalismo clásico. De acuerdo con este autor, los nuevos pentecostales redujeron los énfasis iniciales del movimiento pentecostal (glosolalia, experiencia estática, y la expectativa por la segunda llegada de Cristo) por una predicación centrada en la cura divina, la prosperidad material y la cura de demonios. Según Silveira esta versión del pentecostalismo se adapta mejor a la sociedad capitalista de los países subdesarrollados, con escasa burocratización, alta cohesión y tendencias fundamentalistas.

realizaron en Omealca, población cañera ubicada en el piedemonte serrano lindante con las planicies costeras veracruzanas, donde los campesinos nahuas trabajaban como jornaleros agrícolas durante las temporadas de zafra. Algunos de ellos conocieron ahí “la palabra de Dios”; de vuelta en su comunidad iniciaron actividades de proselitismo entre parientes y vecinos, respaldados por las frecuentes visitas de un pastor (Romero, 1989: 120-121).

Los primeros adeptos nahuas sorprendieron a sus coterráneos por sus críticas abiertas y explícitas hacia el culto a las imágenes de los santos. En la concepción indígena, la imagen (*ixiptla*) es receptáculo de fuerza y de poder, es una entidad que se basta a sí misma y no se condensa en la relación entre significante y significado (Gruzinski, 1995: 189). Por lo tanto, para los habitantes del pueblo constituía un agravio el cuestionamiento del carácter sacro y milagroso de sus imágenes, resguardadas en el templo católico como patrimonio comunal, y cuyo culto y devoción era de responsabilidad colectiva y casi ineludible para todos los habitantes del municipio. Mediante este sistema de rotación de los cargos religiosos entre las familias indígenas, se ejercitaban mecanismos de control social y de adquisición de prestigio que influían, por supuesto, en los dispositivos de ascenso social y de acceso a las esferas políticas.

Por lo tanto, al objetar el culto a las imágenes –consideradas “ídolos” por los disidentes religiosos– se impugnaban también aspectos sustanciales del sistema normativo y de la organización local. Además de las fiestas de mayordomía –celebraciones públicas y domésticas en honor a los santos– los rituales de compadrazgo igualmente se consideraron aspectos negativos de la normatividad ritual tradicional, sobre todo por sus implicaciones de dispendio económico y de consumo de bebidas alcohólicas.

La conmoción y descontento ante las impugnaciones a las prácticas y creencias indígenas originaron un movimiento de persecución

religiosa que culminó con el linchamiento del primer pastor pentecostal establecido en Astacinga⁴. No obstante ésta y otras adversidades más, los conversos no desistieron en sus tentativas por ganar espacio y legitimidad en el seno de la comunidad indígena. A mediano plazo, consiguieron cimentar una “identidad defensiva” que tuvo resonancia en otras localidades, planteando un modelo de culto sencillo, expresivo y participante (Cantón, 2004: 329 y 99). De modo que puede afirmarse que fungieron como actores fundamentales de un proceso de transformación social, orientado hacia un acelerado desplazamiento del catolicismo costumbrista y sus correlatos en la esfera política, a diferencia de otros municipios serranos donde continúan vigentes las organizaciones ceremoniales tradicionales, y donde el proceso de diversificación religiosa ha sido mucho más conservador.

A mediano plazo La Iglesia de Avivamiento Pentecostal Getsemaní se expandió entre un amplio sector de la población de Astacinga, llegando incluso hasta municipios vecinos. Por añadidura, en años recientes se han trasladado misioneros pentecostales indígenas hacia los Estados Unidos, con el fin de “prestar servicio” a los migrantes nahuas establecidos sobre todo en los estados de Wisconsin y Carolina del Norte⁵.

La inicial resistencia hacia la pluralidad religiosa cedió pues el lugar a la convivencia entre conversos y católicos –gradualmente menos tradicionalistas–, proceso que generó las condiciones para la relativa proliferación de nuevas propuestas religiosas, también de corte pentecostal, incluyendo a la vertiente carismática católica.

