



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

LOS MIEMBROS DEL “CUERPO DE CRISTO” EN EL
TEMPLO EVANGÉLICO PENTECOSTÉS EMMAUS:
UNA APROXIMACIÓN A LA CONSTITUCIÓN DE LOS
SUJETOS RELIGIOSOS.

TESIS
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

PRESENTA.
ALICY AIMET GUEVARA LABAUT.

DIRECTORA DE TESIS.
Dra. MARÍA TERESA RODRÍGUEZ L.

LECTORES.
Dr. FELIPE VÁZQUEZ PALACIOS.
Dr. RAMIRO JAIMES MARTÍNEZ.
Dra. NATALIA DE MARINIS.

XALAPA, VERACRUZ.

2018.

*A mi abuela Onidia que siempre estuvo cierta de que
una estrella iluminaria mi camino.*

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me permitió sustentarme durante estos dos años y sin la cual no hubiera sido posible concretar esta tesis.

Al Programa de Maestría del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS – Golfo, a sus coordinadores el Dr. Saúl Horacio Moreno Andrade y el Dr. Felipe José Hevia de la Jara, a la secretaria técnica Victoria Cabrera Olano, al personal de la biblioteca, en especial a Julio Antonio García, al personal administrativo y de servicio.

A los investigadores y profesores de CIESAS que me transmitieron sus conocimientos y experiencias durante el período de docencia, a mis compañeros de maestría por su paciencia y apoyo.

A la Dra. María Teresa Rodríguez López por acceder a dirigir esta tesis, por sus acertados y puntuales comentarios y por su comprensión y apoyo en todo momento, sin los cuales me hubiera sido imposible llevar a buen término este ejercicio.

Al Dr. Felipe Vázquez Palacios, el Dr. Ramiro Jaimes Martínez y la Dra. Natalia de Marinis quienes se ocuparon de leer mi tesis y me hicieron oportunos cuestionamientos y comentarios que enriquecieron y encauzaron mis propias reflexiones.

Al pastor Cupertino Portilla Landa por su bondad; sin su consentimiento y apoyo no hubiera podido consolidar esta investigación y a los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, ellos son protagonistas en este ejercicio, me acogieron, me consideraron su hermana y me apoyaron sacrificando su tiempo y volviéndose coproductores de esta tesis.

A México, un país grandioso, de grandes contrastes y una riqueza que no había imaginado; a los xalapeños que me mostraron su amabilidad y me hicieron sentir como en casa.

Al Dr. José Alberto Galván Tudela, quien guió mis primeros pasos en esta disciplina y sin cuya orientación no hubiera llegado hasta aquí. Lo mucho que he aprendido en esta maestría tiene la sólida base de los conocimientos adquiridos junto a este antropólogo canario que ha realizado investigación en Cuba por más de veinte años.

A mi familia que, desde Cuba, me han acompañado paso a paso; les agradezco el apoyo que me han brindado y su comprensión para aceptar la lejanía física durante tanto tiempo.

A mi hija, mi hijo y mi esposo, que sufrieron con paciencia lo que implica cursar una maestría cuando eres madre de familia.

A Dios, por darme la fortaleza para llegar hasta aquí.

Contenido

INTRODUCCIÓN.	1
I. Religión.	9
I.I La presencia pentecostal en México.	12
I.II Las manifestaciones religiosas en Xalapa, una gota dentro del afluente religioso mexicano.	16
II. Sujetos: algunas perspectivas y enfoques.	19
III. Constructos teóricos para una aproximación a la constitución de los sujetos religiosos.	24
CAPITULO UNO: El Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en Xalapa: contexto histórico, social y religioso.	29
1.1 Surge una colonia en las inmediaciones de un cerro.	31
1.2 Surgimiento de la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional (HEPIN. AR).	36
1.3 El Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Un espacio de culto en el contexto urbano xalapeño.	40
1.3.1 “Del monasterio al ministerio”, una decisión de la que brota un “semillero de iglesias”.	48
1.3.2 ¿Por qué Emmaus?	54
1.3.3 Lógicas de organización... “porque adoramos a un Dios de orden”.	56
1.3.4 “Nuestra doctrina es buena porque se fundamenta en la Biblia”.	59
1.3.5 Las leyes de Dios.	60
1.3.6 “Creemos en Jesús, que es Dios, como Salvador”	64
1.3.7 Pentecostales o neopentecostales: ¿Las únicas alternativas posibles?	66
CAPITULO DOS. Los rituales: un itinerario simbólico por el que transitan los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus	73
2.1 Ritos del ciclo de vida.	81
2.1.1 La presentación de niños en el templo.	81
2.1.2 El matrimonio en la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	84
2.2 Ritos de transformación religiosa	90
2.2. 1. El Bautizo.	90
2.3 Ceremonias cíclicas y estacionales.	100
2.3.1 La Santa Cena.	100
2.4 Ritos de agregación o de integración.	103
2.5 Ritos de recuperación de la salud.	104
2.6 Ritos varios.	105
2. 6.1 Ritos de clausura de los cultos.	105
2.6. 2 “Las Bodas del Cordero”	106

CAPÍTULO TRES. “Nos formamos en una cultura de adoración”. Algunas nociones centrales en la constitución de los sujetos en este grupo religioso.	113
3.1 Una celebración en familia: la noción de familia en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	118
3.2 Los miembros del “cuerpo de Cristo”.	122
3.2.1 Configuración de la persona: alma, cuerpo y espíritu.	126
3.3 La oración. Cuando Dios redarguye los corazones.	134
3.3.1 La vigilia de oración	140
3.4 El papel del conocimiento de Dios en la constitución de los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	143
CAPITULO CUATRO. La articulación de creencias y prácticas en la constitución de los sujetos religiosos.	148
4..1 “Por respeto a los ángeles” ... De ángeles y demonios	148
4.1.1 El ayuno, un arma contra los demonios	161
4.2 La presencia divina. Los dones del Espíritu Santo.	166
4. 2.1 “Y cuando me di cuenta estaba aclamando a Dios en otro idioma”. La glosolalia en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	169
4.3 “Siempre está la fe de que Dios nos va a sanar”. El papel de la sanación en la constitución y transformación de los sujetos religiosos.	171
4.4 “Dios es música, es alegre, no es un Dios amargado”. La plegaria musical en el Templo de Emmaus.	180
REFLEXIONES FINALES.	187

INDICE DE ILUSTRACIONES.

Ilustración 1. Mapa de la ciudad de Xalapa Enríquez.	31
Ilustración 2. Mapa que muestra la ubicación del cerro Macuiltepetl y el área de la colonia donde se ubica el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	32
Ilustración 3. Mapa de la Colonia Progreso Macuiltepetl en la ciudad Xalapa Enríquez.	33
Ilustración 4. Zonas donde se ubican los grupos religiosos pertenecientes a la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional A.R.	39
Ilustración 5 Ubicación del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en la colonia Progreso Macuiltepetl en Xalapa, Veracruz.	41
Ilustración 6 . Fachada del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	42
Ilustración 7 Una de las mujeres miembros de la congregación en la cocina, durante los preparativos de una fiesta de bienvenida a un bebé que estaba por nacer.	43
Ilustración 8. Imagen del salón durante la celebración de bienvenida a un bebido por nacer.	44
Ilustración 9. Mural donde se informa de las actividades del mes.	45
Ilustración 10. Plataforma de sonido ubicada al final del salón, justo frente a los baños.	46
Ilustración 11. Salón donde se ofician los servicios religiosos en el templo.	47
Ilustración 12. Altar, ubicado al fondo del salón en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	47
Ilustración 13. Momento en que el pastor presenta a una niña en el templo, nieta de una de las ancianas de la iglesia.	82
Ilustración 14. Preparativos para la “taquiza” que formará parte de la actividad festiva por la presentación de esta niña en el templo.	83
Ilustración 15. Celebración de un matrimonio en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	86
Ilustración 16. La pareja de rodillas durante el ritual de consagración en la celebración matrimonial.	88
Ilustración 17. Bautizo por inmersión.	91
Ilustración 18. El pastor guía la oración justo antes de sumergir a la mujer en las aguas del río.	95
Ilustración 19 Un hombre que emerge de las aguas, ayudado por el pastor y la persona que lo auxilia, una vez consumado el bautizo por inmersión.	96
Ilustración 20. Personas conviviendo una vez culminada la ceremonia de bautizo.	98
Ilustración 21. Miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, participando de la Santa Cena	101
Ilustración 22. Personas reunidas alrededor de la mesa que simboliza las Bodas del Cordero durante una celebración del departamento de damas.	107
Ilustración 23. Una clase de vocalización impartida por el pastor en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	119
Ilustración 24. Momento de oración durante una celebración en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	120
Ilustración 25. Ubicación de las colonias donde residen la mayoría de los miembros del grupo, señalizadas de azul. Con el color rojo la ubicación del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus	123
Ilustración 26. Miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus durante una actividad festiva.	130
Ilustración 27. Foto tomada durante una vigilia de oración en un momento en que oran ante el altar, niños, jóvenes, adultos, hombres y mujeres.	141
Ilustración 28 Algunas de las mujeres del departamento de damas mientras entonan un canto de alabanza.	150
Ilustración 29 y 30 Se observan las cabelleras largas en las adolescentes del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	151

INDICE DE GRÁFICOS.

Gráfico 1 Aproximación a la cantidad de personas bautizadas en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	99
Gráfico 2 Participación en la Santa Cena en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	102
Gráfico 3. Frecuencia con la que realizan actividades religiosas los miembros del Templo Evangélico Pentecostés.	118
Gráfico 4. Grado de escolaridad de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	123
Gráfico 5. Ingreso familiar mensual de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	124
Gráfico 6. Formación religiosa de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	125
Gráfico 7. Emociones más comunes entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	133
Gráfico 8. Frecuencia con la que se dedican a la oración los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	138
Gráfico 9. Lugar de preferencia para orar entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus	142
Gráfico 10. Índice de creencia en seres sobrenaturales entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	159
Gráfico 11. Índices de personas que refieren experiencias en la expulsión de demonios	160
Gráfico 12. Porcentaje de personas que practican el ayuno en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	162
Gráfico 13. Frecuencia de la práctica del ayuno entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	165
Gráfico 14 Porcentaje de personas que refieren experiencias de sanación en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	173
Gráfico 15. Porcentaje de personas que refieren experiencias de sanación en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus	177

INDICE DE TABLAS.

Tabla 1 Agrupaciones religiosas en Xalapa en el año 2005.	34
Tabla 2 Registro de la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional (H. E. P.I.N. A. R)	36
Tabla 3 Tipología de los rituales. (Jáuregui, 2002: 64-66)	80

INDICE DE ESQUEMAS.

Esquema 1. Comité Ejecutivo Nacional. Máxima autoridad de la HEPIN.AR y del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	57
Esquema 2. Organigrama del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.	58

La religión ofrece un marco mental de explicación del mundo, un sistema de referencias que sirve para ubicar por medio de los ritos, los mitos o la teología particulares de cada cultura al hombre en la sociedad y el entorno natural por medio de la forja de explicaciones imaginarias. Las religiones han creado modelos para comprender el papel del hombre en la tierra, el problema del mal y del bien, de la muerte, de la diversidad (de sexos, de inteligencias, de apariencias, de destinos), de la identidad grupal.

(Diez de Velasco, 2002:15)

INTRODUCCIÓN.

El acceso a esta congregación fue el resultado de un intrincado caminar. Luego de varios intentos con otros grupos religiosos y en otras localidades, a mediados del mes de febrero conocí a un misionero evangélico. Él me habló por primera vez del "hermano Cuper" y del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, en la calle Irapuato de la colonia Progreso Macuiltepetl.

Una semana más tarde me presenté en el sitio y conocí al pastor Cupertino Portilla Landa. En esa entrevista emergió información sobre aspectos generales de la iglesia que me resultaron de gran interés, entre ellos, el hecho de que se trataba de la iglesia líder de una asociación integrada por más de cien grupos religiosos y que fue creada por un veracruzano; este dato, el clima que se generaba en el interactuar de sus miembros y el carisma de su líder me cautivaron. Esta primera visita fue suficiente, supe que se había terminado mi peregrinar por las iglesias xalapeñas; ese día, luego de presentarme una vez terminado el culto y de exponer mis motivos, obtuve su consentimiento para compartir con ellos los azares de mi investigación.

Mi segunda visita fue en los primeros días del mes de abril del dos mil dieciséis, en esa ocasión el pastor me invitó a una charla antes de comenzar el oficio y me conminó a exponer, por segunda vez y con mayor lujo de detalles, mis motivos para estar allí. Recuerdo vívidamente que mencionó la posibilidad de que mi presencia fuera el resultado de una conspiración castrista, dado mi origen cubano; a duras penas pude disimular mi sorpresa. Otra vez volví a enumerarle todos los pormenores de mi presencia en el lugar, le hablé de mi país y de mi extrañeza por la intensidad de la religiosidad mexicana. Fue una buena entrevista, nos contamos muchas cosas y en ella quedó sellado el futuro de mi investigación.

Durante el mes de junio visité algunas de sus celebraciones, con la intención de comenzar a reunir información para mi proyecto y realicé entrevistas ocasionales. A veces solo hacía acto de presencia, quería que se acostumbraran a verme y asegurarme, además, de que no me vería forzada a una tercera exposición de motivos al dar inicio al trabajo de campo.

La inauguración oficial de mi trabajo de campo fue un domingo a las cinco de la tarde en los primeros días del mes de septiembre del año dos mil dieciséis. Aunque, como comenté, ya había hecho varias visitas al lugar, me embargaron un cúmulo de sensaciones; por un lado, una especie de confianza, aferrada al exhaustivo trabajo de elaborar el proyecto y a las herramientas teóricas adquiridas durante el intenso primer año de la maestría; de otra parte, una densa y pesada sensación de incertidumbre que aun ahora me acompaña.

El recuerdo más vívido que viene a mi mente de ese día soy yo misma batiendo palmas, hincándome en el suelo, repitiendo trozos bíblicos, cantando con entusiasmo y aclamando con un poco menos. En todo momento atenta a las personas que estaban a mi alrededor, siguiendo "el bien establecido principio antropológico" mencionado por Geertz: "donde fueres haz lo que vieres" (Geertz, 2003: 341), al que traté de mantenerme lo más fiel posible durante todo el trabajo de campo.

En aquella ocasión, que ahora se me antoja lejana, la certeza del universo desconocido en el que me sumergiría durante cuatro meses me entusiasmaba y al mismo tiempo me infundía cierto temor. El encuentro con el otro siempre me ha parecido una aventura peligrosa, por lo que puede mostrarme de él y hacer aflorar de mí misma.

Aunque desde mis primeras incursiones comencé a registrar información, enfrenté algunas dificultades, sobre todo en el primer mes del trabajo de campo. Si bien es cierto que las personas me acogieron con cordialidad y fui presentada de modo formal, por el pastor, a los miembros de la iglesia, percibí cierta desconfianza en algunos de ellos. A través del posterior acercamiento etnográfico, registré que el hecho estuvo motivado por experiencias anteriores de persecución por parte de otros grupos religiosos, período durante el cual se vieron involucrados en simulaciones y fraudes de personas que intentaban conseguir información para luego usarla en contra de ellos. Aun así, en el transcurso de la investigación logré vencer la desconfianza de la mayoría de los miembros y el trabajo de campo se desarrolló de la forma prevista.

Mi interés al acercarme a esta iglesia se focalizaba en observar las manifestaciones del Espíritu Santo, luego de algunas incursiones al campo presté atención a la construcción de la feminidad y al modo en que los principios y normas del grupo religioso incidían en este proceso, sin embargo, la interacción que sostuve durante cuatro meses con los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus expandió mis inquietudes. Durante horas y horas de conversaciones informales y entrevistas un poco más estructuradas; participando en celebraciones y sintiéndome acogida, pese a mi insistencia en aclarar el motivo de mi estancia para evitar situaciones equívocas, y compartiendo espacios hogareños y públicos; me sumergí en un mundo que resultó fascinante para mí. En el interactuar con estas personas me surgieron nuevas incógnitas: ¿Cómo se articulan conocimientos, experiencias, discursos, prácticas y creencias en el interactuar de estos sujetos corporizados en el contexto de crisis política, social y económica en el que se insertan?, ¿Qué papel juegan los rituales en la constitución y transformación de los sujetos miembros de esta iglesia?, ¿Cómo la noción de ángeles y demonios inside en la conformación de estos sujetos?

Con la intención de responder estas interrogantes me propuse examinar el modo en que se constituyen y transforman los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus; entiendo esta transformación como un proceso continuo (Elías, 1989:57 *cit.* en Calvillo y Favela, 1996: 16). En este esfuerzo me auxilié del análisis de ciertas prácticas religiosas; examiné el papel de los rituales, la sanación, el rol que juegan la música y la oración; la noción del Espíritu Santo y el papel de los ángeles y demonios en este proceso. Me enfoqué en estos aspectos para una mejor comprensión del tema de mi interés, en correspondencia con los elementos que me resultaron más significativos durante el trabajo de campo y a mis inquietudes personales, en modo alguno porque se trate de las únicas aproximaciones posibles.

La relevancia de esta investigación deviene tanto de los objetivos propuestos, como de la elección teórico-metodológica del *embodiment* (Csordas,1990) para su abordaje. Esta perspectiva analítica implica un posicionamiento epistemológico que sitúa la noción de los cuerpos en el centro de los análisis, a partir de entenderlos no como una posesión, sino en su interacción con el mundo.

Metodológicamente, y en consonancia con la elección del *embodiment* para acceder al modo en que se constituyen y transforman los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, parto del postulado de Csordas (1990) de considerar al cuerpo como el “sujeto de la cultura”, al compartir su premisa de que en la articulación de la percepción (*preobjective*) y la práctica (*habitus*) se colapsa la distinción, sujeto/objeto, mente/cuerpo, emoción/cognición. Mis análisis, de manera similar a los realizados por Csordas en las prácticas de curación en el cristianismo carismático, se centran en aspectos y situaciones pertenecientes al dominio especializado de prácticas, experiencias y rituales en un grupo religioso de adscripción pentecostal.

Se trata de una iglesia situada en el complejo contexto sociopolítico y económico por el que atraviesa el estado de Veracruz en la actualidad; situación que considero permea la constitución de estos sujetos a partir de la noción de “cuerpo vivido” (Csordas, 1999; Citro, 2003; Di Persia y Arnao, 2016), en tanto “cuerpo agente” en constante interacción con el mundo que le rodea. En este sentido Calvillo y Favela (1996) proponen tener en cuenta el “sentimiento de incertidumbre” como “sensación de encontrarnos viviendo en un mundo en estado de crisis permanente, una crisis que, por otra parte, ha llegado a abarcar todos y cada uno de los espacios sociales e individuales de la vida” (p.40) a la hora de intentar comprender el modo en que se constituyen los sujetos.

Desde este posicionamiento jugó un papel fundamental en la obtención de registros la observación participante, las conversaciones informales y las entrevistas semiestructuradas y en profundidad. Realicé treinta y dos entrevistas, de ellas nueve en profundidad; la interacción generada a partir de la observación participante sistemática, dentro y fuera del templo, resultó crucial para la obtención de los datos y el posterior análisis de los mismos. En el proceso de investigación surgieron los relatos de vida como herramienta eficaz para articular las experiencias y las prácticas sociales de las personas con las que trabajé; estos relatos fueron temáticos ya que giraron alrededor de tres ejes fundamentales: el acceso a la congregación, los procesos de sanación y las experiencias de vida como miembros de esta iglesia.

Desarrollé el trabajo de campo a partir de un enfoque cualitativo enriquecido con algunos datos cuantitativos, en función de los cuales conformé una *muestra de*

oportunidad con marcos flexibles, definidos por las preguntas de investigación. Los registros cuantitativos los obtuve a través de la aplicación de un cuestionario (Apéndice 1) a veintiocho de los miembros más activos de la congregación, diecisiete pertenecientes al género femenino y once al masculino. Sus edades oscilaron entre los doce y los sesenta y cuatro años y entre ellos incluí a las personas con las que pasé más tiempo, estreché lazos y que, en una muestra de amabilidad y comprensión, accedieron a darme la mayor parte de la información que ha sido clave para la redacción de esta tesis. Debo señalar que mi decisión de aplicar el cuestionario al iniciar la investigación, con la finalidad de obtener una panorámica general sobre los miembros de esta iglesia cambió; durante el transcurso del trabajo de campo modifiqué los reactivos y apliqué el instrumento como parte del proceso conclusivo de mi acercamiento etnográfico. Aunque existe cierto escepticismo en algunos investigadores sobre la capacidad de aportación de los registros cuantitativos a una investigación antropológica, considero que los datos aportados por los cuestionarios enriquecieron mis análisis.

Como mencioné con anterioridad, la observación participante fue puntual durante el trabajo de campo; varios han sido los autores que han abordado la centralidad de la misma en la labor etnográfica. Guber (2008: 57) la considera “el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades”, Ferrándiz (2011: 84) plantea que “aunque no agota las posibilidades del trabajo de campo, es el método central, definitorio y más auténtico de la etnografía desde Malinowski”. En mi caso la tensión, flexibilidad y apertura señalada por Guber estuvieron presentes durante todo el proceso; en un principio la reciprocidad o intercambio de información fueron cruciales, mi persona generaba tanta curiosidad en ellos como ellos en mí; este hecho propició la fluidez de relaciones interpersonales que derivaron en lazos de confianza. Con el tiempo se acostumbraron a mi presencia y una vez evacuadas la mayor parte de sus dudas, ya no sentían tanta curiosidad por el modo en el que vivía antes, su interés en mí se desplazó hacia mis motivos para estar en México; gradualmente me preguntaban menos sobre mi vida en Cuba y más sobre las vicisitudes de mi investigación, en la que se involucraron de forma activa. Ferrándiz (*op. cit.*: 104) ha llamado la atención sobre los “procesos de negociación que ocurren en el campo”, dando una crucial importancia a “la gestión de las

relaciones de reciprocidad”; en mi caso esta reciprocidad no se limitó al intercambio de información.