A mediados de la década de los años noventa, un pastor del Ministerio Vida Victoriosa –asignado a la región del valle de Orizaba y a la serranía zongoliqueña– inició actividades de proselitismo por distintos municipios

indígenas, llegando al pueblo de Astacinga. Dicha asociación religiosa, de origen texano⁶, puede ser catalogada como neopentecostal y como un apropiado ejemplo de religiosidad taumatúrgica. Los ministros enfatizan sobre todo las virtudes de su fe en relación con milagros de sanación y de bienestar material, y se confieren capacidades especiales para estimular la experiencia curativa a partir de haber experimentado en carne propia un milagro de sanidad.

Según ella misma lo constata, doña Eugenia⁷, reconocida curandera y partera que se había convertido al pentecostalismo años atrás, fue la primera en adherirse al Ministerio Vida Victoriosa cuando el pastor visitante mostró que podía realizar diversos milagros, entre ellos la recuperación de una de sus hijas que se encontraba enferma desde pequeña. Ella afirma que el pastor y los hermanos de la *Iglesia de Avivamiento Pentecostal Getsemaní* no habían conseguido interceder por la salud de la niña, no obstante sus reiteradas plegarias, oraciones y ayunos. Otros adeptos a dicha iglesia decidieron también abandonarla para adherirse al Ministerio Vida Victoriosa, sobre todo cuando fueron testigos de éste y otros milagros de sanación. Como han señalado diversos investigadores del fenómeno religioso, suele ser bastante estrecha la relación entre los episodios de curaciones y los procesos de conversión (Lalive d’Epinay, 1968; Cantón, 1998 y 2004; Garma, 2004; Andrade, 2004, entre otros).

⁶ Este Ministerio fue fundado en los Estados Unidos por Alfredo Galván, inmigrante mexicano oriundo del estado fronterizo de Tamaulipas. Hoy en día el *Hermano Galván* –como se le conoce tanto en México como en Estados Unidos– reside en la ciudad de San Antonio, Texas, al frente de *Galvan Revival Church*. En México, la sede del Ministerio se localiza en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, encabezada por el Reverendo Baltasar Dueñas, yerno de Alfredo Galván. De acuerdo con la información disponible, el Ministerio Vida Victoriosa cuenta en México con 82 templos ubicados en diferentes estados del país. En este Ministerio se desarrolla un tipo de centralización bisituada (del lado estadounidense en San Antonio, Texas, y del lado mexicano en Monterrey, Nuevo León).

⁷ Los nombres de los informantes se sustituyeron por seudónimos.

⁴ Comunicación personal del pastor F.S., Astacinga, Ver., 2008.

⁵ Comunicación personal del pastor F.S., Astacinga, Ver., 2008.

Riesgos existenciales: demonios, enfermedades y pérdida del *tonal*

Mientras que en el pensamiento nahua el drama mágico responde al reto de mantener el orden y el equilibrio en las relaciones del hombre con su entorno, entre los adeptos al Ministerio Vida Victoriosa se presenta una existencia permanentemente constreñida por lo imprevisible; los eventos inesperados descubren la fragilidad y precariedad de la existencia y se relacionan especialmente con enfermedades físicas y carencias materiales.

Como es de suponer, los seguidores del Ministerio rechazan las creencias y prácticas rituales dedicadas a los santos católicos, ya que “son ídolos, un pedazo de madera”, así como la devoción a las deidades telúricas de la tradición indígena⁸, a las cuales llaman “creencias de los abuelitos”. Sin embargo, consideran que los brujos indígenas (*tetlahchiwime*) cuentan con poderes reales para efectuar maleficios y daños en las personas o sobre sus bienes. Estiman posible la veracidad de sus poderes para transformarse en *naguales* (su doble animal) y de ese modo ocasionar –si se lo proponen– menoscabos en la salud o posesiones de sus víctimas.

Riesgo y enfermedad, rescate y sanación forman parte de la dramática polaridad del mundo de los creyentes. De aquí deriva un complejo de experiencias, representaciones y medidas protectoras que expresan tanto el vaivén existencial como el rescate del mismo. Siempre es posible que una presencia maligna –el demonio encarnado en la enfermedad o en la pobreza– tome posesión de la víctima haciendo de ésta su centro de acción. El *tetlahchiwime* y toda clase de curanderos y hechiceros pueden ser vehículos de transmisión del daño.

Los ministros de culto se convierten en los mediadores, eficientes en su afirmación y presencia en los umbrales de la desgracia.

Los legitima su propio drama existencial: haber franqueado atroces tribulaciones en una etapa anterior a su propia conversión –la etapa de la oscuridad, la enfermedad y la ignorancia–.

A mí le llevaron a una plaza de toros... hace 32 años hermanitos, me llevaron cargando, no crea usted que yo fui caminando a un servicio para que oraran por mí, no, a mí me llevó mi padre, me llevó cargado, a una plaza de toros ... y déjame decirle que yo pesaba 27 kilos, yo tenía 17 años de vida, era todo un joven, pero ya no caminaba, ya no hablaba, ya no tenía pelo ... estaba enfermo de la tuberculosis. Pero hace 32 años, que me llevaron a esa plaza de toros, el hermano Galván hizo una oración por mí, Jesucristo llegó y me puso pulmones nuevos y yo salí caminando de aquella plaza de toros⁹.

Durante los servicios de culto se combate y atenúa la angustia consiguiendo una redención que no es menos real que el riesgo en el cual se vive. El contexto ritual se asemeja a la dramatización de una guerra cósmica en la cual el Espíritu Santo triunfa sobre el mal incorporado en la persona del creyente. La posesión benigna del Espíritu Santo entraña la contraparte, una fuerza positiva que se encara al peligro. La figura del pastor se parece a la del mago: aquel que va más allá de sí mismo y se convierte en el mediador, el que rescata del riesgo supremo del existir en momentos críticos, y proporciona las expresiones ideológicas e institucionales dentro de las cuales se mueven las experiencias individuales (De Martino, 1960).

En este marco contextual se generan procesos terapéuticos apoyados en la fe, las emociones y la apertura para introducir cambios en la forma de actuar y de pensar (Silveira, 2000: 285). La lucha del existir acosado por demonios se distingue y se asemeja, al mismo tiempo, a “los peligros del alma” de la etiología indígena. Según esta última, una turbación intensa, un accidente o un susto,

⁸ *Tlaltikpalli*, Madre Tierra, y *Tlalokan*, Señor de la vegetación, de los animales silvestres y de las fuentes hídricas.

⁹ Orizaba, Ver., noviembre de 2007.

pueden producir enfermedades, resultando en graves padecimientos físicos y/o de carácter anímico. En términos locales, este cuadro se conoce como “espanto” y produce la pérdida del *tonal*¹⁰: el *tepahte* diagnostica: *yeh kipia itonal chitintok Tlaltikpalt* (tiene el espíritu regado en la tierra), y después emprende una serie de procedimientos rituales dirigidos a *Tlaltikpahtli*, *Tlalokan*, los santos católicos, los cerros y los puntos cardinales para que permitan la recuperación del enfermo, quien se encuentra incluso en peligro de muerte. Durante el ritual denominado *Tonaltzaltzilis*, que significa “gritarle al *tonal*”, el *tepahte* acude al sitio donde ocurrió el incidente –o se orienta hacia el mismo si éste se localiza demasiado lejos– y repetidas veces le pide, le grita al *tonal* que regrese, que se adhiera nuevamente a la persona: “*Ximalmoikanika... ven aquí, no ahí te quedes, ven aquí a tu casa, no te espantes, vamos a tu casa, no estés ahí tirado, ven*”.

El alma indígena o *tonal* es fragmento pues de una presencia unitaria. Su condición frágil y precaria no resiste un *shock*, una fuerte emoción o un sobresalto; se desprende entonces del cuerpo para vagar sin rumbo y la persona queda polarizada, ya que su *tonal* no guarda la energía suficiente para permanecer en ella. Su sola ausencia, su extravío, el vacío que se queda en el organismo, engendra enfermedad.

Ante este cuadro, el tratamiento del curandero indígena será apacible y atemperado; el paciente se encuentra en un estado casi introspectivo y en reposo mientras el oficiante desarrolla plegarias, ofrendas y ceremonias. Este tratamiento, de carácter puramente privado, se concierta con discreción y reserva en la intimidad del hogar.