Desde mi primera visita al templo me hice el hábito de aportar en la ofrenda¹, colaboré en la elaboración de alimentos y en la recogida y lavado de enseres de cocina, una vez terminadas las actividades en el templo; involucrarme de este modo propició una mayor horizontalidad en nuestras interacciones. A veces mis servicios eran solicitados para acompañar a alguna persona mayor que necesitaba realizar una visita al centro de la ciudad; dado que en esa colonia vivo, ellos asumían que mis conocimientos sobre el lugar podrían ayudar. También me tocó escuchar pláticas de carácter muy personal e incluso apoyar emocionalmente en situaciones complicadas, que prefiero guardarme por una cuestión de ética. En una ocasión ayudé a una de las jóvenes, a pedido de ella, en su preparación para presentar un examen que ya había reprobado en otras ocasiones; ambas trabajamos duro en mi casa durante varios días, pasó el examen y esto me valió el agradecimiento de su familia, que me mostraron obsequiándome un delicioso pan casero elaborado por la madre de la chica; fue una experiencia gratificante que me generó una gran emoción.

Durante el trabajo de campo traté de encontrar un equilibrio entre la participación y la observación, inmersa en una tensión que ha sido analizada por Guber (*op. cit*). Debo reconocer que nunca llegué a mimetizarme del todo al participar en las diferentes actividades religiosas. Respondiendo a una especie de sentido de la honestidad, intenté lograr la mayor participación posible en las actividades del grupo religioso sin llegar a dar una impresión errada de mis motivos para estar entre ellos, siempre dispuestos a creer que Dios era, sin lugar a duda, el responsable de mi presencia en el templo. La solución para mí fue continuar vistiendo jeans, camisetas y botas aun después de haber escuchado muchas veces que Dios no se complacía con estas vestimentas en la mujer; con la intención de observar su reacción llevé falda o vestido en solo dos ocasiones, que no pasaron desapercibidas y ameritaron la aprobación del pastor y de varios de los miembros; esto reafirmó mi decisión de no portar el velo, de uso común entre las féminas, para no dar lugar a equívocos.

¹ Momento ritual del culto en el cual los miembros de la congregación depositan dinero, en un cesto de mimbre que uno de los miembros les presenta, como muestra de gratitud a Dios.

Realicé entrevistas abiertas que me permitieron acceder a los aspectos que resultan más significativos para estas personas, en relación con la temática general de la investigación. Apliqué *entrevistas semiestructuradas* que respondieron a un guion previamente elaborado en función de obtener datos precisos, pero que dejaron un espacio para incorporar comentarios más amplios, así como *entrevistas estructuradas y en profundidad* que me permitieron puntualizar aspectos específicos de la investigación. En las diferentes modalidades de entrevista solía comenzar informando al sujeto sobre el tema que tenía mayor interés en tratar y asegurándoles el anonimato, ya que muy pronto me di cuenta de que se sentían mucho más cómodos cuando se cercioraban de que no aparecerían sus nombres y de que, en ningún caso, presentaría un análisis personalizado de alguno de los temas que tratábamos. En los inicios de las entrevistas proponía preguntas abiertas de temáticas generales que se iban concretando y derivaban a aspectos más puntuales que resultaban de mi interés, sin embargo, no era raro que modificara el tema primario de la entrevista al surgir puntos que no había considerado tratar en ese momento y que me resultaban interesantes; en aras de que fluyera la información, en la mayoría de las ocasiones me adaptaba el ritmo de la persona entrevistada.

Llevé un *diario de campo* donde registré los datos, entrevistas, conversaciones casuales, hipótesis e interpretaciones que surgieron en el transcurso de la investigación. En el diario reflejé mi relación con los informantes, la subjetividad de estas personas y mi propia subjetividad, así como los sentimientos que me generó el trabajo de campo. En el *cuaderno de notas* relacioné de manera cronológica las actividades en el campo; tomé notas descriptivas y realicé análisis de primer orden que incluyeron interpretaciones, plasmé registros de sucesos observados e información basada en entrevistas mientras el suceso ocurría y registros de actividades prolongadas; en todo momento intenté asentar las notas con la mayor sistematicidad posible.

Las situaciones de observación que privilegié en este estudio fueron los discursos, interacciones y prácticas asociadas a la constitución de los sujetos religiosos. Presté especial atención a la observación de las relaciones entre los miembros y de éstos

con la divinidad, así como a situaciones ordinarias y extraordinarias, dentro y fuera del templo.

Para la redacción de la etnografía utilicé nombres ficticios en la transcripción de los fragmentos de entrevista, a excepción del nombre del pastor que es real, gracias a su consentimiento. Aunque no estoy del todo satisfecha con esta práctica al considerar que, contrario al género y la edad, el nombrar a los sujetos no aporta ningún elemento a la información transcrita, decidí adoptarla en tanto parece ser lo más común en el ejercicio de redacción de tesis.

Es preciso señalar que esta investigación se convirtió en todo un proceso de aprendizaje; de modo gradual me fui involucrando con las personas del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, al participar con ellos en diversas prácticas e incluso enfrentar disímiles situaciones de índole personal y grupal. En esta experiencia jugaron un papel central la conversación informal, básica en mi opinión para romper barreras y la observación etnográfica; ambas implicaron estar de “cuerpo presente” y propiciaron que interactuara con ellos desde mi propia corporalidad en un proceso de aprendizaje sensorial y emocional que enriqueció, en mi criterio, la comprensión del tema de mi interés.

Logré establecer lazos de empatía con la mayoría de estas personas que se fortalecieron con la decisión de involucrar a mis hijos y a mi pareja. Ellos me acompañaron a algunas de las celebraciones; mi esposo estuvo trabajando un mes en la carpintería de un matrimonio, cuyos miembros terminaron por jugar un papel central en la obtención de información y con el que hemos continuado fortaleciendo la amistad, y mi hijo accedió a recibir clases de guitarra, que ofrecen en el templo de manera gratuita a cualquier persona interesada. La presencia de los hijos en el campo ha sido abordada por diversos autores Casell; (1987), Bourgois (1995) y Schepers-Hughes (1987) han señalado la diferencia entre acudir al campo sola o acompañada por la familia (*cit. en Ferrándiz, 2011: 93*). En mi caso la presencia de mi familia en el campo contribuyó a afianzar mi interacción con los miembros del grupo, quienes mostraron complacencia ante mi condición de mujer casada, madre de familia y por ende comprometida y responsable; de manera especial propició estrechar lazos con las mujeres del departamento femenino a partir de la complicidad de los roles

compartidos. En este sentido parece oportuno señalar que, pese al gran extrañamiento que aun experimento ante la riqueza sociocultural mexicana, en el transcurso de mi aproximación etnográfica descubrí que “los otros no son tan otros”. Resultó que existe una gran similitud entre situaciones que me inquietan como la educación de los hijos, el contexto de violencia en que vivimos, la situación económica y las de la gran mayoría de las personas con las que trabajé.

Durante la investigación se generó cierta tensión metodológica a raíz de la no coincidencia, en ocasiones, entre la información proporcionada por los sujetos y algunos datos ofrecidos por otros investigadores. Debo precisar que el esfuerzo etnográfico – enfoque, método y texto- ha estado centrado en comprender a los sujetos miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus desde sus propias perspectivas, considerándoles no simples transmisores de información sino coproductores del conocimiento. Pienso que una parte significativa del éxito del trabajo de campo es responsabilidad de los miembros de esta iglesia que me acogieron, me dieron acceso a sus vidas y sacrificaron su tiempo a mis intereses, generando en mí una gran gratitud.

I. Religión.

El campo religioso ha sido objeto de atención de la investigación antropológica y sociológica desde los estudios pioneros de James Frazer (1890), de Malinowski (1922, 1926), Evans-Pritchard (1937, 1956), Weber (1905, 1921) y Durkheim (1912), por solo mencionar algunos. Una tradición de ya más de un siglo que ha transitado por escabrosos senderos, en ocasiones lastrados por la presencia de tópicos y prejuicios, en la concreción de debates que en la contemporaneidad se han diversificado.

Los estudios religiosos, desde entonces y hasta la actualidad, abordan temas tan disímiles como las teorías de la secularización; el papel de la religiosidad en las reinenciones comunitarias; las nuevas formas de movilidad religiosa y su relación con la globalización cultural; los usos políticos, sociales, económicos o terapéuticos de las formas contemporáneas de pertenencia religiosa; las expresiones locales de religiones globales; la forma de hibridación religiosa en contextos urbanos y la

construcción de la identidad religiosa en situaciones de multipertenencia, entre otros. Una lista que pareciera volverse casi interminable en consonancia con la riqueza de la religiosidad humana en un mundo global.

En el ensayo "Perspectivas en la investigación de la religión", Carlos Garma (1997) ofrece una recapitulación sobre los estudios religiosos en México que retomo por su valor explicativo. Este autor señala que, en el país las manifestaciones religiosas se han abordado desde dos disciplinas: la antropología y la historia. Desde el enfoque histórico menciona autores como Jean Meyer (1989), Roberto Blancarte (1990) y Jean Pierre Bastian (1983).

En la génesis de los estudios antropológicos sobre la religión en México Garma (*op. cit.*) ubica autores como Carrasco (1970), Aguirre Beltrán (1963) y Pozas (1977) que enfocaron sus estudios en los pueblos indígenas y campesinos abordando el papel de la religión popular en otros campos sociales. Señala que con el desempeño de la antropología crítica se gestó un rechazo a la orientación culturalista en la disciplina y comenzó a considerarse la secularización y modernización como el futuro de las sociedades contemporáneas. De este modo, el estudio de la religión pasó a ser competencia del campo de la ideología perdiendo así su especificidad (*op. cit.*: 107).

Garma explica que, a raíz de la reactivación de factores religiosos en México, asociados al contexto económico y sociopolítico, que tuvieron un punto de giro en las modificaciones constitucionales de 1992, se retomaron los estudios enfocados en la religión. Señala que varios investigadores orientaron sus esfuerzos a analizar la relación religión-política. Es el caso de Marta Eugenia García (1993), quien en su obra *La nueva relación Iglesia Estado en México*, ofrece un estudio de las modificaciones constitucionales de 1922, desde la perspectiva de la jerarquía católica, políticos de diversos partidos y funcionarios del Estado. Garma expone que, otro esfuerzo destacable es la publicación colectiva de *Religión, iglesias y democracia* (Blancarte, 1994), donde, desde los discursos religiosos, los procesos de democratización internos y la conducta social de los creyentes, se hace un análisis comparativo del ideal de sociedad de las iglesias con su práctica religiosa real, enfocados en la democracia. Este autor indica que otros investigadores como Tejera (1989), Robledo (1987) y Pérez Enríquez (1994) también han abordado las relaciones religión-política

en tanto el propio Garma (1984, 1987) centra su atención en conflictos religiosos relacionados con facciones y alianzas políticas en comunidades indígenas en Chiapas.

Garma expone que de la Peña y De la Torre (1990) trabajaron la relación entre política y religión en el ámbito urbano, a través de las Comunidades Eclesiales de Base y la iglesia "Luz del Mundo" en Guadalajara, Jalisco. Indica que Fortuny (1994) abordó la construcción de los valores políticos de los protestantes de México desde congregaciones de Jalisco y Yucatán y ha analizado los ritos del don de lenguas o glosolalia y la sanación de los enfermos, ambos asociados a la manifestación del Espíritu Santo, como características identitarias de los grupos pentecostales.

Garma explica que Muro (1992, 1994) ha volcado su interés en la relación entre la Iglesia católica y los movimientos sociales y señala una tendencia hacia posiciones conservadoras en la jerarquía católica mexicana. Señala que Pastor (1994) se centra en lo que llama *la otra iglesia*, comprometida con la Teología de la Liberación, desde la perspectiva de sacerdotes y laicos comprometidos con causas populares y que el estudio de la relación religión, identidad y cultura está representado por diversos autores como Giménez (1973) y Boege (1993). A estos dos últimos autores debe agregársele, entre otros que desarrollaron trabajos sobre la religiosidad popular y los sistemas de cargos religiosos indígenas, a (Rodríguez (2003), Báez (2011), Aguirre Beltrán (1953, 1958, 1963), Cancian (1976), Galinier (2009).

Sobre el abordaje antropológico de la religión, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2007) señalan que la pluralidad religiosa se convirtió en objeto de estudio de la antropología a partir de los años noventa cuando los investigadores comenzaron a preocuparse por las estructuras de la organización institucional, los procesos de conversión de los creyentes, las estrategias de difusión de las religiones, el papel de las mujeres en las religiones cristianas, las tensiones y conflictos con la comunidad local, las relaciones de las religiones con la sociedad y el Estado, entre otros temas. Indican que muchos investigadores centraron sus estudios en ciertas localidades y regiones del país, tal es el caso del estado de Chiapas (Juárez, Cerdi, 1995; Hernández Castillo, 2000 y Rivera Farfán, *et al.* 2005); Guadalajara (De la Torre, 1995 y Fortuny, 1999); Veracruz (Vázquez, 1987, 1998,1999); Yucatán (Fortuny, 1981 y

1982); Aguascalientes (Zalpa, 2002); Quintana Roo (Higuera, 1997); Baja California (Hernández y Molina, 1996 y 2002); la Sierra Norte de Puebla (Garma Navarro, 1987); los estados de la frontera norte (Hernández, 1996 y Ogdens y Hernández, 2002); Ciudad de México (Bowen, 1996 y Garma, 2004); Oaxaca (Marroquín, 1996). Algunos de estos autores habían comenzado a indagar sobre estos temas ya en la década de los 80 pero la mayoría de las investigaciones se realizaron a partir de los años 90 (*op. cit.*: 9-10).

En cuanto a los estudios realizados en Xalapa específicamente sobresalen los trabajos de Vázquez (1987, 1998, 1999, 2002) quien ha enfocado sus investigaciones en grupos evangélicos de Xalapa, Veracruz. Su trabajo aborda la vivencia religiosa desde la cotidianidad de los practicantes y enfatiza el papel de un sistema simbólico como elemento de cohesión y sentido a nivel familiar, grupal y social y la emergencia de nuevos grupos religiosos en Xalapa. Entre otros autores que han abordado el tema de la religión en Xalapa se encuentra Julieta Arcos Chigo, quien realizó una tesis de doctorado sobre los Testigos de Jehová en esta ciudad.

Esto es solo una muy breve mirada que nos muestra como el análisis de los diferentes aspectos de las manifestaciones religiosas se mantiene en el foco de interés de varios investigadores en México. El campo religioso, en relación directa con los sujetos que lo conforman a partir de sus prácticas y creencias, se convierte en una fuente inagotable de inquietudes para los estudiosos de las ciencias sociales.

Dada la denominación a la que se adscriben las personas entre las que realicé el trabajo de campo, considero necesario un breve esbozo sobre los movimientos pentecostales en México.

1.1 La presencia pentecostal en México.

Entre los estudiosos de la religión existe el consenso de que el pentecostalismo es uno de los movimientos religiosos de mayor crecimiento en los últimos tiempos. Al respecto Michael Bergunder plantea que el 20% de la cristiandad mundial pertenece al cristianismo pentecostal-carismático y que uno de los centros de crecimiento pentecostal es América Latina. Según cálculos conservadores, entre el 11% y el 15

% de los habitantes de América Latina son protestantes, la mayoría de ellos pentecostales (Bergunder, 2009: 5). Otros autores también han abordado el surgimiento del pentecostalismo en América Latina; Martin (2002: 167) señala que el pentecostalismo es una "religious mobilization of the culturally despised" (*cit.* en Bademan, 2004: s/p); Stoll (2002: 420) argumenta que "los evangélicos están dando a los latinoamericanos una nueva forma de organización social y una nueva forma de expresar sus esperanzas" y Silveira (2000:32) en su análisis del crecimiento del neopentecostalismo en Brasil habla de un "redescubrimiento" del pentecostalismo.

Appadurai sostiene que "el protestantismo evangélico, especialmente en su versión pentecostal, es el movimiento popular más importante que sirve de vehículo (inadvertido en su mayor parte) de la globalización cultural" (Appadurai, 2013:21). El autor explica que este movimiento se ha extendido a zonas del este y sudeste asiático, a las islas del Pacífico, al África subsahariana y, de manera espectacular, a América Latina.

La llegada del pentecostalismo a México ha sido abordada por diversos autores. Garma (2007: 80) puntualiza que el pentecostalismo mexicano fue fundado por mujeres: Romanita Valenzuela, quien fuera sanada por William Seymour en la calle Azusa en 1912, regresó a Chihuahua y fundó, en 1914, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en Villa Aldama; María Riviera de Atkinson fundó la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, en Ciudad Obregón, Sonora, en 1926, luego de haber sido sanada en Tucson, Arizona y la misionera danesa Anna Sanders, fundó el primer Templo de las Asambleas de Dios, en la colonia Morelos, en México, en 1921. En los tres casos las fundadoras pasaron la dirección y administración a pastores varones.

Hernández (2007: 63-64) ubica la llegada del pentecostalismo a México en el año 1920. Este autor señala que la difusión de los protestantes evangélicos ha alcanzado gran parte del país, siendo mayor su presencia en la frontera norte y el sureste, e indica que Veracruz, Puebla, Oaxaca y Morelos son los cuatro estados en el país donde se ha registrado un mayor crecimiento de la población protestante evangélica. Hernández aborda la diversidad del campo evangélico en México, considerando precisamente a la diversidad como una de sus características más visibles. Precisa que las diferencias entre las iglesias evangélicas en el país responden al tamaño,

estructuras de organización, distribución territorial, métodos de trabajo, recursos y presencia social, así como a su posición con respecto a ciertos puntos doctrinales; señala también que el movimiento protestante evangélico es liderado por las iglesias pentecostales. Considera el activismo de su espíritu misionero, la fortaleza de su mensaje de salvación y las crecientes necesidades de la población mexicana como aspectos que incidieron en el incremento de esta manifestación religiosa en el país. Otros factores que señala como explicativos del crecimiento de estas comunidades es la versatilidad, horizontalidad y flexibilidad de su organización que posibilita su expansión y cercanía a grupos sociales menos atendidos por la Iglesia Católica y el Estado.

Ha transcurrido cerca de un siglo desde el surgimiento del pentecostalismo mexicano y el fenómeno se ha diversificado en una flexibilidad que le es propia. El México de hoy es un crisol en el que se integran disimiles concepciones de lo sagrado y en el que el número de sujetos que se adscriben al pentecostalismo va en aumento (INEGI 2000, 2010).

En el país se han obtenido datos sobre el campo religioso desde 1895; en ese entonces menos de un 1% de la población profesaba alguna religión diferente a la católica y once categorías resultaban suficientes para clasificar la presencia religiosa en el país. Para el año 2010 el 15% de la población mexicana profesaba una religión distinta a la católica o no tenía una creencia y la propuesta clasificatoria del fenómeno se había expandido a doscientas cincuenta categorías religiosas (INEGI, 2010). Estos datos ilustran la diversidad del campo religioso en el México actual. Pese a esta diversidad, estudiosos del tema aseveran que, según las estadísticas, México se ubica como uno de los países con menor presencia de evangélicos en el protestantismo latinoamericano (Freston, 1999 *cit.* en Vázquez, 2007: 23).

Garma (2011:163-164) puntualiza que el factor étnico es el de mayor peso para entender al crecimiento protestante y pentecostal, que tiene mayor incidencia entre los grupos étnicos maya (Yucatán), tzeltal (Chiapas), tzotzil (Chiapas), nahua (varios Estados), chol (Tabasco), totonaca (Veracruz y Puebla) y zapoteco (Oaxaca), hecho que relaciona con diferentes aspectos entre los que destaca que estas iglesias realizan servicios en lenguas indígenas, el atractivo que ejercen los ritos

pentecostales de la glosolalia y la sanación para estos creyentes que tienen arraigada la creencia en milagros propia de la religiosidad popular (Garma, 1987; Dow, 2005) y otros autores incluyen el rechazo al alcoholismo y a la violencia doméstica de estas manifestaciones religiosas entre estos aspectos (Dow y Sandstrom, 2001).

Con respecto al campo religioso veracruzano, estudiosos del tema consideran que, en el centro del estado, fue el proceso de urbanización uno de los factores que incentivaron el cambio religioso y el establecimiento de grupos religiosos no católicos. Entre estos grupos destacan bautistas, nazarenos, metodistas, presbiterianos y, con menor presencia, las primeras iglesias bíblicas no evangélicas como los adventistas, testigos de Jehová y mormones, y grupos de corte pentecostal. Las iglesias evangélicas históricas concentraron gran parte de su trabajo en el ámbito urbano en tanto los pentecostales, adventistas y testigos de Jehová se enfocaron, en mayor medida, en el sector rural. A partir del año 1990, surgieron en la parte central del estado nuevos grupos religiosos de adscripción pentecostal como Amistad Cristiana y la Iglesia Universal del Reino de Dios; también se ubicaron la presencia de grupos budistas, islámicos y pentecostales independientes (Vázquez y Rivera, 2009: 77).

En el año 2000 en la entidad existían más de doscientas agrupaciones religiosas, de ellas setenta congregaciones de Testigos de Jehová, más de veinticinco iglesias pentecostales, dieciséis Asambleas de Dios, diecinueve grupos religiosos independientes, cinco iglesias bautistas, ocho nazarenas, cuatro presbiterianas, cuatro de Apostólicos de la fe en Cristo Jesús, cuatro Adventistas del séptimo día, tres de la Luz del Mundo, dos metodistas, setenta templos y capillas católicas, un lugar de reunión católico anglicano, uno de Amistad Cristiana, uno de Soldados de la Cruz, uno de la Piedra Angular (William Soto Santiago), uno de Sendas Antiguas, uno israelita y uno Interdenominacional (Vázquez, 2001: s/p).

Ya para el año 2010 el estado de Veracruz contaba con trescientas ochenta y dos Asociaciones Religiosas, de ellas setenta y siete católicas y trescientos cinco de otras tradiciones religiosas, y se registraron dos mil novecientos cuarenta ministros de culto (INEGI, 2010)². Además, se registró la presencia de iglesias protestantes históricas o

² INEGI, 2010, *Panorama de las religiones en México*, 2010, p. 243.

reformadas; iglesias bíblicas diferentes de evangélicas; de origen oriental; judaicas y manifestaciones religiosas de raíces étnicas y espiritualistas (INEGI, 2010); todas estas Asociaciones Religiosas distribuidas entre las diferentes localidades que conforman el estado. En la entidad la pluralidad religiosa ha sido registrada tanto por las cifras del INEGI como por los estudios de diversos investigadores del tema; sin embargo, se torna complejo realizar análisis precisos en tanto las categorías de clasificación no siempre son coincidentes.