Durante los cultos del Ministerio Vida Victoriosa, el pastor –al igual que el *tepahte*

indígena– tiene la capacidad de superar los límites del propio existir y de transformarse en ordenador de las labilidades ajenas (De Martino, 1960). El rescate del pastor invocando al Espíritu Santo se distingue del *adorcismo* que realiza el *tepahte* cuando “le grita al *tonal*” para que regrese al cuerpo del enfermo. La atmósfera ritual es contrastante: los milagros de sanación se desarrollan en la colectividad y dependen precisamente de dicho contexto de agregación. En este caso –al igual que en determinados cultos afrobrasileños– (Bastide, 2001), el *adorcismo* (de invocación al Espíritu Santo) se fusiona con el *exorcismo* (la expulsión de los demonios de la enfermedad). Al tiempo que clama a los demonios de la enfermedad y la miseria para que salgan de ella, el pastor anima la llegada del Espíritu Santo a la persona del creyente:

¡Fuera, en nombre de Jesús, demonio de cáncer, demonio de sordera, lárgarte y destrúyete en el nombre de Jesús! ¡Recibe tu milagro, Jesús tócalo con tu milagro!¹¹

El habla ritual es marcada, elevada y vehementemente; combina emisiones, conjuros (por la expulsión de la enfermedad y los demonios) y acciones (unción con aceite en la frente de los creyentes). Mientras emite sus diatribas, el oficiante va aplicando aceite e imponiendo la mano derecha sobre la frente del enfermo. Algunos de los asistentes se desvanecen y caen al suelo, “*tocados por el Espíritu Santo*”, donde permanecen unos minutos. Este desvanecimiento es una muestra de que han recibido el milagro. Se expresa entonces una relación metonímica entre la sanidad del cuerpo y la sanidad espiritual, y el exorcismo y el trance son colocados en el centro de la liturgia (Silveira: 2000: 300). En un sentido muy general, podemos decir que ambos procedimientos curativos –el de la tradición indígena y el neopentecostal– se caracterizan por su carácter apotrópico, en los cuales el cuerpo humano constituye el vehículo de representación, sitio de encuentro de la energía espiritual (Silveira, 2000: 387; Blair, 2007: 218). Sin embargo, mientras el curandero

¹⁰ En el pensamiento nahua, el *tonal* es la entidad que concentra energía en el seno del organismo de todo ser humano, su pérdida conduce al debilitamiento físico y anímico, y puede ocasionar la muerte si el enfermo no es atendido oportunamente por un curandero o *tepahte*.

¹¹ Orizaba, Ver., noviembre de 2007.

indígena conmina al paciente al reposo y al recogimiento durante su recuperación de la pérdida del *tonal*, el creyente neopentecostal conjuga las experiencias sensoriales y la emocionalidad en un momento fugaz; los resultados son rápidos y visibles. Se tiene ahora la presencia del “espíritu”, entendido como alteridad que acude cuando se le llama y hace lo que el oficiante le pide.

Discurso y representación

El neopentecostalismo da cabida a las manifestaciones espontáneas, que sin embargo no implican ausencia de ciertas normas. Los códigos proxémicos refieren a formas de liberación de expresiones corporales y reacciones físicas, ceñidas a manifestaciones precisas (movimientos rítmicos, llantos, plegarias, desvanecimientos), y acotadas por el propio contexto ritual y cultural: por ejemplo, mientras que en Astacinga la mayoría de las mujeres rompe en llanto y algunas se desvanecen y caen al suelo “porque han recibido al Espíritu Santo”, los hombres dan menos muestras de emotividad y exaltación. Ellas, evidentemente, cuentan con mayor margen de improvisación en el marco de la secuencia ritual establecida.

La música y el canto –a veces en forma de espectáculo– son también vías para captar la atención, abriendo una experiencia estética y lúdica que amplía la gama de percepciones y emociones entre los concurrentes. El discurso del orador sostiene un estilo interactivo: los oyentes intervienen con frases aparentemente mecánicas y repetitivas en el curso de la alocución –*amén, gloria a Dios, alabado sea Dios*– acentuando el proceso dinámico del diálogo.