El censo del INEGI del año 2000 registró en el estado de Veracruz, de un total de 6 118 108 personas, 421 196 personas adscritas a religiones protestantes y evangélicas, para un 6.91%³. Para el año 2010 la población había ascendido a 7 643 194 de las cuales 702 643 pertenecían a grupos religiosos incluidos en la categoría protestante/pentecostal/cristiana/evangélica, para un 9.19% de la población de la entidad⁴. Aunque no se trata de cifras abrumadoras, se puede observar un crecimiento de un 2.28%⁵, lo que coincide con lo planteado por Hernández (2007: 57-59) quien incluye a Veracruz junto con Puebla, Oaxaca y Morelos, como uno de los cuatro estados mexicanos donde el crecimiento de la población evangélica se ha intensificado en los últimos años.

I.II Las manifestaciones religiosas en Xalapa, una gota dentro del afluente religioso mexicano.

Vázquez ofrece un acercamiento al devenir del protestantismo en el municipio de Xalapa. Sitúa su surgimiento a partir de la formación de una congregación presbiteriana en el año 1877 y explica que el período entre 1910 y 1940 se caracterizó por la inestabilidad, producto del conflicto armado generado por la Revolución Mexicana, que se reflejó en el panorama religioso del país. En el caso de los grupos protestantes, en este período, se dificultó la llegada de misioneros extranjeros, las

³ XII Censo General de Población y Vivienda 2000. *Síntesis de resultados*. Veracruz- Llave. P. 133. Disponible: www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/cpv2000/ [Consultado el 22 de abril de 2017].

⁴ INEGI, 2010.

⁵ Aunque los datos indican un aumento no puede perderse de vista la imprecisión de las categorías clasificatoria del INEGI, que, además, suelen variar de un censo al otro.

relaciones entre las iglesias se interrumpieron y disminuyó la membresía de las mismas (Vázquez, 1991: 32-33).

Entre 1940-1970 el protestantismo comenzó un nuevo período de desarrollo. Se trató de un período significativo para la ciudad, ya que para 1940, además de los presbiterianos, se registró la presencia de congregaciones pentecostales y los bautistas y adventistas estuvieron presentes ya en el año 1943. Para 1954 aparecieron los Testigos de Jehová y en 1955 y 1956 los nazarenos y metodistas, respectivamente. La Luz del Mundo hizo acto de presencia en 1959, los Apostólicos de la Fe en 1960 y los Interdenominacional en 1963. Las Asambleas de Dios aparecieron en el municipio para el año 1964 y los Mensajeros del Reino en 1965. En este período se establecieron diferentes misiones en diversos puntos de la ciudad, en su mayoría de orientación pentecostal. Entre 1970 y 1980 en la ciudad de Xalapa el 92.33 % de la población se consideraba católico y el 3.95% protestante (*op. cit.*: 37-42).

En la etapa conocida como “milagro mexicano”, período de crecimiento económico sostenido en el que la política exterior del país respondía a cierta independencia y que tuvo su punto culminante en la década de los 60, y con la posterior entrada de México al neoliberalismo se produjo un incremento de las desigualdades sociales, la pobreza, el desempleo, la inseguridad, la migración y con ello la demanda y también oferta del producto religioso con un notable crecimiento de los grupos protestantes.

Para 1990, a raíz de un trabajo de campo realizado en Xalapa, Vázquez agrupa las sociedades religiosas encontradas en cuatro apartados: católicos, anglicanos, protestantes o evangélicas y otras. En un segundo nivel, divide las católicas en: tradicionales, sincréticas y marginales y las protestantes en: tradicionales, fundamentalistas e independientes y, en un tercer nivel, registra los diferentes grupos religiosos que se adscriben a cada una de ellas.

Vázquez (1990: 55) clasificó a los grupos históricos en: presbiterianos, bautistas, metodistas y nazarenos. Precisó que estas iglesias se originaron en México hacia finales del siglo XIX, a raíz del movimiento misionero euro-norteamericano. Señaló como rasgos distintivos de estos grupos, la formalidad de sus cultos, con un programa

previamente establecido y bien estructurado y que los cuatro grupos se consideraban hermanos, aunque existían diferencias doctrinales entre ellos (fundamentalmente referidas al bautismo y la predestinación). La membresía de estas iglesias pertenecía, en su mayoría, a las clases medias de Xalapa.

Dentro de los fundamentalistas Vázquez ubicó a la mayoría de las iglesias denominadas protestantes: entre ellas los pentecostales y las iglesias evangélicas. Este autor precisó que se trataba de sociedades religiosas menos homogéneas a partir de que se organizaban y estructuraban de diversas maneras en función de las circunstancias y situaciones en las que se fundaban. Presentó algunos rasgos comunes en estas iglesias, entre estos: el culto, que caracterizaba a estos grupos religiosos, solía durar entre dos y cuatro horas, se diferenciaban de los históricos por la flexibilidad y espontaneidad con la que eran llevados, así como por la centralidad del Espíritu Santo que se manifestaba en la celebración. Tanto las lecturas bíblicas como, los mensajes y cantos se orientaban a provocar la reflexión y dejar una enseñanza. Señaló que la organización interna de los grupos fundamentalistas era irregular o cambiante; que estaban conformados por personas de las clases medias o bajas y se caracterizaban por el trabajo misionero que realizaban (*op. cit.*: 56 -62).

En cuanto a Xalapa, capital del estado, Vázquez (2001) señala que para el año 1970 solo había 2, 801 personas que se declaraban protestantes, estas cifras representaban el 2.15 %⁶ de los 130 380 habitantes con los que contaba el municipio en ese año y para el año 2000 ascendió a más de 38 000 las personas que manifestaron adscripción evangélica y 100 000 ya no se consideraron católicos lo que se traduce en que aproximadamente un 9. 93%⁷ de los 382 655 habitantes manifestaron su adscripción a grupos evangélicos. Según estas cifras, el crecimiento de la población evangélica en el municipio resulta aún más notable que el registrado por Hernández (2007) en el estado de Veracruz, sin embargo, continuó insistiendo en que la variabilidad de las categorías de análisis para los grupos religiosos propuestas por el INEGI dificulta la precisión de estos datos.

⁶ Con el objetivo de lograr una mayor precisión me auxilié del censo del INEGI 1970 para conocer la población del municipio en ese año y calculé el porcentaje. La información del censo está disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/1970/>

⁷ Cálculo propio en función de lograr un mayor esclarecimiento de los datos.

II. Sujetos: algunas perspectivas y enfoques.

La categoría *sujeto*, dentro del pensamiento contemporáneo, ha sufrido diversos decesos y resucitaciones. Varios son los estudiosos que coinciden en definir la modernidad como la “época del sujeto” dándole un papel fundacional en el ordenamiento racional del mundo. Se trata de una categoría constantemente sometida a la crítica o la disputa, incluso en sus formulaciones más acabadas (Biset, 2015:11).

Alonso y Sandoval (2008) señalan que el sujeto surge como categoría analítica con la filosofía moderna de finales del siglo XVI, asociado a nombres como Descartes y su construcción del sujeto como ente racional; Kant y los elementos condicionantes de la actividad gnoseológica del individuo y Hegel y el carácter histórico de las estructuras existentes en la razón humana. Marx agrega el carácter histórico y postula el carácter social de las estructuras que condicionan el accionar humano, y la centralidad de la actividad práctica transformadora, que posibilita que las estructuras sean condicionadas y producto de la actividad humana; es el momento en que se reconoce al individuo social como producto de las relaciones sociales. Freud, desde la psicología, y Castoriadis, desde la antropología filosófica, abogan por el sujeto autónomo que se reconoce en el hacer y el pensar (Acanda, 2008 *cit.* en Alonso y Sandoval, *op. cit.*: 1)

En épocas más reciente la categoría *sujeto* ha sido abordada por diversos autores, en correspondencia con otras tantas preocupaciones. Muestra de ello es el texto *Sujeto, una categoría en disputa* (Biset, 2015). En esta obra se aborda la relación de esta categoría con la metafísica, con la alteridad, con la soberanía; con el deseo, la lengua, el poder, la performatividad, el discurso, la ciudadanía, entre otros. Un abordaje que centra su atención en el vínculo entre sujeto y política, abocado en desarrollar diferentes posibilidades teóricas para la redefinición de esta categoría.

Zemelman (2005: 10-11) aborda la importancia de entender la historia como resultado de las relaciones entre múltiples sujetos y sus prácticas; se trata de una apertura al sujeto a partir de ubicarlo en el momento histórico. Para este autor resulta de suma importancia la incorporación de “las múltiples dimensiones del sujeto y el papel que

en la construcción del conocimiento tiene la problemática del sentido” (p.10) pues a partir de la incorporación del sujeto resultan modificaciones en la concepción de la realidad que se transforma, de un compendio de objetos, en un conjunto de ámbitos de sentido en los que los sujetos se desarrollan y transforman.

Alonso y Sandoval (2008) explican que con el estructuralismo de Lévi Strauss y su criterio de que el sujeto constituía un estorbo para el análisis social, se inauguró lo que se ha dado en llamar “la muerte del sujeto” (Gutiérrez, 2002: 32 *cit.* en Alonso y Sandoval, *op. cit.*: 10). Sin embargo, como el propio Gutiérrez explica, el sujeto siempre estuvo presente en el análisis fenomenológico del sentido de las prácticas construido intersubjetivamente por el individuo; en autores como Schütz (1976) y Berger y Luckmann (1966); en el abordaje del *self* propuesto por Cooley (1964) y Mead (1962); en el análisis del “actor” asociado a la estructura en Parsons (1937) o en el *interacting individual* de Blumer (1969) y el *dramaturgical performer* de Goffman (1973) que analizan al actor dentro de un sistema. Este autor precisa que, aun así, se trataba de un “individuo intuido”, cuyas acciones responden a sus intereses y expectativas y no se inscriben en las relaciones sociales (Gutiérrez, 2002: 33).

Alonso y Sandoval continúan señalando que Touraine consideró que el sujeto, tanto individual como colectivo, era el resultado de “el conflicto por el control de las orientaciones de la vida social que definían la historicidad” (p.11) y especificó que, en el intento individual de “construirse como sujetos de su propia vida” para salvar el peligro del aislamiento, “debía haber algo en común, pero también debía existir el respeto a las diferencias” (Touraine, 2005 *cit.* en Alonso y Sandoval, *op. cit.*: 11).

Touraine puntualizó la idea de sujeto asociada a los derechos; en este sentido resaltó la importancia de las luchas femeninas contra la desigualdad y la discriminación a través de las cuales las mujeres se constituían como sujetos. En este paradigma la mujer se constituyó en “la figura principal del sujeto” a partir de proclamar sus derechos a la libertad de acción (*Ibidem.*).

Alonso y Sandoval puntualizan que, a partir de la teoría de Alain Touraine del sujeto en sociedad, que considera al “actor” como “un sujeto producto del movimiento social”, se comienza a construir al sujeto teóricamente y este pasa ocupar un rol

protagónico como categoría analítica de la acción social, en un intento de construcción de un sujeto sociológico (Alonso y Sandoval, *op. cit.*: 35). Según estos autores, pese a la importancia de la propuesta de Touraine para la sociología, esta no tuvo en cuenta las críticas estructuralistas al sujeto en la voz de Lévi- Strauss y Foucault, ni las elaboraciones del psicoanálisis de Jacques Lacan y el sujeto del significante.

Otros autores también han abordado con detenimiento la categoría sujeto; tal es el caso de Calvillo y Favela (1996) quienes ofrecen un recorrido conceptual del modo en que se fue construyendo la categoría sujeto social. Comienzan partir del enfrentamiento entre la postura que considera los hechos sociales como determinantes de la acción tanto individual como social, la consideración de la agencia de los actores en la que juega un papel primordial la razón y la cultura, la teoría del intercambio de George Homans y el psicologismo sociológico del interaccionismo simbólico. Señalan que ambas posturas comparten el supuesto de que el sujeto es un actor, como un “dato dado”.

El recorrido propuesto por estos autores parte del papel preponderante de la sociedad en el pensamiento sociológico y la consideración del individuo como un producto de las fuerzas sociales. Se detienen en las propuestas de Comte y su física social; Durkheim y la teoría de los hechos sociales y el funcionalismo estructural, enfocado en el sistema social como un todo. Señalan que la sociología clásica se enfocó en el nivel macro social en detrimento del individuo y que en la sociología contemporánea varios son los pensadores que destacan el papel central de la sociedad, como es el caso de la Teoría de Sistemas. Puntualizan que todos estos esfuerzos comparten la concepción teleológica de que la sociedad tiene propósitos o metas, para las que han sido creadas las estructuras e instituciones sociales y una visión holista de la realidad que considera la sociedad como un conjunto de partes que se relacionan entre sí. Estos supuestos presuponen la existencia de una monocausalidad de los fenómenos históricos-sociales lo que acentúa “la uniformidad y la repetibilidad de los fenómenos sociales en contra de su unicidad y singularidad” (*op. cit.*: 24), excluyendo la voluntad del individuo e imposibilitando el análisis de la subjetividad social.

En un segundo momento Calvillo y Favela (1996: 26-36) explican que a partir de cuestionar la socialización del individuo se enfatizó su papel y su actividad. El análisis de la interacción entre las personas de Simmel dio paso a que la sociología se enfocara en el análisis del individuo e intentara comprender la sociedad desde la acción y la interacción individuales; pero continuaba considerando a la cultura como determinante de la interacción entre las personas a partir de estructuras coercitivas. Mencionan el pensamiento liberal y su defensa a la agresividad y competitividad individual y la teoría crítica o escuela de Frankfurt que destacó las bondades y potencialidades de las personas como factor de cambio y transformación social, también señalan que Herbert Marcuse incorpora la noción de sujeto histórico, sujeto social por la propia definición de Marcuse. Explican que el interaccionismo simbólico y la teoría del intercambio enfatizaron la importancia de la negociación individual en la conformación del orden social, que Talcott Parsons señaló la importancia de la persona como agente y George Homans, principal representante de la teoría del intercambio, postuló que la naturaleza social se encuentra determinada por la naturaleza individual, desde un individualismo extremo, criticado por el interaccionismo simbólico que centra su análisis en los factores determinantes de la conducta humana. Estos autores indican que para Alfred Schutz, la subjetividad es un mundo común y la intersubjetividad se construye a través de la comunicación y la acción social, en el mundo de la vida cotidiana, en condicionamiento mutuo entre actor y estructura social.

A raíz de todo este proceso de construcción de la categoría sujeto, como señalan estos autores, comenzó a reconocerse la alteridad y diversidad individual en un “rescate de la voluntad, los sentimientos, los deseos y las aspiraciones de los actores” que pasaron a ser considerados “agentes actuantes” (Calvillo y Favela; 1996: 38).

Calvillo y Favela (op.cit.: 40) consideran que el hecho de estar “asistiendo a la agonía del individuo autónomo y autosuficiente” (Ferraroti, 1990 *cit.* en Calvillo y Favela, *op. cit.*:39) juega un papel central en este proceso. Y sugieren prestar atención al sentimiento de incertidumbre y a la emergencia de nuevos sujetos sociales que aparecen cuando “la creencia en el orden social dominante se debilita” (*op. cit.*: 47).

Estos autores proponen abordar los sujetos sociales como “un proceso de múltiples y continuos cambios que llevan de una fase de conformación a la siguiente” (*op. cit.*: 16) y ponen atención en la emergencia y organización de los mismos. Retoman la definición de Zemelman y Valencia (1990) de los sujetos sociales como “formas particulares de expresión social” que “se constituyen como mediadores de poder y de lucha entre la estructuración de la sociedad a partir de la división social del trabajo y las formas clasistas de expresión política” (p.42- 43) y destacan lo que consideran atributos de los sujetos sociales: como expresión social representan aspectos y actitudes particulares que emergen a través del discurso y como mediadores de poder y lucha, representan prácticas y formas de organización específicas. Calvillo y Favela consideran que las pautas de comportamiento de los sujetos individuales se definen a partir de los sujetos sociales como parte de un proceso en que el “estado de homogeneidad incoherente y relativamente indefinido” se torna en “un estado de heterogeneidad más definida y coherente” (*op. cit.*: 43-44), heterogeneidad y coherencia que emergen de la particularidad de los sujetos.

La corriente marxista centra su atención en el sujeto histórico, un sujeto revolucionario producto de las condiciones materiales de existencia y de la lucha de clases. Considera que en la maduración de la conciencia política de estos sujetos se encuentra el germen del cambio. Se trata de un sujeto transformador, noción que ha sufrido ciertos reajustes a partir del derrumbe del “socialismo real” y que en el presente globalizado se orienta hacia un sujeto antisistémico, en formación, que aun continúa siendo potencial factor de cambio (Caycedo, s/a: 1-3)

El interés de la antropología por el sujeto se remonta a la noción de persona de Marcel Mauss, asociada a las normas y los valores morales y sociales. Tiene un momento clave en el africanismo que vincula al ser con cultura, lugar o estructura social y en el que el linaje juega un papel central; los “individuos” se convierten en “personas” a través de las mediaciones con los ancestros, los dioses y los otros y en este proceso los “rastros” ancestrales, las manifestaciones de las divinidades o las “marcas étnicas” que se manifiestan en el cuerpo juegan un papel central (Dieterlen, 1973, *cit.* en Agier, 2012: s/p). Agier (*op. cit.* s/p) aboga por una “antropología del sujeto”, en su propia existencia más allá de su condición social o identidad asignada (étnica, racial, etc.); en su criterio se trata de abordar la constitución de los sujetos, “bajo ciertas

condiciones y en una situación determinada”; para esta autora cuestionarse sobre el sujeto introduce al *otro*.

A partir de considerar a los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus como “agentes actuantes” (Calvillo y Favela; 1996: 38) ubicados en un contexto social económico y político, es decir, ubicados en un momento histórico (Zemelman, 2005), que se constituyen y transforman en la interacción con otros sujetos y con el mundo en que viven y en la articulación de aspectos del ámbito sagrado y humano, me sumergí en esta investigación.

III. Constructos teóricos para una aproximación a la constitución de los sujetos religiosos.

Varios han sido los científicos sociales que han prestado atención a las iglesias pentecostales, sin embargo, y en correspondencia a la versatilidad del fenómeno, coincido con otros estudiosos del tema en que no se trata de un campo agotado. García (2012: 172) propone prestar atención al modo en que los sujetos se producen a sí mismo y, como creyentes, construyen su realidad dentro de los grupos religiosos y Jackson (2011: 65) señala la escasez de estudios sobre el cuerpo como sujeto. Al entrecruzamiento de estos dos ejes de análisis se orienta esta investigación.

Entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus registré una peculiar articulación entre lo humano y lo divino en el proceso de constitución de los sujetos, a partir de prácticas compartidas, esta peculiaridad fue señalada por Garma en la conceptualización de la religión. Carlos Garma, retoma a Emile Durkheim (1982) y Clifford Geertz (1988) y enriquece sus definiciones al concebir la religión como “un sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes. Dichos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas y creencias compartidas. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una

organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes” (Garma, 2004: 22)⁸.

Es importante entender que el interés de esta investigación no se orienta a las prácticas, la experiencia, los rituales, la música o la sanación. Se trata de un esfuerzo por comprender el modo en que estas categorías analíticas se entrecruzan, en un contexto sociocultural y un momento histórico determinado para dar lugar a la constitución de los sujetos miembros de un grupo religioso.

Intenté acceder, no a un ente pre existente, sino a sujetos que se constituyen y transforman desde sus conocimientos, experiencias, discursos y prácticas (Gutiérrez, 2002:32) a través de relaciones interpersonales, con el medio que les rodea y con la deidad, en el espacio que configuran sus propias creencias; sujetos encarnados o cuerpos vividos “definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso con el mundo” (Citro, 2003 *cit.* en Di Persia y Arnao, 2016: s/p).

Considero necesario puntualizar que en el esfuerzo por acercarme al modo en que los sujetos se constituyen y transforman dentro de este grupo religioso me auxilié de la noción de *communitas* como lazo que vincula a los sujetos más allá de cualquier relación social formal y como fundamento de la acción. Entiendo que, como explica Turner, se trata de sujetos concretos e históricos que se relacionan en el espacio físico y simbólico conformado por el grupo religioso. Este autor señala que en las *communitas* se establecen relaciones en la que no existen diferencias marcadas entre los sujetos sino cierta tendencia a la igualdad, le imputa la directividad y no racionalidad, aunque puntualiza que no pueden considerarse irracionales; relaciones que se establecen a partir de la experiencia corporeizada de estos sujetos (Turner, 1974: 20 - 26).

Una vez establecido esto, fue preciso tomar una decisión teórico-metodológica; después de algunas dudas y de una exhaustiva consulta bibliográfica emergió el

⁸ No considero necesario formular una definición propia de religión en tanto no es la religión en sí misma el tema de esta investigación y la propuesta de Garma me parece muy acertada y compatible con mis intereses de investigación.

embodiment como teoría integradora que me permitió encauzar esta investigación⁹. La idea de que “el cuerpo humano es él mismo un sujeto y que este sujeto es necesariamente corporizado (Merleau-Ponty, 1962, *cit.* en Jackson, 2011: 59), es retomada por Csordas (1990) en su propuesta teórico-metodológica del *embodiment*, la cual, entendida como corporización¹⁰, funge como eje articulador para el análisis de la constitución de los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Thomas Csordas (1990) articula su análisis a partir de las propuestas de Maurice Merleau-Ponty (1961), Pierre Bourdieu (1977, 1984) y Michel Foucault (1973, 1977), que abordan el cuerpo desde enfoques diferentes. Para Merleau-Ponty la percepción comienza en el cuerpo sin distinción entre sujeto-objeto; Bourdieu pone énfasis en el cuerpo socialmente formado como sustrato de la vida colectiva y Foucault se ocupa de las relaciones de poder y del modo en que, a través del discurso, la sociedad controla el cuerpo. Csordas explica que para Merleau-Ponty el cuerpo incide en el mundo a través de la *intencionalidad*; mientras que Bourdieu considera que se establece una relación de reciprocidad entre el cuerpo y el mundo, manifestada en el *habitus* a través de las prácticas; Foucault, por su parte, discurre que el mundo influye en el cuerpo a través del *discurso*¹¹. Desde una perspectiva psicológica y en el ámbito de la fenomenología, Csordas postula metodológicamente el cuerpo, no como un objeto a ser estudiado en su relación con la cultura, sino como el sujeto de la cultura, en sus propias palabras, “the existential ground of culture” (Csordas, 1990: 5).

Csordas (*op cit.*) señala que el *embodiment* precisa que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura, como un “campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso en el mundo” (p. 83), a partir de analizar la participación humana en el mundo cultural, fundamentada en la experiencia corporizada. El *embodiment*, en su comprensión del cuerpo como figura metodológica, colapsó la oposición mente cuerpo a través de su

⁹ Agradezco al Dr. Ramiro Jaimes su sugerencia, durante el primer coloquio de la maestría, del uso de esta categoría en mis posteriores análisis.

¹⁰ En el sentido precisado por Arnao y Di Persia (2016: s/p) de que “la acción humana se centra y es constituida por el ser humano físico (human physical being)”.

¹¹ Estas ideas fueron tomadas de una entrevista hecha a el antropólogo Thomas Csordas por el periodista Carlos Trosman en el 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas, que se realizó del 1 al 3 de agosto del 2012 en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

propuesta de “pensar el lugar de la experiencia desde la noción de *cuerpo vivido* en tanto *comuni3n con el mundo*” (Di Persia y Arnao, 2016: s/p)¹², posicionamiento en el que me sitúo para abordar la constituci3n y transformaci3n de los sujetos en el Templo Evang3lico Pentecost3s Emmaus.

En consonancia con el postulado de que “la actividad humana en la vida cotidiana es mejor concebida como acci3n que como comportamiento y que para capturar este hecho debemos enmarcar la acci3n en un contexto donde *pr3ctica, discurso y corporeidad* se aúnan en un mismo sentido” (Csordas, 1990; 1993; Reyes y Solana, 2008 *cit.* en Di Persia y Arnao, 2016: s/p) surgi3 la categoría de *communitas* como fundamental para comprender el proceso de constituci3n y transformaci3n de estos sujetos al considerar que el cuerpo funge como constructor de subjetividades a partir de la acci3n en estrecha relaci3n con el *habitus*.

Turner (1988: 103 -118) pone su mirada en el modo en que se articula la humildad humana con la dimensi3n sagrada, generando una semejanza y un sentimiento de hermandad y compaÑerismo en los fen3menos liminales que dan lugar a lo que considera un modelo de interacci3n humana: las *communitas* donde individuos homogeneizados se someten a la autoridad de los ancianos que dirigen el ritual. Analiza el fen3meno de las *communitas* en los movimientos milenaristas a partir de diversos aspectos, de los cuales centr3 mi atenci3n en aquellos que pude identificar en el Templo Evang3lico Pentecost3s Emmaus: la homogeneidad, igualdad, minimizaci3n de las distinciones por razones de sexo, humildad, instrucci3n sagrada, maximizaci3n de las actitudes y conductas religiosas.

A partir de la definici3n de *communitas* como “una relaci3n entre individuos, concretos, hist3ricos y con una idiosincrasia determinada, que no est3n segmentados en roles y *estatus*, sino enfrentados entre s3” (Turner, *op.cit.*:138). Me propongo entender el papel de estas relaciones entre los sujetos corporizados miembros de este grupo religioso y el modo en que esta noci3n de *communitas* incide en la constituci3n y transformaci3n de estos sujetos.

¹² Este texto me fue enviado por sus autores, miembros del grupo de investigaci3n “Cuerpo y subjetividad” de la Universidad Nacional de C3rdoba, Argentina, a quienes contact3 dado mi inter3s en su consulta.

Turner analiza la relación entre individuos, en situaciones y contextos determinados, considera que la *communitas* surge donde no hay estructura social y las personas comparten en un “estar unas con otras” un poco al estilo del “Dios con nosotros” cristiano; precisa que la *communitas* “solo puede entenderse a partir de cierta relación con la estructura” e “implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad”; de este modo la *communitas* se vuelve generadora de símbolos, metáforas y comparaciones (*op. cit.*: 131). Considero a este “hombre en su totalidad” como los sujetos religiosos corporizados y en constante interacción entre ellos y con la realidad que les rodea.

En diálogo con la noción de sujeto de Zemelman (2005), la definición de religión de Garma (2004) y las precisiones de Csordas (1990), entiendo por *sujetos religiosos* a sujetos encarnados que se constituyen y transforman a partir de conocimientos, experiencias, discursos y prácticas compartidas, pertenecientes al dominio especializado de la relación entre lo humano y lo divino, y a las que tienen acceso en la interacción con otros sujetos como miembros de un grupo religioso, situado en un contexto determinado que permea su constitución como sujetos en el entendido de que esta relación se verifica en el cuerpo que, en sí mismo, es el sujeto.

Hasta aquí este acercamiento, de carácter introductorio, a los aspectos generales de esta investigación.

CAPITULO UNO: El Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en Xalapa: contexto histórico, social y religioso.

El estado de Veracruz, según el censo de Población y Vivienda del INEGI (2010), cuenta con una superficie de 71 826 km², que representa el 3.7% del territorio nacional y una densidad de población de 106.4 hab./km². Está dividido en 212 municipios y 21 514 localidades, de las cuales, 267 son urbanas y 21 247 rurales. La población total de la entidad, en el año 2010, era de 7 643 194 habitantes, lo que representa el 6.8 % de la población nacional y lo convierte en el segundo estado más poblado del país.

Veracruz, con sus zonas arqueológicas, sus “pueblos mágicos”¹³, la riqueza de su cultura y la exuberancia de su naturaleza se ha convertido en un lugar tristemente célebre; es más común escuchar hablar de las fosas clandestinas de Veracruz¹⁴ que de las playas de la entidad. La inseguridad, la violencia, las deudas, la pobreza, la impunidad y el abuso de poder, entre otros tantos males, forman parte del legado de Javier Duarte. La publicación periodística *Expansión*¹⁵, en una nota publicada en junio de 2016, y actualizada tras la detención del exgobernador, reseña los principales factores de la crisis en que quedó sumido el estado:

¹³ Un pueblo mágico es “Un pueblo que a través del tiempo y ante la modernidad, ha conservado, valorado y defendido, su herencia histórica, cultural y natural; y la manifiesta en diversas expresiones a través de su patrimonio tangible e intangible. Un pueblo mágico es una localidad que tiene atributos únicos, simbólicos, historias auténticas, hechos trascendentes, cotidianidad, que significa una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico atendiendo a las motivaciones y necesidades de los viajeros”. Guía de incorporación y permanencia Pueblos Mágicos. p.5 Disponible en <http://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2014/10/guia-pueblos-magicos.pdf> [Consultado: 26 de mayo de 2017].

En la entidad se ubican nueve de estos “pueblos mágicos”: Boca del Río, Catemaco, Coatepec, Coscomatepec, Orizaba, Papantla, Xalapa, Xico y Zozocolco. Información recuperada en Pueblos Mágicos de Veracruz México. Disponible en: http://www.pueblosmexico.com.mx/pueblos_mexico_lista.php?id_rubrique=15 [Consultado: 26 de mayo de 2017].

¹⁴ La mayor fosa clandestina del país se ubicó a quince minutos de Veracruz, cerca de la autopista Veracruz-Xalapa, donde hasta el mes de marzo del 2017 se habían encontrado 253 cuerpos en 125 fosas. Esta información aparece reseñada en: “La mayor fosa clandestina, a 15 minutos de Veracruz” en *Milenio. Com*. Disponible: http://www.milenio.com/policia/fosa_clandestina-veracruz-cementerio_clandestino-cadaveres-zona_comercial-milenio_0_928707131.html [Consultado: 13 de mayo de 2017].

¹⁵ Publicación *Expansión*, en alianza con CNN. Actualizado 16 de abril de 2017 Disponible en: <http://expansion.mx/politica/2016/06/01/veracruz-5-factores-de-la-crisis-que-deja-este-sexenio> [Fecha de consulta: 6 de mayo de 2017].

El sexenio priista culminó con un acumulado de 4, 555 homicidios dolosos¹⁶ y se registró un incremento de las tasas de delitos de alto impacto. En el año 2010 el índice de secuestro era de 0.22 por cada 100, 000 habitantes, para el 2015 había aumentado a 1.21; el robo de vehículos con violencia se disparó en este período de cero a 16.99 y los secuestros solo se redujeron de 7.56 a 7.02. Según la Fiscalía General del Estado (FGE), entre 2011 y 2014 se reconocen 493 casos de desaparición forzada; la Procuraduría General de la República (PGR) recibió en ese mismo período 168 denuncias por el mismo concepto y se asesinaron 19 periodistas.

En el ámbito económico, Veracruz se considera el séptimo estado del país con mayor deuda oficial reconocida que creció, de 21, 500 millones de pesos (mdp) en 2010, a 45, 880 mdp para el 2016¹⁷. Las exportaciones cayeron, de 30.2% en 2011 a -3.3% en 2014 y el crecimiento de la actividad petrolera, de 87% en 2010 a -16% en 2014. El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social¹⁸ advierte que el 87.8% de la población de Veracruz está en vulnerabilidad, por bajos ingresos, carencias, o por vivir bajo los estándares de pobreza. Medio millón de personas sobreviven con menos de 70 pesos diarios y otros 600,000 apenas rebasan el salario mínimo, en tanto los ingresos laborales cayeron un 11.7% desde inicios de la administración de Duarte. Más de 4.6 millones de veracruzanos (lo que equivale a más del 50% de la población) están en pobreza, de los cuales 1.3 millones se encuentran en extrema pobreza y 2.4 millones carecen de un acceso suficiente a alimentos. En el 2012 la pobreza extrema era de 14.3% y para el 2 014 ascendió a 17.2%, según cifras de CONEVAL¹⁹. Esto coloca a Veracruz, junto con Guerrero, Oaxaca y Chiapas entre los cuatro estados más pobres del país.

¹⁶ La publicación tomó las cifras del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP).

¹⁷ La publicación señala que los economistas Rafael Vela Martínez e Hilario Barcelata, especialistas en finanzas estiman que esta cifra podría ascender a 100,000 mdp.

¹⁸ Publicación *Expansión*, en alianza con CNN. Actualizado 16 de abril de 2017 Disponible en: <http://expansion.mx/politica/2016/06/01/veracruz-5-factores-de-la-crisis-que-deja-este-sexenio> [Fecha de consulta: 6 de mayo de 2017].

¹⁹ Publicación *Expansión*, en alianza con CNN. Actualizado 16 de abril de 2017 Disponible en: <http://expansion.mx/politica/2016/06/01/veracruz-5-factores-de-la-crisis-que-deja-este-sexenio> [Fecha de consulta: 6 de mayo de 2017].

Es en este contexto, en Xalapa Enríquez (Ilustración 1)²⁰, la capital de un estado tan depauperado, donde se ubica físicamente la congregación religiosa de mi interés.

1.1 Surge una colonia en las inmediaciones de un cerro.

El volcán Macuiltépec o Mackuitépec o Macuiltépetl (Ilustración 2) se eleva en la ciudad de Xalapa; en la actualidad convertido en un área natural protegida de cerca de 32 hectáreas. Hasta allí llegan los habitantes de esta urbe, a ejercitarse, recrear la vista, o alimentar el espíritu mientras disfrutan de la vegetación, entre la que destacan árboles de liquidámbar, cedros, hayas, fresnos, cítricos y zarzamoras; y con las cerca de cien especies de animales; insectos, anfibios, roedores, reptiles y aves viven en este parque ecológico²¹.



Ilustración 1. Mapa de la ciudad de Xalapa Enríquez.

El aire del cerro se me antoja dulzón, quizás por el polen de las flores o por la evocación de quienes han pisado sus senderos desde la época prehispánica. A mil quinientos setenta metros sobre el nivel del mar, el cráter que se ha convertido en una atracción se encontraba en erupción 30 mil años atrás; pero los habitantes de la

²⁰ Mapa disponible en:

<https://www.google.com.mx/search?q=cerro+macuiltépetl+xalapa&oq=Cerro+mac&aqs=chrome.3.69i57j0l5.6854j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> [Consultado: 11 de mayo de 2017].

²¹ “Parque ecológico Macuiltépetl” en Xalapa mía. Disponible en:

<https://www.google.com.mx/search?q=cerro+macuiltépetl+xalapa&oq=Cerro+mac&aqs=chrome.3.69i57j0l5.6854j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> [Consultado: 14 de mayo de 2017].

Colonia Progreso, construida en sus faldas, parecen haber olvidado el detalle, como si el ímpetu de la urbanización hubiera eclipsado la imponente naturaleza. El volcán duerme en sosegada paz, no así la colonia. Los vecinos del lugar refieren que cada vez es más inseguro vivir allí o solo transitar por sus calles. Durante el mes de enero del año 2017 fueron noticias una riña entre jóvenes, en la calle Puebla, que dejó como saldo un muerto y varios heridos²²; un joven asaltado y apuñalado en la calle Chihuahua, esquina Tepic²³ y el enfrentamiento de vecinos, con palos y piedras, a un grupo de pandilleros; según reseña la publicación Noreste: “tras estar cansados de los constantes asaltos y hechos delictivos, de los cuales han sido víctimas en los últimos meses”²⁴.



Ilustración 2. Mapa que muestra la ubicación del cerro Macuiltepetl y el área de la colonia donde se ubica el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

La colonia Progreso Macuiltepetl (Ilustración 3) tiene sus orígenes en los años 30, a raíz de la fundación de un ejido llamado “El Progreso Macuiltepetl”, en las faldas del

²² “Un muerto durante riña en la colonia Progreso de Xalapa” en publicación *Noreste*. Noticia publicada el 14 de enero de 2017 por la periodista Gloria Buñuelos. Disponible en: <http://noreste.net/noticia/un-muerto-durante-riña-en-la-colonia-progreso-de-xalapa/> [Consultado; 13 de mayo de 2017].

²³ “Pandilleros apuñalan a joven en colonia Progreso Macuiltepetl, en Xalapa” en la publicación *Al Calor Político*. Noticia reseñada por el periodista Hugo Cruz Ojeda el 7 de enero del 2017. Disponible en: <https://www.alcalorpolitico.com/informacion/pandilleros-apuñalan-a-joven-en-colonia-progreso-macuiltepetl-en-xalapa-223248.html#.WRa6I4yGO00> [Consultada: 13 de mayo de 2017].

²⁴ “Exigen poner un alto a pandilleros de la Colonia Progreso en Xalapa” en la publicación *E-consulta*, publicado el lunes, 23 de enero del 2017. Disponible en: <http://www.e-veracruz.mx/nota/2017-01-23/xalapa/exigen-poner-un-alto-pandilleros-de-la-colonia-progreso-en-xalapa> [Consultado: 11 de mayo de 2017].

volcán; sus habitantes obtuvieron tierras ejidales en el año 1930 y, dado su crecimiento, el 16 de enero de 1932 el poblado se convirtió en congregación. Para los años 50 la mancha urbana de Xalapa se había extendido hacia el Macuiltepetl, (Villanueva, 2011: 144) y ya para la década de los 60s se habían trazado las calles principales: Chilpancingo, Huamantla, Aguascalientes y Villahermosa.

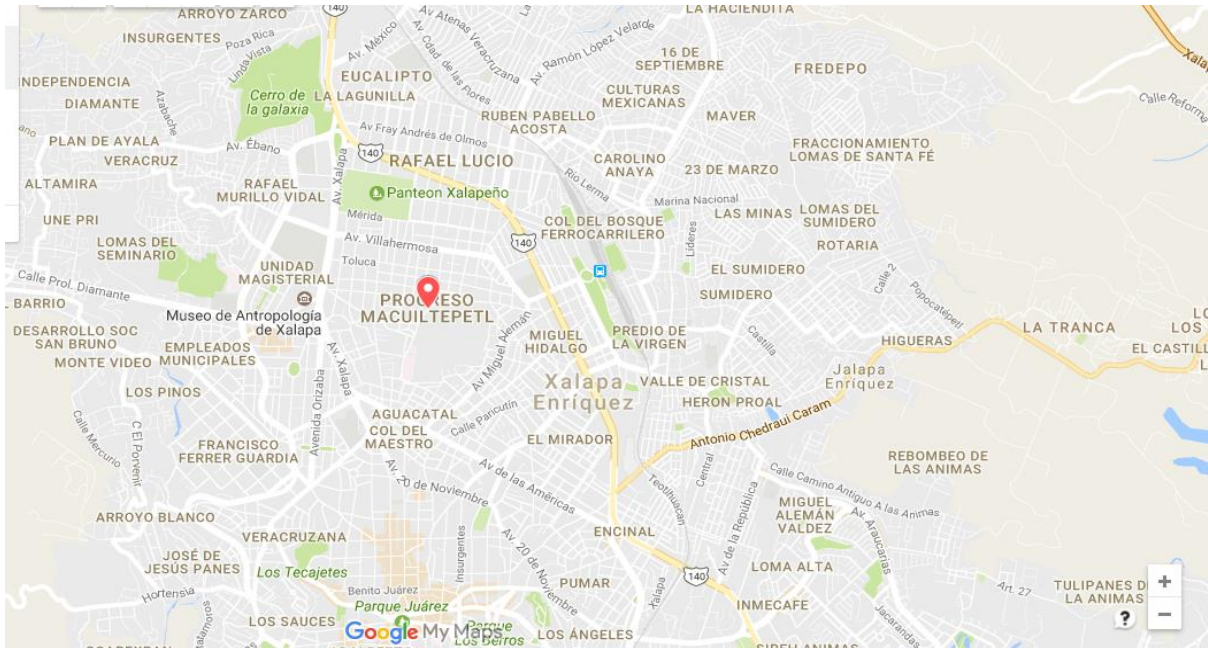


Ilustración 3. Mapa de la Colonia Progreso Macuiltepetl en la ciudad Xalapa Enríquez.

Los habitantes de la colonia suelen decir que ya no es lo que era diez años atrás y, en su memoria, ubican el punto de giro en el mandato de Fidel Herrera²⁵ y el gobierno de Javier Duarte²⁶ como el clímax del escenario de violencia e inseguridad que viven

25 Abogado y político mexicano, que se desempeñó como gobernador del estado de Veracruz por el PRI desde el 1ro. de diciembre del 2004 al 30 de noviembre del 2010. Asumió las funciones de Cónsul de México en Barcelona, España del 19 de octubre del 2015 a enero del 2017, fecha en la que renunció al cargo al ser acusado de la compra de medicamentos falsos contra el cáncer durante su administración, así como de otros actos de corrupción. “Fidel Herrera asume como cónsul de México en Barcelona, España” en publicación *El Financiero*. Disponible en: (<http://www.elfinanciero.com.mx/mundo/fidel-herrera-asume-el-consulado-de-mexico-en-barcelona.html>) [Consultado el 13 de mayo del 2017].

“Herrera renuncia a puesto de Cónsul; dice que es electorera la acusación sobre quimios falsas.”, en publicación *Animal Político*. Disponible en: (<http://www.animalpolitico.com/2017/01/fidel-herrera-consul-barcelona/>) [Consultado: 13 de mayo de 2017].

26 Abogado y político mexicano que desempeñó las funciones de gobernador de Veracruz por el PRI del 1 de diciembre de 2010 al 12 de octubre de 2016 momento en que, al ser acusado de corrupción y enriquecimiento ilícito, solicitó licencia al Congreso del Estado. “Javier Duarte presenta solicitud formal de licencia al Congreso”

sus pobladores. En la colonia Progreso Macuiltepetl se ubica el grupo religioso entre cuyos miembros pasé mi período de trabajo de campo, pero antes de presentar las características de esta iglesia me parece necesario esbozar el panorama religioso xalapeño.

Para el año 2005, Xalapa contaba con doscientos cincuenta congregaciones religiosas (Tabla 1)²⁷, sin mencionar los lugares de reunión conocidos como centros de evangelización, misiones, células, grupos de hogares o lugares de oración (Vázquez y Rivera, 2009: 78).

Tabla 1. Agrupaciones religiosas en Xalapa en el año 2005.

Agrupaciones religiosas en Xalapa. Año 2005.	
Grupos religiosos.	Cantidad.
Católicos.	70
Testigos de Jehová.	70
Pentecostales.	30+
Pentecostales Independientes.	23
Asamblea de Dios.	16
Bautistas.	5
Adventistas del Séptimo Día.	7
Nazarenas.	8
Iglesias de los Santos de los Últimos Días.	5
Apostólicos de la fe en Cristo Jesús.	4
Iglesia la Luz del Mundo.	3

en publicación *El Universal* Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/10/12/javier-duarte-presenta-solicitud-formal-de-licencia-al-congreso#imagen-1> [Consultado: 13 de mayo de 2017].

²⁷ Tabla de elaboración propia a partir de los datos proporcionados por Vázquez y Rivera, 2009.

Metodistas.	2
Iglesia Interdenominacional.	2
Iglesias de Dios Israelita.	2
Amistad Cristiana.	2
Centro de Reunión Católico Anglicano.	1
Iglesia Universal del Reino de Dios.	1
Centro de los Soldados de la Cruz.	1
Centro Colacoaya.	1
Centro de la Piedra Angular (William Soto Santiago).	1
Las Sendas Antiguas.	1
Israelita.	1

Según el XIII Censo de Población y Vivienda del INEGI en el año 2010 el municipio de Xalapa contaba con una población de 457 928 habitantes. Se registró un 80.4% de adscripción a la religión católica, lo que la convierte en la manifestación religiosa de mayor presencia en la ciudad; el 8.8% de los encuestados manifestó adscribirse a manifestaciones religiosas protestantes, evangélicas, y bíblicas diferentes de evangélicas, se registró una presencia mínima de otras manifestaciones religiosas a las que se adscriben el 0.15% de la población y un 5.20% declararon no poseer ningún tipo de adscripción religiosa²⁸.

En este abigarrado campo religioso se encuentran las oficinas centrales de la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional. Asociación Religiosa

²⁸ XIII Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico. Los criterios elegidos por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI (2010) para clasificar las religiones fueron: su doctrina, organización y formas de expresar el culto. (Clasificación de las religiones 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI, c2015 p. 3). Disponible http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825064983.pdf [Consultado el 23 de abril de 2017].

(HEPIN. AR) en la que me detendré dada su estrecha vinculación con el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

1.2 Surgimiento de la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional (HEPIN. AR).

La expedición de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992 sacó del anonimato a muchas de las organizaciones religiosas evangélicas (Hernández, 2007: 66), para esta época el pastor Cupertino Portilla Landa decidió establecer su propia asociación, y así surgió, el 4 de junio de 1993, la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional (HEPIN. AR) que se encuentra registrada en el Directorio de Asociaciones Religiosas por Entidad Federativa. (Tabla 2)²⁹.