Al igual que en el uso de los mitos de origen, durante los sermones se aplican las citas bíblicas dentro de un repertorio abierto de llamadas intencionadas, seleccionadas por el predicador en función de su capacidad de ilustrar algún aspecto de las circunstancias en que se usa. Ello requiere el desplazamiento de la atención del significado hipotético del texto referido hacia “la descripción de la

diversidad de sus actualizaciones efectivas” (Gutiérrez Estévez, 2001: 360). En este sentido sería más apropiado hablar de “instalación del material mítico en la acción social” (*op. cit.*, p. 361), para atender a la competencia situacional del enunciador (el predicador) en su aproximación entre la situación particular con la cita bíblica oportuna.

Bueno prepárese, porque Cristo Jesús le va a hacer milagro en esta noche. Quiero que vayamos al libro de Efesios al Capítulo 6 y al verso 17 a ver qué nos enseña, gloria al señor Jesús. Efesios 6: 17 dice: “Oh, bendito Dios del cielo, bendito Dios que me hiciste tomar el yelmo de la salvación, tomar esta palabra, tomar el yelmo de la salvación y la espada del espíritu que es la palabra de Dios”. La palabra de Dios es viva y eficaz, más que toda espada de dos filos. Ésta corta la enfermedad, corta el tumor, dice que es más penetrante que toda espada de dos filos. En esta noche no hay nada quemado, y le va a cortar la enfermedad, va a entrar hasta adentro de su cuerpo y le va a cortar todo lo que traiga, del problema, de la enfermedad¹².

Las reglas de uso de este acervo se aprenden durante la práctica misma; el desarrollo del servicio religioso proporciona el espacio y los momentos propios del ejercicio. El conjunto de citas bíblicas referidas en el discurso conforma una especie de lenguaje técnico (*ibíd.*) como instrumento de apoyo a las acciones ordinarias del servicio religioso. Se trata de un lenguaje plástico, llano, enfático y claro. Por ejemplo, se aplica literalmente la cita bíblica Santiago 5: 14-16, del Nuevo Testamento, donde se asienta que mediante la unción con aceite y la oración de fe se salvarán los enfermos y se perdonarán los pecados.

Ponga su mano derecha donde está ese demonio de enfermedad, Cristo Jesús se lo va a quitar en esta noche, con su palabra lo vamos a cortar en esta noche, vamos a hacer oración de fe, prepárese a recibir la oración de fe. La Biblia dice en Santiago

¹² Orizaba, Ver., noviembre de 2007.

5: 15: la oración de fe sana al enfermo y será perdonado¹³.

A veces la predicación llega en sueños, como una revelación (de forma análoga a lo que ocurre al *tepahte* que recibe su don y sus conocimientos en un viaje onírico), como lo expresa una predicadora del Ministerio:

“El Señor prepara para predicar y él mismo va enseñando... al despertar se busca el versículo que Dios envió por medio del sueño. También nos usa para sanar, cuando una persona es usada por Dios para sanar a otra es como si fuera los brazos de Dios”¹⁴.

En consecuencia, se implementa un modelo de culto sencillo y práctico en torno a la sanidad, con posibilidades de acceder a un tratamiento de autoaplicación. En la página web del Ministerio se recomienda tomar diariamente aceite de oliva “orado” o bendecido, en caso de enfermedad interna, y aplicarlo externamente en caso de lesiones o problemas en la piel¹⁵. Se trata de un ejemplo del manejo de eficacia mágica en objetos y sustancias –a la manera de talismanes– cargados de poder o energía del Espíritu Santo¹⁶. Las estrategias retóricas incluyen los relatos testimoniales donde las personas sanadas dan fe del milagro que han recibido en el presente o en el pasado, como integrantes del Ministerio:

Reverendo: - ¿Qué milagro le hizo a usted el Señor esta noche?

M: -Yo estaba enferma desde hace 9 años, pero el señor me ha sanado, ahora me encuentro bien sana, brincando, haciendo mis quehaceres de la cocina, no me siento nada mal. Y ahora le doy muchas gracias a

Dios. Y al público quien lo crea de verdad y de corazón el Señor sí hace milagros, creyendo en él.

Reverendo: –¿Qué milagro te hizo el Señor, hermana?