Tabla 2. Registro de la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional (HEPIN.AR).



Directorio de Asociaciones Religiosas por Entidad Federativa 04/may/2017

Clave SGAR Y Asociación Religiosa.

SGAR/1356/94 "HERMANDAD EVANGELICA PENTECOSTES INDEPENDIENTE NACIONAL".

Domicilio Legal

IRAPUATO N° 93, COLONIA MACUILTEPETL, PROGRESO
JALAPA, C.P. 91130, Tel. 8562865

Representante o Apoderado Legal.

CUPERTINO PORTILLA LANDA

JAVIER ZAVALA RAMIREZ

JOSE SARMIENTO SAINAS

²⁹ Esta información se encuentra en la página 7 del Directorio de Asociaciones Religiosas por Entidad Federativa 04/may/2017. Los datos son fieles, pero modifiqué el formato a vertical.

Según registré a través de entrevistas, se trata de una asociación religiosa que da cobertura a casi cien iglesias, de las cuales sesenta han surgido a partir de misiones o personas formadas en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, y cuarenta son grupos religiosos que ya estaban formados y se han acogido a esta cobertura³⁰. Sus oficinas centrales radican en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus que es considerada la iglesia madre, para ellos “un semillero de iglesias”, porque a partir de la predicación de su pastor y sus miembros han surgido diversos grupos religiosos; lo que está en consonancia con el trabajo misionero que realizan las iglesias consideradas fundamentalistas (Vázquez, *op. cit.*: 60). Se rigen por un gobierno congregacional en total apego a la primera iglesia pentecostés establecida por Jesucristo (Mat 18: 15-20; 2Cor 2:4-6; 1Cor 5:1-5; Hech 2: 42-47; Ap 2,3) y respetan la administración interna de cada una de las iglesias. El pastor me explicó que, aunque con fines organizativos, cuentan con un líder general, líderes regionales y líderes al frente de los diferentes grupos religiosos, manifiestan una forma de gobierno congregacional en tanto los miembros se involucran activamente y las decisiones se toman en conjunto.

La HEPIN.AR, para una mejor organización de los grupos religiosos a los que da cobertura, divide el estado de Veracruz en regiones o distritos. Sobre este particular entrevisté al pastor que funge como la máxima autoridad, tanto de esta asociación religiosa como de la iglesia que me acogió durante esta investigación.

A continuación, transcribo el fragmento de la entrevista donde el pastor me explica la ubicación de los diferentes grupos religiosos que pertenecen a la HEPIN.AR (Ilustración 4).

Emmaus es la iglesia central en Xalapa, Veracruz; en este estado nos dividimos por regiones y tenemos la región de Martínez de la Torre. Esta región o distrito parte de la población que lleva por nombre El Capulín y pertenece al municipio de Juchique Ferrer, abarcando la población de Gutiérrez Zamora y el municipio de Chiconquiaco, Veracruz; abarcando la cordillera de las montañas de los tres pueblos que llevan el mismo nombre: Kilate Sur, Quilate

³⁰ Estos datos fueron aportados por el propio pastor.

Antiguo y Quilate Nuevo, cubriendo territorialmente hasta el final de la costa con Casitas y San Rafael y dentro de este perímetro territorial hablamos de *treinta iglesias*. Es la zona más abundante que tenemos.

La mayor parte de estas son templos establecidos y esta es para nosotros la región central. El siguiente distrito regional abarca de la alcaldía de Actopan hasta el Puerto de Veracruz. En esa región tenemos como *quince iglesias*, hay más grupos en hogares o lugares prestados y menos templos, ahí solo contamos con *cinco templos*.

Del puerto hasta gran parte del sur, colindando con Oaxaca, abarcamos cuatro municipios, en los que tenemos *veinte iglesias*, en su mayoría templos construidos y en el estado de Oaxaca *cinco iglesias*. En Tlaxcala y Puebla hablamos como de *quince iglesias* en diferentes pueblos o ciudades y en Xalapa tenemos *cuatro*, contando Emmaus, están dentro de la zona centro. En la zona de baja California Sur, específicamente en San José de los Cabos tenemos *cuatro iglesias* y *cinco* en la zona fronteriza de Sonora – Coahuila; en la frontera de Tijuana, Baja California, *dos iglesias* y en la frontera de Nuevo Laredo, Tamaulipas otras *cinco iglesias*.

También tenemos varias misiones en la cordillera de las montañas de La Vigía y Perote, Veracruz, allí tenemos *seis iglesias*: Tatatila, Mancuerna, Calaverna, Las Vigas, La Cebollana y Piedra parada.

También tenemos obreros, evangelistas internacionales, enviados de Emmaus a Norteamérica para evangelizar y establecer iglesias. Tenemos un hermano en Dallas Texas con ese fin, otro en Wisconsin con el fin de realizar una obra misionera de la asociación y por último se fue otro hermano a Guatemala con el fin de establecer la obra de parte de la HEPIN. AR, en esta región.

(Fragmento de entrevista realizada al pastor Cupertino Portilla el 21 de noviembre del 2016, en el templo).

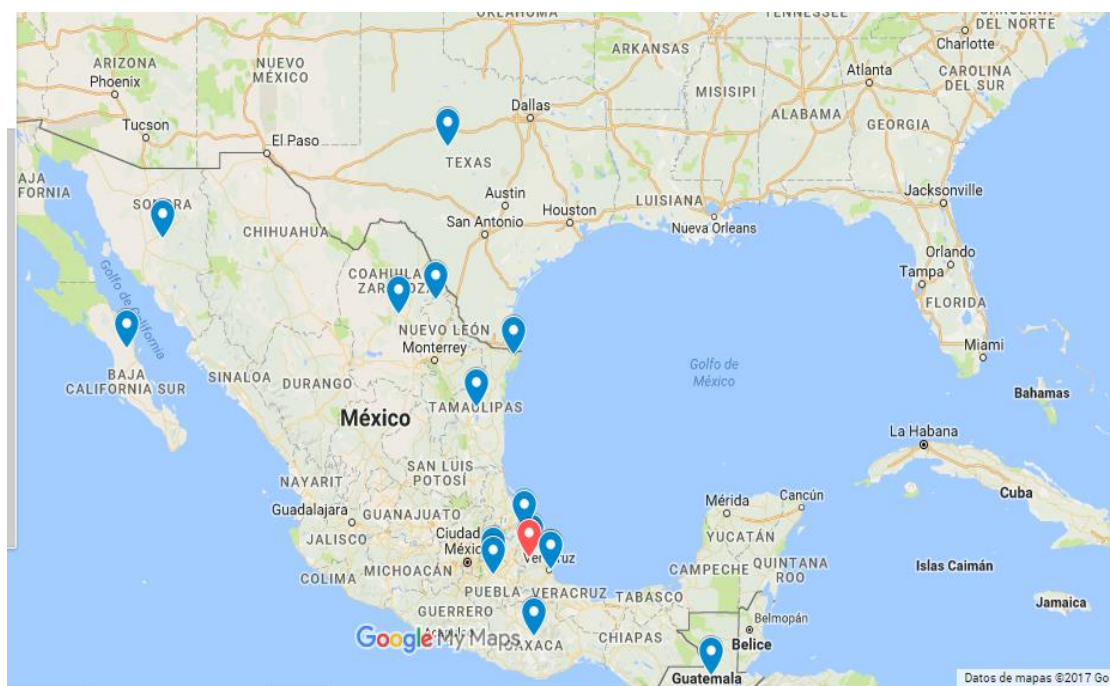


Ilustración 4. Zonas donde se ubican los grupos religiosos pertenecientes a la Hermandad Evangélica Pentecostés Independiente Nacional HEPIN. AR.

De este modo me explicó el pastor, la ubicación de los grupos religiosos a los que la HEPIN. AR les da cobertura, según estas cifras 105, contando los tres que se ubican fuera de las fronteras mexicanas.

El trabajo de esta asociación se enfoca de una manera específica en los pueblos indígenas, según refiere el pastor. Tal es así que el 60% de estos grupos religiosos se ubican en comunidades indígenas, fundamentalmente chinantecas, zapotecas, nahuas y totonacas. De manera específica en la zona de Oaxaca han llevado su trabajo a zonas intrincadas a las que no llegan los servicios gubernamentales; me explicó que se trata de “indígenas paracaidistas”³¹ que se asentaron en una zona que pertenece al gobierno federal y allí radican sin acceso a ningún servicio básico. Como parte del trabajo misionero, hasta allí llegan las iglesias de la HEPIN.AR con alimentos, ropas, y lo que es más importante para ellos, con la palabra de Dios. En

³¹ Término que se usa de manera coloquial en países como México y Nicaragua para referirse a aquellas personas que ocupan ilegalmente un terreno.

varios de estos grupos los pastores son miembros de las comunidades indígenas que han sido formados como tal³².

Aunque estoy segura de poseen registros sobre los grupos pertenecientes a la HEPIN. AR, no accedí a ellos. No quise insistir sobre el acceso a los documentos oficiales, en tanto no son parte del objetivo principal de esta investigación, pues como ya mencioné, el pastor me explicó en una de nuestras primeras entrevistas que él y su grupo habían sido víctimas de persecución religiosa, no por parte del gobierno, sino del clero católico al cual renunció el pastor Cupertino Portilla. Según su testimonio, llegó incluso a sufrir las consecuencias de haber aceptado entre ellos a una persona que se presentó con documentos falsos, haciéndose pasar por pastor y, luego de tener acceso a toda la información, resultó tratarse de un infiltrado del gremio católico. De este hecho aún quedan recuerdos entre los miembros de esta iglesia, que manifiestan una cierta reserva hacia los extraños, sobre todo si, lápiz en mano, se empeñan en obtener información.

1.3 El Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Un espacio de culto en el contexto urbano xalapeño.

Dejándome guiar por una compañera de la maestría, residente de esta colonia, llegué por primera vez a la iglesia de la calle Irapuato, en el mes de febrero del 2016. Eran los ya “lejanos” tiempos en que estaba aún indecisa, en busca de un lugar donde realizar mi investigación. Ya lo había intentado con el grupo Amistad de Xalapa, en Arco Sur, y más tarde en una incipiente casa de culto en el poblado de Úrsulo Galván del municipio de Xalapa. Allí conocí a un evangelista miembro de esta iglesia que me habló por primera vez del “hermano Cuper” y me dio la dirección del lugar, el # 93 de la calle Irapuato, entre Toluca y Villahermosa en la colonia Progreso Macuiltepetl (Ilustración No. 5) sugiriendo que dijera, al llegar, que él me enviaba.

³² Estos datos fueron aportados por el pastor en una entrevista realizada en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el 1 de noviembre de 2017.



Ilustración 5. Ubicación del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en la colonia Progreso Macuiltepetl en Xalapa, Veracruz.

Me sentía un poco asustada de salir de la colonia, ubicada en el centro de la ciudad, donde vivo y que, de algún modo, se había convertido en mi zona de confort. Todavía en ese entonces confundía con facilidad las calles, muchos de cuyos nombres me eran casi imposibles recordar, de modo que agradecí a mi compañera que se ofreciera a acompañarme al lugar. Era domingo; el grupo de alabanza entonaba sus cantos y se escuchaba muy fuerte; mi compañera de maestría no estaba acostumbrada a participar en celebraciones religiosas de modo que decidió regresar a su casa y pasar por mí una vez que terminara la celebración. Yo me sentí a gusto desde este primer encuentro, fue una especie de empatía que sentí por aquel grupo de personas de pie, entonando con entusiasmo un canto religioso mientras batían palmas. En un primer momento intenté pasar inadvertida y me dediqué a inspeccionar el lugar con la vista.

Se trataba de una edificación de mediano tamaño, de puntal alto y bastante modesta. Desde la calle se accede al templo a través de un portón metálico, pintado de blanco y con la señalización Irapuato # 93, que forma parte de la fachada principal, en la que está escrito con grandes letras: “Templo Evangélico Pentecostés Emmaus” (Ilustración 6).



Ilustración 6. Fachada del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

El portón da acceso a un pasillo flanqueado por una construcción que se extiende al lado derecho. Se trata de una especie de comedor y cocina que funciona, además de para los usos obvios que se desprenden del nombre, como salón multipropósito en el que se realizan reuniones, clases de canto, actividades de formación, tanto de adultos como de niños y como local de estudio para adolescentes y jóvenes. Allí me tocó participar en celebraciones de cumpleaños, presentaciones de bebés aún en el útero de sus madres; clases de canto y vocalización; simples charlas entre mujeres, y claro, degustar, pozoles, tacos, tamales, atoles y algunas otras delicias de la cocina mexicana que forman parte del espacio de convivencia que disfrutaban cada domingo, una vez terminada la celebración (Ilustración 7).



Ilustración 7. Una de las mujeres miembros de la congregación en la cocina, durante los preparativos de una fiesta de bienvenida a un bebé que estaba por nacer.

En el lugar hay un fregadero, una estufa con tres hornillas, un mueble donde se colocan utensilios, una mesa que usan las mujeres para preparar los alimentos, también un refrigerador en desuso que ahora se ocupa para guardar cosas; todo esto en el extremo más alejado de la habitación, entrando por el portón. Hacia el otro lado, mesas, sillas plásticas y bancas de madera que se colocan según las necesidades del momento; un pizarrón, algunos instrumentos musicales, la primera estufa que usaron y que ahora se encuentra inservible. El local, por un problema de espacio, se usa además como una especie de, como diríamos en Cuba, “cuarto de desahogo”, básicamente el lugar a donde van a parar todas aquellas cosas de las que no quieres deshacerte pero que tampoco tienes donde colocar (Ilustración 8).



Ilustración 8. Imagen del salón durante la celebración de bienvenida a un bebito por nacer.

Este salón se comunica con el pasillo por dos puertas, una inmediata a la entrada principal, y otra en el área de la cocina. También tiene un ventanal, ubicado entre ellas, por donde entra la luz en las horas del día. Al final del pasillo, en la pared de esta habitación, un mural informa a los miembros y visitantes sobre las principales actividades del mes (Ilustración 9).

De la parte de atrás de esta habitación hay un lavamanos, justo al lado la pared del baño de los hombres, junto al que se ubica el de las mujeres, y al frente de ellos una plataforma en alto donde se colocan los equipos de sonido (Ilustración 10).

Los baños y la plataforma quedan a un nivel inferior. El pasillo, el comedor- cocina y el lavamanos, están al nivel de la entrada y luego, a través de tres escalones, se descende al salón en el que se realizan los servicios religiosos y donde se encuentran distribuidas veinticuatro bancas de madera en dos filas (Ilustración 11).

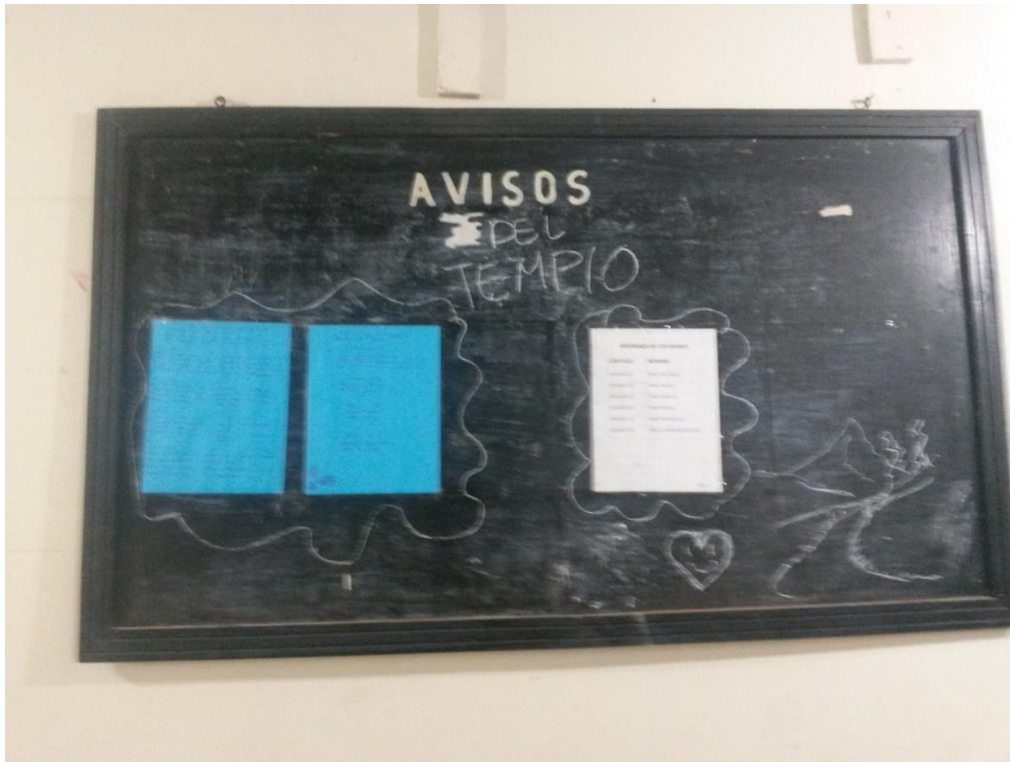


Ilustración 9. Mural donde se informa de las actividades del mes.

Al fondo del mismo se ubica el altar, una especie de plataforma o tarima flanqueada por un reclinatorio y en la que sobresalen el púlpito³³ y algunos instrumentos musicales dispersos, junto con varias sillas que suelen ser usadas por los músicos durante las celebraciones (Ilustración 12).

³³ Se trata de una especie de plataforma elevada construida de madera desde la que se predica. Tiene un lugar especial dentro de la construcción asociado a la ministración espiritual y a la idea de que la persona que se coloca allí para dirigirse a la congregación es inspirada por Dios, funciona como vehículo de comunicación entre la deidad y los presentes.



Ilustración 10. Plataforma de sonido ubicada al final del salón, justo frente a los baños.

El altar se decora con adornos florales, cuya adquisición está a cargo de los diferentes departamentos, y en ciertos momentos suele agitarse por la ejecución musical o el desplazamiento de los ejecutantes que se incorporan a sus puestos en las bancas. Esta inusitada actividad me resultó un tanto inquietante al principio, al romper un poco con la idea preconcebida del altar como el lugar sagrado por excelencia. Luego entendí que los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus articulan la función sacra y ritual del espacio con la práctica de lugar privilegiado en el que se ubica la orquesta; no se genera ningún conflicto con esta situación en tanto se trata de letras y notas sacras y ellos creen con certeza que los ejecutantes han sido “llamados”, por mandato divino, a ejercer el Ministerio de la Música.



Ilustración 11. Salón donde se ofician los servicios religiosos en el templo.



Ilustración 12. Altar, ubicado al fondo del salón en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Me resultaba una imagen poco usual el ver a un grupo de personas postradas de rodillas ante una plataforma donde se ubican instrumentos y muebles. Sobre el tema me comentó una joven adscrita al templo.

El altar es donde estás más cerca de Dios, más conectada con Dios, al arrodillarme allá estoy más concentrada... es una decisión muy personal si oras desde la banca o das ese paso de fe y le dices: "estoy aquí señor", es una decisión muy personal. Nunca oraba³⁴ en la banca, me iba al altar, si me quedo en la banca siento que me puedo distraer... hay más factores de distracción...

(Ana, 29 años, 22 de octubre del 2016)

1.3.1 *“Del monasterio al ministerio”, una decisión de la que brota un “semillero de iglesias”.*

Yo llevo casi treinta años asistiendo a este mismo templo. En un primer momento comencé a reunirme en una iglesia evangélica frente a mi casa, antes de eso yo no tenía ninguna religión. No sé, creo que seguro mis padres me bautizaron de pequeña pero no puedo recordarlo.

(Isabel, 77 años, 18 de septiembre de 2016).

Es el comentario de una de las fundadoras de la iglesia, una mujer de pelo totalmente blanco, delgada y animosa que asiste con regularidad a las celebraciones. Fue una de las primeras personas que llamó mi atención, hincada durante un tiempo que se me antojaba demasiado largo para su edad, en casi todas las celebraciones. Cuando le pregunté si podríamos conversar accedió gustosa, y me contó sobre los primeros años de la iglesia:

Un día mi yerno que era pastor me trajo a esta iglesia que no era esto que usted ve ahora, era un edificio pequeño, sólo la parte que ahora es la cocina. El resto, donde ahora está el templo, era un lugar yermo, lleno de piedras y no crea... nos costó mucho esfuerzo levantar el templo actual.

(Isabel, 77 años, 18 de septiembre de 2016).

³⁴ En el momento de la entrevista la mujer estaba embarazada, condición que dificulta adoptar una posición de rodillas de ahí el uso del verbo orar en pasado.

En el año 1988 se comenzaron a congregarse en el sitio, un predio que fue donado por los dueños. La primera celebración formal y solemne en el lugar fue el 4 de febrero de 1989 y estuvo a cargo del ex sacerdote católico Cupertino Portilla Landa, por ello es la fecha de celebración de su aniversario.

Sobre la fundación de la iglesia me comenta el hijo mayor del pastor, de 20 años:

Servir no es fácil, hemos tenido muchas luchas, mi papá era perseguido por la iglesia católica; lo perdió todo cuando dejó de ser sacerdote. Mi papá mientras era sacerdote católico tenía un conocido que le decía que lo que él hacía estaba mal. Él se esforzaba, estudiaba la Biblia, y quería ser fiel a sus enseñanzas. Un día le tocaba el sermón y él quería hablar apegado a la Biblia y otro sacerdote de mayor rango no se lo permitió, entonces [el pastor] se dio cuenta de que estaba mal lo que hacía y se salió de la iglesia, ya él venía dudando desde hacía tiempo, estudiando la Biblia y buscando discernimiento. Su familia lo rechazó, mi abuela Guadalupe no quería saber de él y mi papá cayó en una depresión.

Comenzó a asistir [el pastor] a una iglesia... "El Buen Samaritano" pero tuvo que salir de ahí porque lo calumniaban pensando que era espía. Entonces fundó una primera iglesia, "Betel", pero hicieron que la entregara...

(Hijo del pastor, 20 años, 17 de octubre de 2016).

El pastor me confirmó que su primer intento de crear un grupo religioso fue la iglesia "Betel". Fundó esa iglesia y mientras se encontraba ejerciendo el ministerio fuera de la localidad, algunos miembros lo calumniaron y se apropiaron del grupo religioso. Llegaron incluso a secuestrar a su hija más pequeña para obligarlo a firmar su renuncia.