J: –Le doy gracias a Dios, porque de ayer para hoy, yo me sentía como deprimida, me sentía yo muy mal, me dolía mucho la cabeza, pero gracias a Dios porque ayer dije que iba a venir yo acá, cuando llegué acá me sentía mal y cuando usted estaba predicando, estaba dando testimonios yo me sentí bien y gracias a Dios, ahorita yo sentí que alguien me abrazaba y era Dios y ahorita ya me siento bien, le doy gracias a Dios¹⁷.

Los relatos de los creyentes son garantía y muestra fehaciente de la eficacia del culto (Ríos, 2007: 3); se vinculan a milagros de sanación y al poder de *los tres secretos de Dios* (ayuno, diezmo y ofrenda) para obtener prácticamente todo lo que se desea en la vida. Se prevé que siguiendo estos preceptos es posible evitar las visitas al médico y/o al curandero (*tepahte*) y tener siempre algo de dinero en el bolsillo.

Como corolario, la última parte del servicio religioso se destina a impartir el mensaje relativo a las ofrendas y diezmos; éste se caracteriza por el uso de ideas y conceptos claros, definidos, dogmáticos y enérgicos (Andrade, 2004: 38). Antes de concluir el servicio religioso, el ministro expone sorprendentes ejemplos de casos en que los creyentes recibieron beneficios materiales después de haber ofrendado una cantidad de dinero para el Ministerio, validando de este modo la eficacia del sacrificio económico:

La Biblia en el Salmo 50:14 dice: “Sacrifica a Dios alabanza y paga tu voto al Altísimo e invócale en el día de la justicia, yo te voy a ayudar, pero tú me vas a invocar”... Vamos a levantar la ofrenda en esta noche, yo le voy a pedir que si usted trae una ofrenda para Dios déla con todo su corazón. No sé qué necesidad tengas, pero esta noche da

¹³ Orizaba, Ver., noviembre de 2007.

¹⁴ Hermana M.R., Astacinga, Ver., octubre 2008.

¹⁵ // <http://www.vidavictoriosa.com>

¹⁶ Un ejercicio similar es el siguiente: se afirma que los radioescuchas pueden obtener milagros y beneficios con sólo escuchar el programa radial denominado *Programa del Hermano Galván* (que actualmente se transmite en 25 estaciones de radio en los Estados Unidos y en 22 estaciones en México) y colocando una de sus manos encima del aparato de radio mientras el predicador realiza una oración de fe.

¹⁷ Orizaba, Ver., noviembre de 2007.

una ofrenda por tu necesidad. Yo quiero que se recupere mi sobrina, yo quiero que se recupere mi hijo.... Quizás has estado batallando, mira y es que los milagros de Dios son en todas las áreas, hermanos, Dios dice que nuestro presente nos abre el camino, si tú crees tendrás tu milagro.

Fíjense, una hermana me fue a ver angustiada y me dijo: "tengo una deuda, hermano, tengo una deuda de una casa, debo \$ 85.000 pesos, pero no puedo pagarlos, ya hasta la casa me van a quitar", y le dije: "No le quitan nada, dé un presente para Jesucristo". La mujer, hermanos, dio una ofrenda para Dios de \$ 1.500; hicimos la oración, hermanos míos y déjenme decirles que no le quitaron su casa. Y hace poquito el hermano, su esposo, me dijo que a su esposa le habían hablado de un banco, que fuera porque tenía un cheque de \$ 83.000, la hermana dijo ¡si yo nunca he tenido cuenta en ese banco! ¡No sé por qué me llegó este aviso! Y fue, hermanos, y le dieron un cheque de \$ 83.000 pesos. ¿Quién hizo eso? Lo hizo el señor, hermanitos, y ahora la mujer no debe nada, ella no sabía ni cómo pero le llegó, ¡Dios tiene poder!¹⁸

Estos ejemplos son una muestra y garantía de que la donación será retribuida con creces. Como señala Semán (2005: 86), en este marco de intercambios con lo sagrado los aspectos materiales pasan del ámbito de lo visible al de la confianza y la espera; se trata de una traducción de la lógica del sacrificio y del intercambio al organizar un mundo ritual en el que la moneda sustituye a los bienes de uso, proveyendo sinónimos para la entrega y permitiendo que las bendiciones cristalicen en la misma especie.

Comentarios finales

La expectativa de ocurrencias de milagros entre los creyentes neopentecostales se está tornando en parte importante de la cosmología sagrada popular (Semán, 2005). A través de grupos cerrados –a veces pequeños como el Ministerio Vida Victoriosa– en

competencia con instituciones más fuertes como la Iglesia Católica, las cofradías y mayordomías del catolicismo popular, y las organizaciones o uniones de evangélicos pentecostales clásicos.

Se ha destacado como tendencia notable que la transmisión religiosa hoy se articula cada vez menos en torno a la reproducción de la tradición mesoamericana y católica costumbrista, y cada vez más en torno a la promoción de las emociones: se enfatiza la fuerza de la emoción sobre el peso de la tradición (Barrera, 2001: 17, cit. en: Marzal 2002). La calidad dramática de este tipo de cultos contrasta radicalmente con la sobriedad de los rituales indígenas, elaborados, pausados y redundantes, no obstante que también revelan flexibilidad y variados grados de innovación.

A través de la adhesión a estas ofertas religiosas los adeptos participan en una especie de comunidad extraterritorial, a la par que se genera un desdibujamiento de los marcadores étnicos y un sentimiento de pertenencia ya no anclado territorialmente, sino en comunidades multilocalizadas de alcance transnacional (Segato, 2007; Cantón, 2004).

El Ministerio Vida Victoriosa, al igual que otras iglesias neopentecostales, acentúa las prácticas taumatúrgicas como oferta, en una especie de religiosidad "híbrida" construida bajo la idea de resultados. Actúa en la esfera de las aflicciones emocionales y psicosomáticas y despierta potenciales de optimismo, especialmente entre personas que viven en situaciones límite (Silveira, 2000: 300). Quizás, como han señalado diversos autores, el pentecostalismo favorece los rasgos de las religiones mágicas, taumatúrgicas y chamánicas (Silveira 2007: 49, entre otros).

¿Son el trance y la sanación expresiones modernas de un mundo mágico que persiste aún en nuevas realidades sociológicas? El reto es continuar en la indagación acerca de las relaciones espacio-temporales –de contenidos culturales diversos– que configuran hoy en día a las religiosidades indígenas.

¹⁸ Orizaba, Ver, noviembre de 2007.

Referencias bibliográficas

- ANDRADE, S. (2004) *Protestantismo Indígena: Proceso de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- BARRERA, P. (2001) *Tradição, transmissão e emoção religiosa*, São Paulo, Ed. Olho Dágua.
- BASTIDE, R. (2001) *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- BLAIR, E. (2007) "La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia", en: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (Juan Antonio Flores y Luisa Abad, coords.) Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha/ Agencia Española de Cooperación Internacional. Pp. 209-233.
- CANTÓN, M. (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Vermont, EUA y La Antigua, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.
- CANTÓN, M. y otros. (2004) *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla, Signatura Ediciones de Andalucía.
- DE MARTINO, E. (1960) *Sud e magia*. Milan, Fetrinelli Editore.
- GARMA, C. (2004) *Buscando el espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México, UAM-Plaza y Valdez.
- GRUZINSKI, S. (1995) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2001) "Las diferencias contra la mitología", en: *Motivos de la Antropología Americanista* (Miguel León-Portilla, coord.). México, Fondo de Cultura Económica, pp. 327-365.
- LALIVE D'EPINAY, Ch. (1968) *El Refugio de las masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*. Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, S. A.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- MARZAL, M. (2002) *Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid, Ed. Trotta/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RÍOS, S. (2007) "El estudio del discurso religioso: la retórica del milagro en las iglesias neopentecostales". Ponencia presentada en el IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED), Bogotá, Colombia.
- ROMERO, O. (1989) *La castellanización como efecto de la migración temporal*. Xalapa, Universidad Veracruzana. Tesis de de licenciatura en Antropología Social.
- SEGATO, R. (2007) *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros.
- SEMÁN, P. (2005) "¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México, CIESAS, Núm. 18, pp. 71-86.
- SILVEIRA, L. (2000) *Teatro, Templo y Mercado. Comunicación y Marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2007) "El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales. Protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 y 2000", en: *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (Carolina Rivera y Elizabeth Juárez, eds.). México, CIESAS, Ed. de la Casa Chata, pp. 23-52.