Yo solo confié en Dios en todo momento y me salí, lo dejé todo sin mirar atrás, como dice la Biblia. Volví a empezar desde cero y la primera alma en este lugar [el templo de la calle Irapuato] fue una niña, a ella sola le predicaba yo la

palabra de Dios y, vea usted como esta iglesia se ha convertido en un semillero de iglesias.

(Cupertino Portilla, 66 años, 20 de octubre de 2016).

El pastor aún no ha olvidado los tiempos en que sentía la presión de una persecución religiosa³⁵ que implicaba tanto a su familia consanguínea como a la familia ritual conformada por los miembros del templo. Con el semblante risueño que le caracteriza, un día accedió a contarme sobre sus orígenes, su formación religiosa y las circunstancias en las que abandonó el sacerdocio católico y decidió formar su propio grupo religioso.

Es oriundo de El Huérfano, una pequeña localidad ubicada a 1 594 metros sobre el nivel del mar, en las montañas del municipio Chiconquiaco, en el estado de Veracruz. Su población es de 1 544 habitantes distribuidas en 394 viviendas de las cuales el 99.41% cuentan con electricidad, el 98.82% con agua entubada y el 98.22% tienen excusado o sanitario, no cuentan con acceso a Internet (INEGI, 2010). Su madre murió en el parto y Cupertino quedó a cargo de la abuela, quien lo internó en un monasterio jesuita a la edad de siete años; dicho monasterio se encontraba ubicado en la actual Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, en el barrio del Dique, en la ciudad de Xalapa.

Sobre su formación religiosa me comenta:

Así empecé mi preparación secular y religiosa, vestido de monje hasta tener una formación monástica con los jesuitas, desempeñando por muchos años la vida religiosa y sacramental, siendo parte activa de la aprobación de apariciones, imágenes, sometido a costumbres, tradiciones y ritos con grandes dogmas establecidos, sin experimentar el contenido profundo de la doctrina establecida por Cristo y los apóstoles para la salvación de los hombres.

³⁵ Se refiere a la persecución de la que fue objeto por parte del clero católico y de otros grupos protestantes que dudaban de su sincera conversión.

Ya para el año 76 yo era miembro activo de la orquesta³⁶ de la Universidad Veracruzana y en el 78 me ascendieron a subdirector. En ese tiempo yo impartía clases de solfeo, vocalización, textura de voz, tocaba piano, violín, el órgano tubular y la guitarra³⁷. También en este año me ordené de sacerdote, pasé a formar parte del clero y continuaba en la orquesta.

En esta época fui trasladado a una alcaldía municipal de nombre Acatlán vía Naolinco, Veracruz. En esta capellanía, en compañía de otro sacerdote formé una parroquia y santuario de la región: la parroquia de San Andrés Apóstol y santuario de Nuestra Señora de los Remedios.

Así transcurrió mi vida monástica o religiosa hasta el año 1981, en este año renuncié a los hábitos monásticos de cura e ingresé de inmediato a la vida pentecostal.

(Cupertino Portilla, 66 años, 20 de octubre de 2016)

Este hombre, de aspecto bonachón y buen comer, es poseedor de un cúmulo de anécdotas asociadas a su experiencia religiosa antes y después de la decisión que, me confía, le cambió la vida. Logré orientar nuestra entrevista hacia las circunstancias en las que decidió abandonar una vida religiosa encauzada desde el seno de su familia, y con la que se había comprometido al grado de ejercer el sacerdocio.

Había situaciones internas dentro de la iglesia católica con las que no estaba de acuerdo, situaciones de engaños de distinta índole. Cuando estaba ya en la parroquia recibí un llamado de Dios tan fuerte en mi corazón que ya no me pude resistir. Dios me habló diciéndome que era necesario que saliera de ese medio religioso para cumplir una misión en la tierra: predicar con transparencia la verdadera y única verdad del evangelio del Reino de Dios, para establecer su reino en la tierra. Me llenó la mente y el corazón con la idea de que formara discípulos fieles al nombre de Jesús y levantara un ejército para su gloria,

³⁶ Aunque en la actualidad la Universidad Veracruzana cuenta con varias orquestas, el pastor se refiere a “la orquesta” como una sola y me aseguró que se trataba de la orquesta sinfónica de Xalapa que en el año 1975 paso a la Universidad Veracruzana.

³⁷ Aprendió a tocar los instrumentos en el seminario.

establecer escuelas de ministerio, capacitando líderes en cada rincón de la tierra.

Sentía que Dios estaba ordenándome, aprobando y complaciéndose con el sentir de mi corazón que escuchaba el llamado divino. Mi mente se llenaba de las palabras del Dios Padre cuando Jesús fue bautizado en el río Jordán y el Padre dijo: “este es mi hijo amado en el cual tengo y tendré toda mi complacencia”. Toda esta revelación llenó mi corazón de gozo y el juez de mi conciencia quedó totalmente en la paz de Cristo por esta revelación de Dios a mi vida.

(Cupertino Portilla, 66 años, 20 de octubre de 2016).

Al abandonar los hábitos de sacerdote se acercó a los pentecostales y su primera reunión fue en una campaña evangelística celebrada por Asambleas de Dios en el templo El Buen Pastor, en la colonia Carolina Anaya, en la ciudad de Xalapa. Con este grupo religioso se bautizó por inmersión en un río llamado Los Ídolos. Sobre este evento rememora con acento divertido:

Los pastores se dijeron... “a este hermano exreligioso, católico, apostólico y romano hay que bautizarlo en un lugar muy específico” y eligieron el río Los Ídolos, en el municipio Actopan, Veracruz...parecía muy apropiado renunciar en aquel lugar a la vida idólatra que había llevado.

(Cupertino Portilla, 66 años, 20 de octubre de 2016).

Con este grupo religioso se mantuvo cerca de un año y luego estuvo recorriendo diferentes zonas y creando pequeñas misiones³⁸ hasta que fundó el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Los años posteriores a su salida del gremio católico estuvieron plagados de vicisitudes, al respecto me comenta:

³⁸ La idea que tiene el pastor sobre la misión coincide con lo planteado por Fortuny (2001), quien señala que la misión “representa la primera fase o etapa formativa de una agrupación religiosa, es el primer nivel de organización y consiste en un número limitado de creyentes o simpatizantes que se reúnen en un sitio improvisado [...] son dirigidos por un misionero o pastor y se generan en aquellos lugares donde se comienza a propagar la fe” (*op. cit.* 82).

La persecución contra la integridad de mi persona no solo fue de la iglesia católica, sino de las mismas denominaciones evangélicas que creían que yo era un espía del Papa. En esa época también muchos me apoyaron y me escondieron iglesias bautistas, metodistas y pentecostales, así me mantuve escondido por una gran temporada. En el año 1982 intenté volver a trabajar en la universidad donde había ejercido como docente y en la orquesta y fui expulsado por orden del obispado; en ese tiempo tomé la decisión de trabajar a tiempo completo en fundar iglesias y hacer mi propio movimiento.

(Cupertino Portilla, 66 años, 20 de octubre de 2016).

Para el pastor la decisión de abandonar la iglesia católica fue el momento cúspide de un proceso que duró algunos años, en los que estuvo reflexionando sobre su actuar como siervo de Dios en el papel de sacerdote. Sin embargo, está convencido que se trató de una revelación divina y al respecto asegura:

Si me pregunta, los misterios de Dios son difíciles de descifrar, cómo entender que un niño nacido en un pueblo del municipio Chiconquiaco, Veracruz, cero economía, sin recursos, pobreza total, criado por su abuela, Dios lo llevara a una preparación universitaria y teologal conociendo muchos países del mundo y luego sentir el llamado de que tenía que dejar toda fama secular, preparación intelectual, rango artístico en lo cultural, posesiones y empezar una vida en Cristo totalmente nueva y diferente. Dios nos ha elegido, a cada uno de nosotros y en nuestras vidas se cumplen sus mandatos.

Me considero la persona más feliz en este planeta porque tengo una maravillosa esposa y unos hijos que me hacen muy feliz, así le sirvo a Dios, con toda honestidad, con toda integridad, la presencia y el amor de Dios me fortalece a mí y a todos los miembros de esta iglesia.

(Cupertino Portilla, 66 años, 13 de octubre de 2016).

El pastor utilizó la imagen del bautizo de Jesús en el río Jordán, un elemento simbólico de origen cristiano, para expresar lo acontecido en su vida; las palabras del Dios padre

“este es mii hijo amado en el cual tengo y tendré toda mi complacencia” trascienden y se actualizan para el pastor en su propia realidad. Él se identifica con Jesús, ambos fueron niños pobres, que crecieron y recibieron el llamado de Dios para su obra de salvación. Durante años el pastor escudriñó la Biblia, en busca de la verdad, inmerso en un proceso de elaboración cognitiva y simbólica (Jodelet, s/f: 478) que propició su posterior decisión de abandonar el clero católico, “comenzar una vida totalmente nueva y diferente” y crear una iglesia que se ajustara a la representación de la relación del hombre con Dios que se conformó durante el proceso reflexivo que lo llevó a tomar esta decisión.

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus juega un papel central el liderazgo y la autoridad del pastor Cupertino, quien recurre a las Sagradas Escrituras, pero también a su testimonio de vida para posicionarse en el campo religioso. Las relaciones que se establecen entre el líder y los fieles y entre ellos mismos, trascienden el espacio sacro del templo y llegan hasta la vida cotidiana en los hogares. De igual modo existe una especie de continuidad entre el espacio del templo y el espacio de los hogares que genera un compromiso espiritual y social, colectivo e individual.

1.3.2 ¿Por qué Emmaus?

"Venimos todos y nos reunimos aquí como lugar de descanso y de reposo, donde las almas descansan de sus trabajos y sus problemas... eso es el Templo Emmaus"

(Coordinador general del HEPIN y miembro de la iglesia,
33 años, 12 de octubre de 2016)

Así respondió el coordinador general del HEPIN. AR en una entrevista realizada en el templo, al dar inicio al trabajo de campo. Al preguntarle al pastor sobre el término, me aseguró que Emmaus significa refrigerio, descanso y provisión³⁹. Es notorio que una de las interpretaciones religiosas sobre el término Emmaus no es coincidente con el

³⁹ Según el diccionario bíblico se trata de la aldea hacia la que se dirigían Cleofás y su acompañante desde Jerusalén luego de la resurrección de Jesús. (Lc. 24:13 - 35). (Este pasaje bíblico dio lugar a la posterior composición de cantos y a que fuera tomado como nombre de diversos grupos religiosos usando la connotación simbólica del mismo).

sentido que se le da en la congregación. En “El itinerario pascual del discípulo según el camino de los de Emaús”⁴⁰ el camino de Jerusalén a Emmaus tiene un significado de distanciamiento de los hechos de muerte y resurrección ocurridos en Jerusalén, de alejamiento de Jesús y la influencia del Espíritu Santo. Jerusalén representa la cercanía a Jesús y su santidad, dada su presencia física en ese lugar, y Emaús, en el relato de Lucas, representa lo cotidiano, el regreso a la vida anterior "la desesperanza por la lejanía con el Resucitado y su comunidad pascual" (S/A, 1972: 47), según esta interpretación hacer el camino de Jerusalén a Emaús (Lc. 24.13) es "deshacer el itinerario pascual hundiéndose en la derrota al creer que Dios no pudo vencer el pecado y la muerte" (*Ibidem.*).

Este último significado es desconocido, en el sentido de no aceptado, por los miembros de este grupo religioso que concentran su atención en que es en este camino a Emaús donde Jesús sale al encuentro de sus discípulos, y de ahí la connotación simbólica con la que se ocupa el término en la iglesia. Las personas en problemas se acercan al grupo religioso para propiciar un encuentro con Jesús y de hecho se trata, para ellos, de un lugar de encuentro con su Dios. Resulta interesante cómo los miembros de la congregación resignifican la connotación inicial que pudo tener la aldea, reconfigurando su sentido a raíz del evento que narra el evangelista Lucas⁴¹ que les ocurrió a los discípulos en el camino hacia ese lugar y, de ese modo, centran su atención en el descanso, la provisión, el reposo que obtienen en su encuentro con Jesús.

Para el hijo del pastor la iglesia es más que un nombre:

⁴⁰ El itinerario pascual según el camino de los de Emaús. Grupo misionero. Disponible en: <http://documents.mx/documents/discipulos-de-emaus-intinerario-pascual.html> [Consultado: 22 de mayo de 2017].

⁴¹ En Lc. 24, 13-25 el evangelista narra cómo los discípulos de Jesús caminaban hacia una aldea llamada Emaús que se encontraba distante de Jerusalén, cuando se les apareció Jesús en la figura de un caminante que los discípulos no lograron reconocer hasta que sentado a la mesa con ellos, ya en la aldea, bendijo el pan y el vino. Este pasaje adquirió relevancia e incluso se compusieron cantos sobre “los peregrinos de Emaús”. Los miembros de esta iglesia centran su atención en que es en el camino de Emaús donde Jesús sale al encuentro de sus discípulos y este sentido de encuentro con Jesús es el que el dan a su iglesia.

Necesitábamos un nombre para registrarnos, pero no buscábamos una religión, sino aprender de Dios, el nombre sólo te permite ser identificado. Somos evangélicos porque seguimos a los apóstoles y pentecostés se refiere a que el Espíritu Santo se derrama sobre nosotros. No hay diferencias entre ser evangélicos pentecostés y ser cristianos... los evangelios y el Espíritu Santo nos acercan a Cristo.

(Hijo del pastor, 20 años, 17 de octubre de 2016).

El Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, es una iglesia cristiana, cuyos miembros aseguran que no se congregan por una religión sino por el mismo Dios. Es su manera de expresar el modo en que se representan su relación con la Santísima Trinidad, que es el eje articulador de su doctrina. A treinta y cuatro años de fundada la iglesia sus fundadores y el resto de los miembros continúan esforzándose por convivir en apego a las enseñanzas de la Biblia, y aseguran que la iglesia formada por el “hermano Cuper” es un verdadero “semillero de iglesias”, por la cantidad de grupos religiosos que han surgido a raíz de la predicación de su pastor.

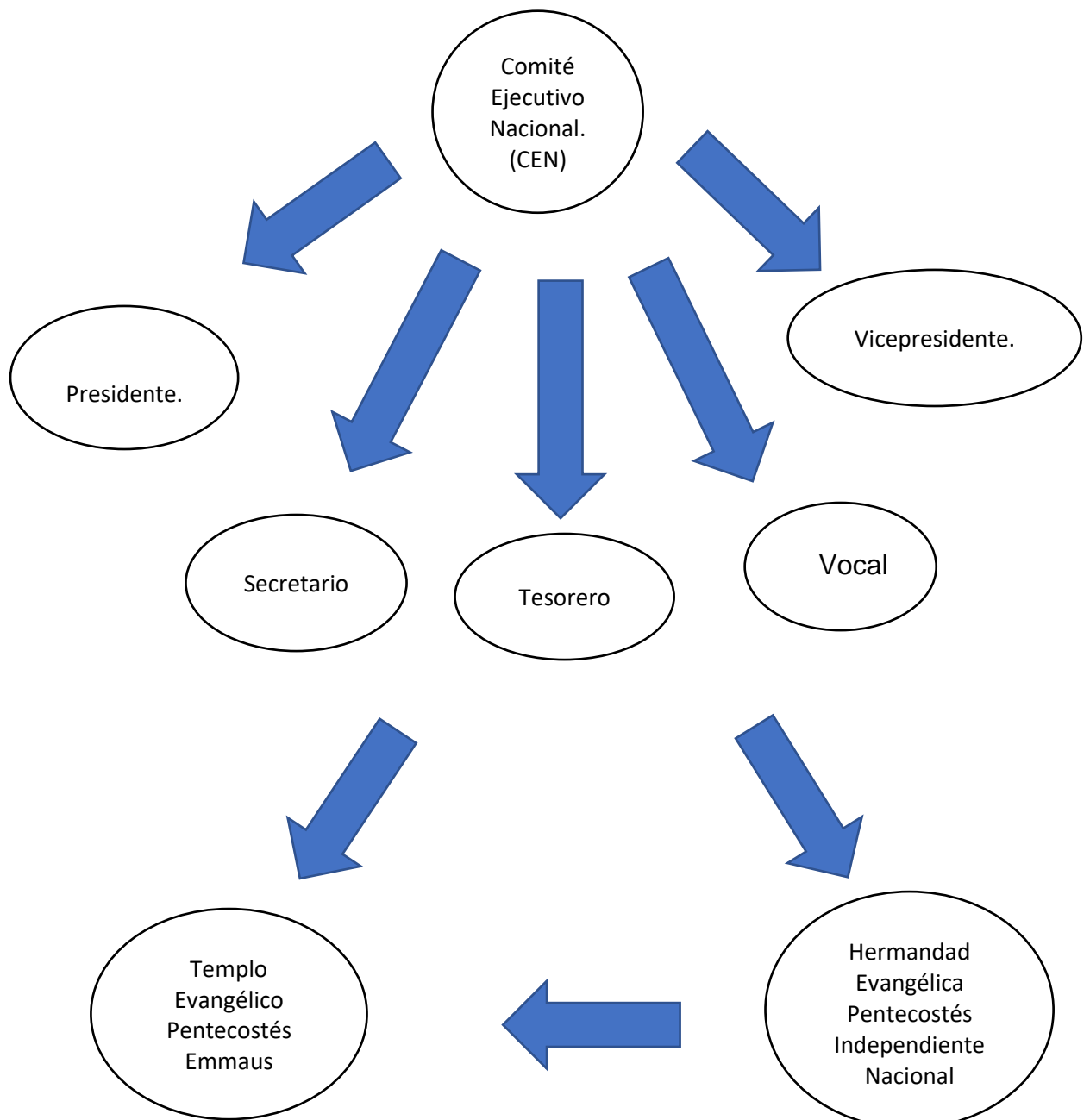
1.3.3 Lógicas de organización... “porque adoramos a un Dios de orden”.

Se trata de un grupo religioso que responde a una forma de gobierno congregacional (compuesto por hombres y mujeres) en apego a la primera iglesia pentecostés establecida por Jesús, según me explicó el pastor. Esta forma de gobierno es propia de la iglesia cristiana protestante; se refiere a que la propia iglesia se ocupa de manera independiente y autónoma de sus asuntos, y se fundamenta en la primera comunidad cristiana descrita en la Biblia (Hech. 2: 42-47).

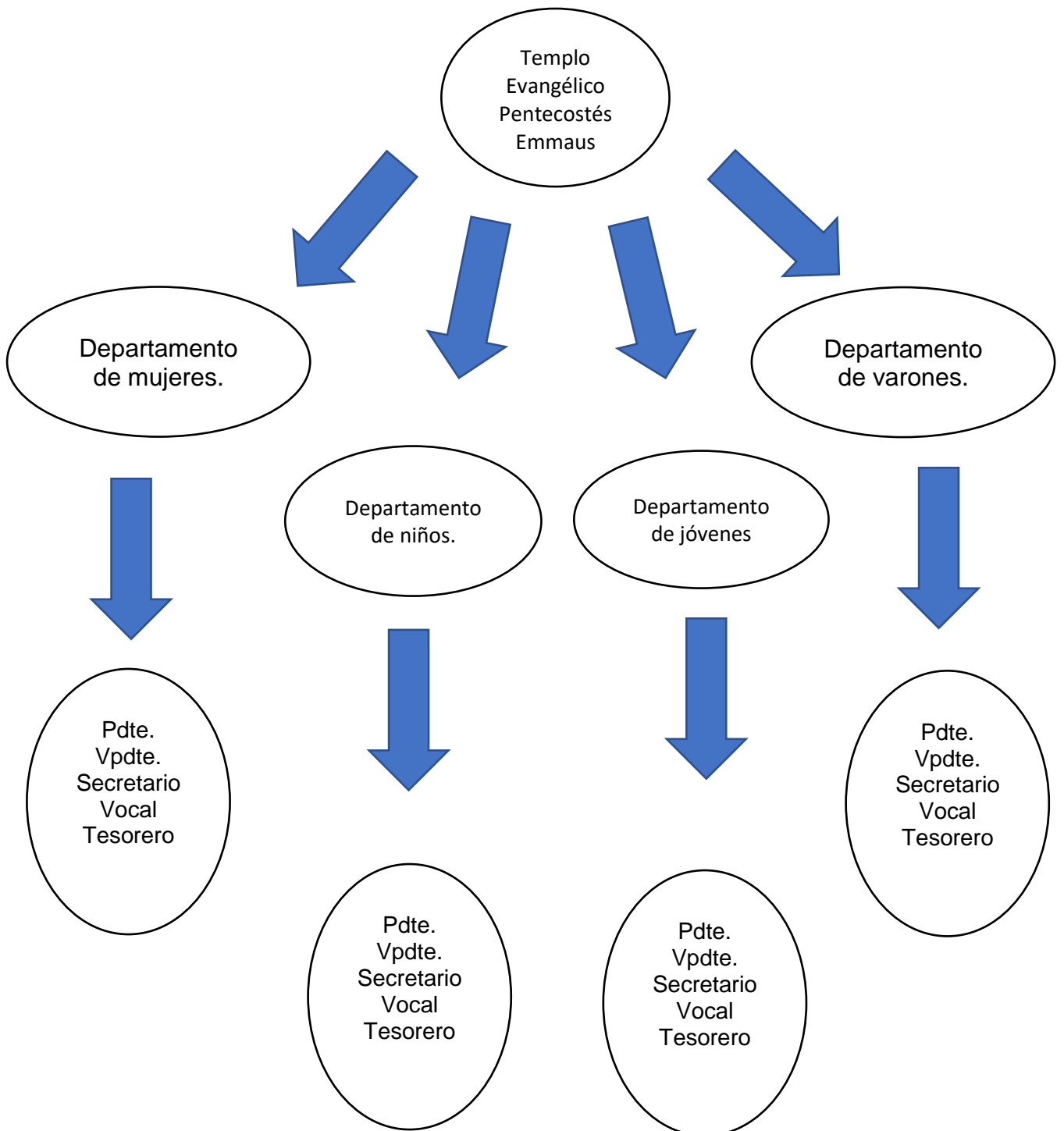
La máxima autoridad es el Comité Ejecutivo Nacional (CEN) que fue nombrado en una Asamblea de la Asociación y que funge, al mismo tiempo, como la máxima autoridad de la HEPIN.AR, su presidente es el pastor Cupertino Portilla Landa; se compone de: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocal. (Esquema 1). El Comité Ejecutivo Nacional se encarga de planear, organizar, promover, analizar y vigilar el cumplimiento de los trabajos y acuerdos de las diferentes instituciones. Sesiona en Asamblea Ordinaria el primer sábado cada dos meses y en las Asambleas Extraordinarias convocadas por el presidente. La iglesia está organizada en cuatro

departamentos; éstos, a semejanza de la HEPIN.AR, cuentan con un Comité Ejecutivo con similar organización, bajo el liderazgo del pastor, la pastora y el co-pastor. Estos departamentos son: Departamento de Mujeres, Departamento de Jóvenes, Departamento de niños y Departamento de varones (Esquema 2).

Esquema 1. Comité Ejecutivo Nacional. Máxima autoridad de la HEPIN.AR y del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.



Esquema 2. Organigrama del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.



1.3.4 “Nuestra doctrina es buena porque se fundamenta en la Biblia”.

Los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus fundamentan su doctrina en la Biblia y las enseñanzas de los apóstoles y profetas, con la figura central de Jesucristo y los diez mandamientos como eje fundamental.

Nuestra doctrina es buena porque se fundamenta en la Biblia, sin ponerle o quitarle nada a nuestro favor. En la propia Biblia, en Efesios 2: 20, se dice que debemos fundamentarnos en las enseñanzas de los apóstoles y los profetas, pero sin perder de vista que la piedra fundamental y centro es Jesucristo. La Biblia declara que Jesucristo es nuestro señor y que su doctrina no es suya sino del Padre. Cuando un líder espiritual no se adjudica él mismo la doctrina y no la usa para su propia gloria, sabemos que es buena. Sobre esto se habla en Juan 7: 16 - 18.

(Coordinador general del HEPIN y miembro de la iglesia,
33 años, 12 de octubre de 2016).

Al insistirle sobre la doctrina del Templo Emmaus le escuché decir:

Para nosotros⁴² el eje fundamental son los diez mandamientos, sobre eso puedes buscar en Éxodo⁴³ 20:1-7. Muchas veces escuchas hablar de la Ley de Moisés sin embargo esta ley no la escribió Moisés, sino que fue Dios quien se la dio primero de forma hablada, y luego Dios la escribió en unas tablas de piedra y se las dio a Moisés como guía espiritual del pueblo de Israel, para que estos mandamientos fueran enseñados como doctrina practicados por ellos. Sobre esto puedes revisar en Éxodo 20:1 y 31:18 y en Deuteronomio 9:6-29; 10:1-4.

(Coordinador general del HEPIN y miembro de la iglesia,
33 años, 12 de octubre de 2016).

⁴² Por “nosotros” se refiere al sujeto colectivo conformado por todos los miembros de la iglesia.

⁴³ Se trata del segundo libro del Antiguo Testamento y fue escrito por las mismas personas que escribieron el primer libro, Génesis. El Éxodo narra la salida del pueblo de Israel de Egipto, hecho con el que se inicia la historia del Pueblo de Dios. Se trata uno de los libros fundamentales del Antiguo Testamento, que presenta a un Dios liberador; los hechos que narra, para los creyentes, ilustran la futura y verdadera liberación de la humanidad. (La Biblia Latinoamericana. Edición pastoral LXXIV Edición. 1972:88).

Considera que la verdadera iglesia no es ideológica, no la establece ningún mortal, sino Dios Padre en Cristo Jesús, que lo declaró a sus apóstoles; se basa en el Nuevo Testamento donde se habla de que Jesús prepara a su iglesia, pueblo espiritual de Dios, como Asamblea convocada por Dios para sus elegidos que son llamados también santos (Hech. 20,28), (1 Cor. 11, 16, 1 Tes. 2, 14), (1 Cor. 14, 33). El Templo Evangélico Pentecostés de Emmaus es una iglesia misionera en tanto sus miembros “anuncian el evangelio” (Hech. 11, 20-21); se preparan a través de la oración y salen a predicar las enseñanzas de la Biblia “habiendo orado les impusieron las manos y los despidieron” (Hech. 13.3). Esta iglesia se enfoca en promover el surgimiento de nuevas iglesias, con una visión de confraternidad entre las denominaciones.

1.3.5 *Las leyes de Dios.*

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, como es común en las iglesias protestantes, las normas y leyes se derivan de la Biblia, los líderes y congregantes ponen especial atención en el estudio de la misma en un intento de ser fieles a lo que consideran “la doctrina del Padre”. Al respecto el coordinador de la HEPIN.AR me ilustró:

Si profundizamos en los diez mandamientos verás que el primero es: “No tendrás dioses ajenos⁴⁴ delante de mí”; sobre esto se habla en los pasajes Éxodo 20:3 y Deuteronomio 5:7. El mandamiento en el Antiguo Testamento declara que Dios (Jehová) no quería que el hombre hiciera imágenes de él, o dioses de él, intentando darle una forma a Dios, tamaño a Dios e incluso material a Dios (Éxodo 20:23) y (Éxodo 34:14).

Dios prohibió la idolatría al hombre desde el principio (Éxodo 20:11-17), (Deuteronomio 6:4 y 13-14). El resultado de permitir la idolatría en nuestras familias es el descrito en 2 Reyes 17: 24-41. El ser adorador de otros dioses es provocar la ira de Dios (Jeremías 25: 6). La idolatría no es solamente rendir culto a un ídolo, sino que la idolatría también es el amor o admiración excesiva por una persona o cosa.

⁴⁴ Me aclara que al decir dios ajeno se refiere a no tener otros dioses más que Jehová.

(Coordinador general del HEPIN y miembro de la iglesia,
33 años, 12 de octubre de 2016).

Van un poco más allá de los usuales diez mandamientos cristianos que son mayormente conocidos, al respecto me explica:

La ley de Dios consta de 613 mandamientos y ordenanzas los cuales tienen su fundamento en los diez mandamientos.

Estos 613 mandamientos y ordenanzas se dividen en: 365 mandamientos negativos (no harás) (Levítico 19:16-17 y 18:13) y 248 mandamientos positivos (harás) (Levítico 20: 26, 25).

Dados los 613 mandamientos y fundamentados en los primeros 10. Si sumas 6 más 1 más 3 tienes 10, los diez mandamientos.

Todos estos mandamientos se resumen en dos grandes mandamientos que nos enseñó nuestro señor Jesucristo: "Amad al señor tu Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo".

(Coordinador general del HEPIN y miembro de la iglesia,
33 años, 12 de octubre de 2016).

Pensando en ordenanzas y mandamientos afloró el tema de la inserción de estas personas en la sociedad mexicana. Las personas entrevistadas coincidieron en que no se generan grandes conflictos entre su fe y su participación política y social:

No sentimos conflicto porque en la iglesia hay que cumplir el reglamento, pero no es un reglamento que inventamos nosotros, ni siquiera el pastor, nuestro reglamento es la Biblia... la Biblia dice que debemos respetar las ordenanzas humanas porque si somos capaces de respetar a los hombres sabremos respetar a Dios, todos somos muy respetuosos de las reglas de cada escuela o institución.

(Ana, 29 años, 22 de octubre de 2016).

Otra persona me comentó al respecto:

Me comporto en la iglesia y en la vida social de igual forma, soy una persona sana y responsable y no he tenido problema en la esfera social por mi pertenencia religiosa.

(Ana, 29 años, 10 de octubre de 2016).

Los miembros de la iglesia me aseguran que su pertenencia a este grupo religioso no se convierte en un problema para ellos. No les resulta problemático acatar los reglamentos y normas de centros de trabajos y escuelas, ni establecer relaciones sociales con las personas que les rodean.

Yo en mi trabajo tengo compañeras y con ellas convivo en el trabajo, ellas se van a antros, a fiestas, pero como saben que busco de Dios me dicen "sabemos que usted no es de eso". Convivimos en el trabajo, pero no en un ambiente social. Eso no quiere decir que no nos llevamos con nuestras compañeras, les hablamos de Cristo, pero hay personas a las que no les entra la palabra de Dios, pero no por eso nos peleamos con ellos.

(Tania, 56 años, 2 de noviembre de 2016).

Aunque la mayoría de los miembros están muy conscientes de "las leyes de Dios" e intentan cumplirlas, y la iglesia está organizada bajo ciertos parámetros, este grupo religioso no cuenta con reglamento interno de estricto cumplimiento, como me expresó una de las adeptas:

Se maneja con mucho respeto la libertad de las personas. No se les exige que se vistan de un modo o que hagan esto o aquello. El cambio lo hace Dios, según dice la Biblia. Cuando una persona llega [a la iglesia] no se le impone nada, no se le obliga, Dios hace los cambios...

(Ana, 29 años, 22 de octubre de 2016).

Los miembros coinciden en que su “norma de fe y conducta” es la Biblia por lo que no necesitan un reglamento creado por hombres que regule su comportamiento. Sobre este punto registré en una entrevista:

En cuanto a un reglamento, no tenemos más que la Biblia. Muchas congregaciones utilizan reglamentos internos, aunque Dios le da la oportunidad al hombre de escoger entre hacer el bien o el mal... es mejor así... si quieres seguir a Cristo vas a dejar todo lo demás, todo tiene su tiempo según las profecías.

(Ana, 29 años, 22 de octubre de 2016).

Este razonamiento es común a la gran mayoría de los miembros de este grupo religioso, lo que no significa que no exista una normatividad en la conducta. Como quedó explicitado en varias de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, el eje rector de su conducta es el conocimiento de Dios y la norma por la que se rigen es la Palabra de Dios, materializada en la Biblia. Sin embargo, más allá de eso, registré una cierta reciprocidad latente en la relación que se establece entre los creyentes y la divinidad que explico a continuación.

Marcel Mauss (2009) en su texto *Ensayo sobre el don*, analiza la reciprocidad como una forma de intercambio en el que “rehusarse a dar, negarse a invitar y rechazar tomar equivale a declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión” (Mauss, 2009: 162). Centro mi atención en las dos últimas palabras; los creyentes en Cristo son parte de una alianza que se remonta al Antiguo Testamento. El capítulo 15 del libro del Génesis del Antiguo Testamento responde al título: “Alianza de Dios con Abraham”. En el texto se reseña como Yahvé la habló a Abraham a través de una visión: “Mira al cielo y, si puedes, cuenta las estrellas; pues bien, así serán tus descendientes” (Gen. 15: 4)⁴⁵, prometió Dios a Abraham. Era una promesa de descendencia y de la tierra en la que habitaría esa descendencia, y en ella consistía la alianza. Un poco más adelante, en el mismo pasaje Yahvé le pide a Abraham: “Tráeme una ternera, una cabra y un carnero, todos de tres años, una paloma y una

⁴⁵ Libro del Génesis, capítulo 15, versículo 4.

tórtola” (Gen,15:9)⁴⁶. De este modo se estaba estableciendo una alianza o pacto entre Dios y un hombre, la cual se verificó a través de un ritual que implicó el sacrificio de animales, a la usanza de la época. Todo esto a partir de la primera condición necesaria: Abraham *creyó* en Dios, la *fe* resultó imprescindible.

Dios le ofrece algo al hombre, pero éste necesita involucrarse a través del acto de creer, que implica actuar en concordancia con lo que se cree. En un primer momento Abraham creyó en Dios, y prueba de ello es que buscó los animales que Yahvé le pidió para realizar el ritual que requería; esto involucró al hombre y su accionar. Considero que desde un inicio quedó instituido este principio de reciprocidad como la condición primigenia en la religión cristiana a través de la cual se instituye una alianza y una comunión entre los creyentes y Dios que se fundamentan en la fe. Existen varias referencias a este tema en el Nuevo Testamento; en el capítulo 4 del Libro de los Romanos se diferencia explícitamente la ley de la fe: “Y si Dios prometió a Abraham, o más bien a sus descendientes, que el mundo le pertenecería, esto no fue porque cumplía la Ley, sino por su fe que lo hizo amigo de Dios” (Rom. 4:13)⁴⁷. Se establece una especie de intercambio recíproco entre la deidad y el creyente, que -según los miembros de la congregación- se fundamenta no en la violencia sino en el amor, y que es condición indispensable para que se haga efectiva esta relación y además funciona como regulador de la conducta, en tanto estos sujetos se comportan en el espacio sagrado y cotidiano en función a la relación que establecen con la divinidad.

Las Sagradas Escrituras, la Santa Biblia o los textos escriturales como suelen llamarles, ofrecen a los miembros de este grupo religioso una comunicación directa con Dios. Aseguran que Dios les habla a través de los textos de manera personal y en concordancia con las necesidades de la persona que eleva su clamor a través del escrutinio de su Palabra.

1.3.6 “*Creemos en Jesús, que es Dios, como Salvador*”

Entre las creencias fundamentales de los miembros del Templo de Emmaus, se encuentran la salvación como don de Dios a través de la fe. Creen en la Santísima

46 Ibid. Versículo 9

47 Libro de los Romanos, capítulo 4, versículo 13.

Trinidad y los dones del Espíritu Santo. En la sanación (espiritual y corporal) por la fe, en el inminente regreso de Jesucristo y la importancia de vivir en consagración y santidad⁴⁸.

Nos basamos en la iglesia primitiva que fundó Jesucristo con los apóstoles en el aposento alto. Nuestra norma de fe y conducta es la Biblia, no nos movemos de ahí, ahí se basan nuestros mandamientos, actitudes y normas, no usamos otros libros, nada hecho⁴⁹, no tenemos otros libros...catecismos o revistas. Creemos en la Santísima Trinidad...

(Flor, 42 años, 12 de noviembre de 2016).

Garma (2007: 79-80) señala que los pentecostales se distinguen de los metodistas y los bautistas a partir del reconocimiento de la posesión por el Espíritu Santo, centrado en tres dones fundamentales: el don de lenguas, el don de sanación y el don de profecía. Es preciso señalar que, en este grupo religioso, aunque se reconoce la importancia del don de leguas y la profecía- y de hecho tengo registros sobre estos dones- éstos no tienen el papel protagónico señalado por Garma. Sin embargo, la sanación o sanidad fungen como uno de los ejes centrales en sus creencias.

Creer en la Santa Biblia, en la Santísima Trinidad, en que Jesús es el único mediador entre los creyentes y Dios; en la muerte de Cristo en el Calvario para liberar al hombre del pecado y en su resurrección tres días después; en el "levantamiento de la iglesia" que implica la resurrección de los muertos y la transformación de los vivos, en la segunda venida de Jesucristo y en la vida eterna. Bautizan en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y administran la Santa Cena, ambos considerados por ellos como sacramentos. También creen en la Sanidad Divina y en la Salvación por la gracia de Dios⁵⁰.

En cuanto a las prácticas religiosas privadas, entre las que se encuentran los hábitos

48 Datos registrados en una entrevista realizada al pastor.

49 Se refiere al hecho de que este grupo religioso no elabora textos con fines formativos o proselitistas, ni reconocen publicaciones elaboradas por otros grupos religiosos por temor a la posibilidad de tergiversar lo que consideran el sentido original de los textos bíblicos.

⁵⁰ Estos datos fueron aportados por una de las ancianas de la iglesia en una entrevista realizada en su casa el 2 de noviembre de 2016.

de oración y lectura, registré que en este grupo religioso la mayoría de las personas oran y leen la Biblia de manera diaria, en busca de un discernimiento de los planes salvíficos de Dios para sus vidas; no usan otros textos de corte religioso; además realizan el ayuno y escuchan música cristiana tanto dentro como fuera del templo. Estas prácticas, serán abordadas con detenimiento en el próximo capítulo.

1.3.7 Pentecostales o neopentecostales: ¿Las únicas alternativas posibles?

Desde los albores de mi trabajo de campo supe que intentar encasillar al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en una de las categorías clasificatorias existentes resultaría complicado; a medida que fui profundizando en el trabajo etnográfico, estuve cada vez más cierta de que sería imposible.

En un primer momento, sentí en mi propio cuerpo, cierta cercanía de estos cultos con las misas católicas. Le comenté a mi directora de tesis que en ocasiones me sorprendía en el intento de dar continuidad a alguna frase dicha por el pastor, con palabras aprendidas en ritos de apertura como el acto penitencial, en mi práctica católica. Era una respuesta corpo/sensorial y no un acto volitivo, esta situación me hizo temer durante un tiempo no lograr controlar mis impulsos y hacer o decir algo, desde mi propio *habitus* religioso, como arrodillarme o decir Amén en un momento que resultara inapropiado.

Poco a poco se fueron disipando mis temores al respecto; no se trataba de prácticas comunes; dada la relativa espontaneidad de las celebraciones de las que ya he hablado, el pastor en ocasiones si y en otras no, empleaba estas fórmulas, además, fui adquiriendo procesualmente un cierto compromiso corpo/sensorial (Csordas,1990: 24-25) con la incorporación de las nuevas prácticas. También llamó mi atención que se refirieran al bautizo y la Santa Cena como sacramentos. cuando en la mayoría de las iglesias pentecostales son considerados ordenanzas⁵¹. Lo primero que vino a mi mente fue la posibilidad de que se tratara de un híbrido entre la denominación católica

⁵¹ Se entienden como ordenanzas en la mayoría de las iglesias pentecostales, sin embargo, debo señalar la existencia de al menos otra iglesia pentecostal en la que se consideran el bautizo y la eucaristía (así nombran al ritual conocido como Cena del Señor en la mayoría de los grupos pentecostales) como sacramentos y cuyo máximo líder responde al título de Obispo General. Se trata de la Iglesia Evangelista Pentecostal, radicada en el poblado Brisas del Mar en Talcahuano, Chile. Para más información se puede visitar el siguiente link: <http://iglesia-evangelista-pentecostal.webnode.cl/>.

y la pentecostal, me parecía muy natural dada la formación sacerdotal del pastor, pero muy pronto deseché esa idea; los rasgos de la confesión católica comenzaban y terminaban en esos dos aspectos: alguna que otra fórmula discursiva durante los servicios y la consideración del Bautizo y la Santa Cena como sacramentos; era preciso continuar la búsqueda.

La preocupación sobre en qué categoría colocar a este grupo religioso, estuvo latente en todo el proceso etnográfico, y sólo luego de una exhaustiva búsqueda bibliográfica, de repasar una y otra vez mis notas de campo, recordar mis experiencias y agotar todas las posibilidades, en la etapa final de la redacción de este texto, brotaron las siguientes reflexiones.

Consideré imprescindible partir en mi análisis de las fuentes primarias, es decir, los propios sujetos religiosos miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus⁵². Ellos se consideran cristianos evangélicos pentecostés. Es preciso señalar que prefieren el término pentecostés al de pentecostal, aunque aceptan el uso del vocablo pentecostal de mi parte. Se denominan cristianos por el papel central que juega la figura de Jesucristo en la relación de los hombres con la divinidad; evangélicos porque su autoridad doctrinal se fundamenta estrictamente en el Evangelio predicado por Cristo y sus apóstoles, y pentecostés porque se consideran continuadores de la primera iglesia que se fundó a partir del descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles de Jesucristo. El término protestante no es de uso común entre ellos.

Fortuny (2001: 83) llama la atención sobre el empleo de los vocablos “evangélicos” y “protestantes” de forma indistinta en México, donde se ocupan para los sujetos adscritos a iglesias de tipo histórico, pentecostal y neopentecostal. Esta autora precisa que se consideran cristianos a los sujetos adscritos a cualquiera de las dos grandes ramas del cristianismo (protestantismo y catolicismo)⁵³. Considero

⁵² Aunque Robbins considera el uso de la terminología aportada por los actores religiosos (dado sus significados concretos y delimitados) como una limitante a la hora de ampliar el uso de estas categorías (Robbins, 2004: 119 *cit.* en Jaimes, 2012: 657), en el caso que me ocupa, resulta central para ubicar a este grupo en uno de los sistemas clasificatorios entre los que han sido propuestos por algunos de los investigadores del fenómeno religioso en México (Garma, 1989, Vázquez, Fortuny, 2001).

⁵³ Fortuny (2001) señala que los movimientos cristianos comparten la creencia en la salvación y redención de los hombres a través de Jesucristo. En un segundo nivel de análisis, los católicos consideran al Papa como el máximo líder universal y los protestantes se fundamentan en la Biblia y no en la autoridad de la iglesia. Precisa un uso más “exclusivo e inclusivo” del término cristianos en la actualidad en función de su empleo para referirse a agrupaciones religiosas que, aunque no pertenecen al catolicismo tampoco se incluyen entre los grupos conocidos como protestantes. Estas organizaciones comparten elementos con iglesias protestantes, pero no se consideran

esclarecedor analizar el modo en que se manifiestan en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, algunos de los aspectos que esta autora señala sobre los grupos pentecostales.

Se caracterizan por el predominio de la tradición oral sobre la escrita, el uso de una teología narrativa y un papel fundamental de la experiencia personal, lo que posibilita la amplia participación de los miembros en los niveles de reflexión, oración y dirección. Registré esta característica en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, pero debo precisar que, aunque en este grupo religioso se manifiestan y se usan los sueños, visiones y revelaciones, no juegan un papel central ni son incentivados por los líderes religiosos, dándole un mayor peso al conocimiento obtenido a través del estudio y profundización de los textos bíblicos. Se orientan hacia la manifestación del Espíritu Santo a través de la glosolalia, los testimonios personales y la conversión como una experiencia personal. La tercera persona de la Trinidad juega un papel central y el proceso de conversión, los testimonios y experiencias personales y la glosolalia son de suma importancia. Aunque registré en varias ocasiones el “hablar en lenguas”, esta práctica no se fomenta desde el liderazgo del grupo al considerar que, aunque es una experiencia enriquecedora en el ámbito personal, no aporta al colectivo en tanto no existan personas que sean capaces de “interpretar las lenguas”. Consideran que el Espíritu Santo, aunque se manifiesta a nivel personal en reiteradas ocasiones, habita de manera constante entre ellos.

La emocionalidad y espontaneidad de los servicios religiosos señalada por Fortuny, es una constante en los servicios religiosos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Se sigue una estructura, pero hay un rango de espontaneidad asociado a la participación individual de los fieles, así como una gran identificación entre los líderes y el resto de los miembros.

Más allá de la adscripción que se explícita en el nombre de este grupo religioso, me detendré en algunos aspectos del mismo de suma importancia. Los cultos duran entre dos y cuatro horas, son en extremo emotivos y en ellos las oraciones y alabanzas

adscritos a éstas por no ser parte de ninguna denominación establecida, dado su surgimiento de manera espontánea e independiente.

juegan un papel central; los cantos, mensajes y lecturas bíblicas se orientan a provocar la reflexión en los fieles y contienen una enseñanza que se caracterizan por abocarse al trabajo misionero. Estos aspectos fueron señalados por Vázquez (1991) como propios de las iglesias pentecostales fundamentalistas.

Aunque no estoy de acuerdo con el uso del término *secta*, y de manera personal prefiero los términos *manifestaciones religiosas* para englobar a todas las prácticas que tienen un fundamento místico, y *nuevos movimientos religiosos* en referencia a los grupos emergentes en el campo religioso, retomaré aquellas características de la sectas señaladas por Fortuny (2001) que registré en este grupo religioso: la pertenencia al grupo es exclusiva y excluyente de otra adscripción religiosa, aunque se relacionan con otros grupos cristianos están convencidos de ser “poseedores de la verdad” en lo que concierne a la divinidad. Los miembros se unen al grupo religioso por voluntad propia, lo que no implica que entre la membresía no existan personas que asisten a la iglesia desde su nacimiento.

Las doctrinas y prácticas religiosas influyen no solo en el ámbito religioso sino en el resto de las esferas de su vida cotidiana; pude registrar gran emotividad y espontaneidad en sus rituales⁵⁴. Este nuevo movimiento religioso es fundado por un veracruzano y surge como una “iniciativa independiente”, “una forma religiosa paralela alternativa en sus raíces históricas a las iglesias y denominaciones” (Jules Rosette, 1985: 216 *cit.* en Fortuny, 2001:80), es decir como parte de la emergencia de nuevos movimientos (sobre todo pentecostales) analizada por Wilson (1982) (*op. cit.* en Fortuny, 2001: 80)⁵⁵. Pese a la presencia de algunos elementos coincidentes con los señalados para los grupos religiosos que se consideran *sectas*, ellos se autodenominan *iglesias* y yo coincido con este criterio.

⁵⁴ En este sentido insisto en que esta espontaneidad debe entenderse en el marco del *habitus* religioso en tanto, aunque no se registre una rigidez manifiesta, no debe minimizarse el hecho de que existe un rango de acciones permisibles que los sujetos incorporan.

⁵⁵ Esta autora precisa que, pese a la utilidad del tipo ideal de *secta* propuesto por Wilson para analizar los movimientos religiosos en Latinoamérica, no deben ser utilizada como el único instrumento teórico para entender estos grupos sociales al no tener en cuenta el aspecto subjetivo de estas agrupaciones religiosas. Para profundizar sobre este tema se puede consultar el texto “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, 2001, pp. 75-92, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Fortuny (2001) ofrece una clasificación de los grupos religiosos que retomo. Considera que Iglesia o denominación “equivale a una institución religiosa que incluye un conjunto de congregaciones que tienen en común: un organismo director, una doctrina y una práctica e incluyen al menos a dos congregaciones” (p.83). La congregación es la “fase inmediata que prosigue a la misión, se define como conjunto de fieles o miembros plenos adscritos a alguna confesión o credo religioso (institución) que se reúne sistemáticamente para celebrar los servicios religiosos, cuentan con uno o varios líderes y un sitio de reunión, su organización es mayor que la de la misión, se dividen las tareas administrativas de las religiosas y los creyentes pueden ocupar diversos puestos al interior de la estructura” (82-83). Esta autora propone el caso de la iglesia o denominación pentecostal Asambleas de Dios para ilustrar esta categoría; en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus se registran ciertas diferencias porque aunque, como mencioné con anterioridad, esta iglesia es considerada entre los fieles como un “semillero de iglesias” por la cantidad de congregaciones que han surgido a partir de sus misiones, no se trata de iglesias “Templo Emmaus”, como en el caso documentado por Fortuny, las nuevas congregaciones mantienen sus nombres y se agrupan en la HEPIN.AR.

Jaimes (2007:9-11) ofrece una síntesis de las diferencias entre el neopentecostalismo y el pentecostalismo a partir de rasgos generales que retomo para indicar alguna de las particularidades de este grupo religioso. Este autor llama la atención sobre “la identificación o confusión entre pentecostales y neopentecostales” (con respecto a los análisis sobre las manifestaciones religiosas) y “la existencia de una variedad de posiciones y matices al interior de cada una de estas modalidades religiosas, junto con las coincidencias doctrinales y prácticas”; considera evidente la manifiesta influencia neopentecostal en creyentes e iglesias pentecostales. El propio Jaimes (2007: 11) señala que los pentecostales surgen en la primera década del siglo XX de un desprendimiento denominacional en tanto los neopentecostales ven la luz en la segunda mitad del siglo XX por el mismo proceso. La ubicación temporal sugiere una influencia de pentecostales en neopentecostales sin embargo este autor nos habla de una influencia inversa que sugiere una especie de retroalimentación entre estos dos grupos.

La Iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus surge en la segunda mitad del siglo XX como movimiento independiente y autónomo, no como desprendimiento denominacional. Se asumen como confesión evangélica, pero muchos de los miembros rechazan la noción de religión al asociarla a la clasificación humana de lo que consideran su relación con Dios. La glosolalia se considera una señal de la presencia del Espíritu Santo, aunque no juega un papel central y la sanidad puede ser el resultado de la intervención divina sustentada tanto en la fe como en la ciencia médica; en la música se ocupan himnos tradicionales y cantos contemporáneos. Aunque desde el punto de vista organizacional tienen un líder general y líderes regionales, manifiestan una forma de gobierno congregacional, en tanto los miembros se involucran activamente y las decisiones se toman en conjunto.

Es incuestionable que este grupo religioso es de adscripción pentecostal, sin embargo, dado que registré una articulación entre aspectos propios de los neopentecostales, fundacionalistas e incluso, en menor medida, del catolicismo, no considero apropiado encasillarlo en ninguna de estas clasificaciones.

El sociólogo y antropólogo de la religión Miguel Ángel Mansilla nos habla de “un momento postfundacionalista”, a partir del análisis de la relación sujeto-comunidad en el movimiento pentecostal en Chile, a raíz de “una crisis y desencanto religioso en el movimiento pentecostal, y un debilitamiento de la fuerza aglutinante de las nociones fundacionalistas del pentecostalismo” (Mansilla y otros, 2017: 172). Coincido con estos autores en que este movimiento religioso ha ido un paso más allá y en que las clasificaciones con las que se ha venido trabajando hasta la actualidad no logran abarcar la diversidad y complejidad de su dinámica. Sin embargo, aunque las categorías sujeto y comunidad fueron centrales en esta investigación, no registré los rasgos que propone Mansilla para el uso del término “postpentecostalismo”.

Considero que las categorías analíticas siempre resultarán insuficientes para abarcar la singularidad y riqueza de los fenómenos estudiados, pero esto no nos exime, como investigadores, de la responsabilidad de intentar la mayor aproximación analítica posible al tema investigado. Siendo así, y dada la diversidad de los rasgos que conforman este grupo religioso dentro del movimiento pentecostal, propongo de forma tentativa, el vocablo “alopentecostalismo”, considerándolo una variante del

pentecostalismo⁵⁶, como propuesta clasificatoria para la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

El término “alopentecostalismo” constituiría una alternativa para clasificar a aquellos grupos religiosos en los que la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, juegue un papel central y converjan rasgos de más de una iglesia o denominación religiosa. Debo precisar que estoy lejos de pretender que se trate de una categoría de uso general en tanto el abordaje de un grupo religioso resulta insuficiente para semejante propuesta, sin embargo, su uso me ofrece una opción en el intento de clasificar esta iglesia. Considero que tiene la ventaja de abarcar un amplio espectro que permite una mayor aproximación a la complejidad y especificidad de los grupos emergentes en el movimiento pentecostal. En tanto la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus es la matriz de más de cien agrupaciones religiosas, fundadas bajo el mismo liderazgo, me parece probable que la mayoría de ellas puedan considerarse “alopentecostales” y me propongo, en un futuro, extender esta investigación hasta esos grupos para profundizar en la factibilidad, o no, del empleo de este término.

⁵⁶ Según la Real Academia Española. Edición del Tricentenario el prefijo “alo” indica variación o variante.

CAPITULO DOS. Los rituales: un itinerario simbólico por el que transitan los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus

[el ritual]

Es la manifestación de la miseria y la grandeza,
de la tragedia y la esperanza del hombre;
es la combinación de lo establecido y lo personal;
la reunión de lo interior y lo exterior.
Es un resumen de la condición humana
y por eso una clave para su comprensión.

(Velasco, 2002: 85)

Y le soy sincera... cuando fui por primera vez el servicio me impresionó mucho... como adoraban, le cantaban, le lloraban a Dios, ellos sentían que Dios estaba ahí y yo me decía "¿de veras lo sentirán?". Como dice nuestro pastor: "en lo católico no pasaba de un ritual".

(Elisa, 61 años, 2 de noviembre de 2016).

Con este comentario una mujer anciana de la congregación, que fue formada en el catolicismo, me explicita el rechazo de este grupo religioso a la noción de ritual como una expresión repetitiva y vacía de contenido; "acontecimientos formales y repetitivos, como ceremonias, rituales y juegos, que se pueden definir por su formalidad y rutina" (Rosaldo, 2000: 33). Ella rememora sus primeras impresiones al participar de una celebración pentecostal, y asocia estímulos fisiológicos como el canto y la reacción de llanto, a la adoración y a la presencia de Dios, en contraposición a su experiencia como practicante del catolicismo, donde la relación hombre-Dios "no pasaba de un ritual". Con esta frase intenta transmitir que consideraba las celebraciones católicas como acciones carentes de sentido, lo que coincide con lo señalado por Rosaldo.

Aunque en la sociedad moderna emergen de manera constante nuevas formas de ritualidades, la antropóloga británica Mary Douglas en su texto *Natural symbols explorations in cosmology* se refiere a un rechazo a la práctica de ciertos tipos de actos considerados rituales y al uso peyorativo del término como equivalencia a

“empty conformity” (Douglas, 1978: 1) asociado a ciertas formalidades y ritualismos. Esta autora precisa que “el aparente antiritualismo de nuestros días consiste en la adopción de un conjunto de símbolos naturales en lugar de otros” (p: 98).

Otros estudiosos han abordado el tema (Odero; 1998, Velasco, 2002); Odero (1998) señala que con la reforma protestante se verificó un total rechazo al ritual cristiano a partir de la afirmación de que “el rito es siempre un sustituto de la fe y que es necesariamente idolatría” (p: 161), proceso que, según señala este autor, se fortaleció con el puritanismo y se radicalizó con la modernidad y la proclamada “muerte de Dios”. Este autor se refiere a una “rutinización del ritual” a partir de una “falta de atención y ausencia de intención” (p.179) y señala que entiende por “ritualismo” a “una adhesión persistente y poco razonable al propio comportamiento ritual [...]” (p.172), que en el caso del cristianismo se manifiesta cuando el cristiano reduce su relación con Dios “al cumplimiento de algunas normas cristianas de carácter ritual”, y puntualiza que “la forma más extendida de este ritualismo es la de quienes limitan la incidencia de la fe en su vida a la asistencia más o menos regular a alguna ceremonia religiosa” (*op. cit.*: 177).

Sin embargo, pese a la existencia de esta percepción negativa sobre el ritual entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, durante el tiempo que compartí con ellos registré la presencia de “conductas formales prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionadas con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1999: 21); se trata de “acciones representacionales”, “prácticas simbólicas” susceptibles de ser interpretadas o decodificadas que, a partir de signos externos o visibles, remiten a significados internos (Díaz, 1998: 22). Estos registros me inclinan a pensar que se trata más bien de un rechazo al “ritualismo” presente en actos repetitivos en los que la forma opaca e incluso llega a absorber el sentido de la acción. Consideran las prácticas católicas como el ejemplo representativo por excelencia de este ritualismo; aunque debo señalar que los sujetos en este grupo religioso no establecen diferenciación entre “ritual” y “ritualismo”, sino más bien una similitud entre ambos términos.

El ritual es un tema antropológico por excelencia, y ha sido abordado desde distintas perspectivas teóricas. Para un primer acercamiento a estas conductas formales me

pareció necesario examinar a Van Gennep (2008), quien formula una teoría del ritual para analizar las diferentes etapas y estados de transiciones por las que atraviesa un individuo durante su vida. Propone el concepto *ritos de paso*, el cual marca un hito en la investigación antropológica sobre el ritual, y el análisis de los mismos a partir de tres categorías secundarias: ritos de *separación (preliminares)*, de *margen (liminares)* y de *agregación (postliminares)* (2008: 25).

Jáuregui (2002: 66- 90) ofrece un acercamiento a los autores que han abordado de forma directa la teoría de los rituales de Van Gennep que retomo a continuación para ilustrar algunos de los debates que se han generado en torno a esta propuesta.

Jaurégui reconoce la ausencia de algunos autores en su acercamiento al modo en que han sido abordado los rituales a partir de Van Gennep y comienza por Mauss [1899] (1970) quien, desde la escuela sociológica francesa, considera arbitrarias las distinciones de separación, marginación e incorporación, le imputa a Van Gennep que postule la secuencia de los ritos de paso como una ley y le reprocha el uso del método antropológico en su análisis. Jaurégui señala que existe una proximidad teórica entre los trabajos de Mauss y Hubert sobre los rituales hindúes y judíos y los análisis de Van Gennep y que el hecho de que no fuera citado de manera explícita como antecedente por este autor como motivo para las posteriores críticas de Mauss.

Este autor explica que Preuss (1914), representante de la escuela etnológica de Berlín, con su estudio sobre la magia como ritual *Die geistige Kultur der Naturvölker*, señala la presencia de la actividad mágico-religiosa en los momentos cruciales de la vida humana y argumenta que los rituales tienen una naturaleza compleja que no siempre pueden explicarse con la transición de un estado a otra propuesta por Van Gennep. Jaurégui señala que, para este autor, la actividad religiosa está presente en los momentos más importantes de la vida humana y que los procedimientos mágicos de mayor relevancia son la provocación de la sensación de dolor, que funge como catalizador del aumento de la autoestima, el ayuno, la ingestión de narcóticos y la abstinencia de sueño.

Según Jáuregui la antropología norteamericana con su tratado *Primitive Religion its Nature and Origin* Radin (1957 [1937]) reconoce la importancia de la propuesta de

Van Gennep en su análisis de los ritos de iniciación. Sin embargo, expone su desacuerdo con las definiciones de lo sagrado y lo profano de este autor y sus conceptos de marginal o intermedio.

Jaurégui continúa explicando que Chapple y Coon (1942), en sus *Principles of Anthropology*, introducen el análisis de interacción en la conducta ritual y hacen algunas precisiones a la teoría de Van Gennep con la propuesta de considerar “ritos de paso” solo a los relacionados con las crisis del ciclo de vida de los individuos y “ritos de intensificación” para las ceremonias grupales asociadas a las estaciones y cambios regulares en la actividad del grupo.

Jaurégui explica que Lévi-Strauss (2002 [1952], 1962, 1974) a partir del estructuralismo francés consideró “el paso como el resultado de los ritos y no su causa”. En un artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1959) este autor señaló que la categoría rito de paso era usada de forma indiscriminada, de modo que cualquier rito llegaba a considerarse un rito de paso. Más tarde, durante su “Discurso de ingreso a la Academia Francesa” reconoció la vigencia de los ritos de paso en las sociedades contemporáneas y señaló que los ritos juegan un rol central para conservar la identidad y armonía en las sociedades.

Este autor indica que Bourdieu (1982) consideró que la teoría de Van Gennep no analizaba la función social del ritual ni la significación social del límite, cuya transgresión permite el ritual. Jaurégui señala que, pese a la importancia de las aportaciones de Bourdieu para comprender las funciones de los rituales, su criterio de que Van Gennep se limitó a plantear solo un esquema descriptivo es cuestionable en tanto con *Los ritos de paso* propuso los fundamentos para un análisis teórico y una explicación de los rituales. Bourdieu intentó construir el concepto de rito de institución y establecer las propiedades de los rituales sociales, estas precisiones, como señala Jaurégui, no invalidan las proposiciones de Van Gennep, sino que, a partir de estos supuestos, establecen una especie de continuidad.

Jaurégui expone que Sabelli (1982) intentó reforzar la propuesta del rito como acto de institución a través de una extensión transcultural. Jaurégui señala que este autor considera que se trata de un concepto crítico en tanto propone una ruptura con

conceptos anteriores y permeabiliza las fronteras de lo que se conoce como prácticas rituales. Continúa explicando que Sabelli parte de una diferenciación entre los ritos de institución de las sociedades tribales y las sociedades estatales. En las primeras, los ritos constituyen expresión de un poder que se basa en un sistema ideológico, en el cual juegan un rol fundamental tanto las representaciones de los ancestros como las prácticas sociales. En las sociedades estatales, por el contrario, los ritos de institución operan como mecanismos de discriminación y obtención de privilegios, en función de la dominación estatal.

Este autor explica que Turner, (1980: 22) presta atención a los símbolos como “factor de la acción social” y a los rituales como “fases específicas de los procesos sociales”. Jaurégui señala que el procesualismo de Turner se centró en el análisis del período liminal o marginal, que consideraba una situación interestructural y que este investigador intentó prolongar la teoría de Van Gennep precisando las propiedades socioculturales de los rituales al considerar que “... cuando Van Gennep generalizó la estructura del proceso de los *rites de passage* abrió muchas vías de investigación que aún no han sido plenamente exploradas” (Turner, 1975 [1978]: 150 *cit.* en Jaurégui, 2002: 76). Aunque consideraba que los ritos de paso pueden encontrarse en cualquier sociedad, centró su atención en los ritos de iniciación en sociedades con cierta estabilidad, dado su criterio de que es en estas sociedades donde alcanzaban su expresión más completa.

Jáuregui explica que Leach (1978: 33), concibe el ritual como el aspecto comunicativo del comportamiento, atribuyendo cualidades de un lenguaje a determinadas características de comportamiento culturalmente definido, para este autor el ritual permitía manifestar el estatus del individuo con respecto a la estructura en la sociedad. Jaurégui explica que Leach (1975, 1978), desde el estructuralismo inglés, postuló la validez de la esquematización de Van Gennep. Leach puntualizó que la mayor parte del accionar humano, dentro de un medio cultural definido, articula el aspecto técnico con el estético y propuso que en la conducta ritual tiene mayor peso el aspecto expresivo (estético y comunicativo) que el instrumental (técnicos) por lo que, en su análisis, se debería prestar mayor atención a este aspecto. Jaurégui señala que, siguiendo a Lévi-Strauss, Leach consideró al “...ritual como elemento integral de los procesos mentales” que permiten clasificar y categorizar la experiencia al tiempo

de proporcionar “un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales a un nivel abstracto” (Leach, 1975 [1968]: 386 *cit.* en Jaurégui, 2002: 81)

Plantea que Gluckman (1980) consideró que los rituales contribuían a la cohesión social y a la resolución de conflictos (Berruecos, 2009: 100). Jaurégui precisa que la escuela británica de antropología social aceptó el esquema de Van Gennep y que Gluckman (1966 [1962]), como representante del estructural-funcionalismo británico, consideró que la relevancia de la propuesta de Van Gennep radicaba en el estudio del mecanismo de los rituales y no en el abordaje del papel que estos desempeñaban en las relaciones sociales. Jaurégui explica que Gluckman postuló una distinción entre ceremonias y ritual; dentro de los rituales, siguiendo a Evans-Pritchard, incluyó a los patrones de pensamientos que no se derivan o pueden inferirse de forma lógica de la observación, los que consideró “nociones místicas”⁵⁷ y utilizó la expresión “ritualización de las relaciones sociales”⁵⁸ para definir el uso ritual de los roles y las relaciones sociales en las sociedades tribales. Propuso el uso de “ritualismo”⁵⁹ para las acciones ceremoniales de religiones que realizan acciones estilizadas asociadas a prácticas místicas pero que no expanden el “ritualismo” más allá de los roles y las relaciones que se establecen en la congregación involucrada. Entendió por ritualización “un ceremonial estilizado en el que personas relacionadas de varias maneras a los actores centrales, así como entre ellas mismas, llevan a cabo acciones prescritas de acuerdo con sus roles seculares [...]” (Gluckman, 1966 [1962]: 24-25 *cit.* en Jaurégui, 2002: 74). Jaurégui considera estas distinciones de Gluckman como una tautología en la que se fundamenta para distinguir las “sociedades tribales”⁶⁰ de las “modernas”⁶¹ y que su análisis comparativo entre ambas sociedades adolece de un desequilibrio generado por los registros a los que se tienen acceso en ambos casos.

Jaurégui señala que la teoría de los rituales de Van Gennep mostró su valor metodológico al proponer un orden para los registros etnográficos sobre los rituales. En su criterio, la validez analítica de los conceptos de este autor radica en su capacidad de análisis y explicación de la complejidad de la realidad. Considera que

⁵⁷ Énfasis de Jaurégui.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

las obras de Turner y Van Gennep se complementan y que con *Los ritos de paso* se logró demostrar que los ritos pueden dividirse en tres fases: “la separación del estado anterior, el estado intermedio y la agregación al nuevo estado” (Van Gennep, 1909: 66 cit en Jaurégui, 2002: 68). Aunque, como bien plantea Jáuregui, varios autores han profundizado y aportado una mayor precisión analítica a la teoría de los rituales propuesta por Van Gennep, coincido con este autor en que “La ductilidad y eficacia del concepto de ritos de paso es manifiesta” (p. 91). El acercamiento de Jaurégui me pareció suficiente para ilustrar el modo en que los rituales han sido abordados por algunos de los autores que han enfocado su atención en ellos⁶².

Retomé a Jáuregui (2002) para un primer acercamiento a los rituales en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus dada su utilidad para ordenarlos, pero debo precisar que el análisis de los rituales en si mismos no constituye objeto de esta investigación. Me propuse abordar el carácter performativo de los rituales, prestando atención a las prácticas, discursos y corporeidades registradas en éstos como productoras de sentido en la constitución y transformación de los sujetos (Csordas, 1990; 1993; Ayus Reyes y Eroza Solana, 2008 cit en: Di Persia y Arnao, 2016) y en la cohesión del grupo religioso.

Jáuregui (2002: 64-65) en su tipología de los rituales propone: rituales del ciclo de vida, ritos de transformación religiosa o laica, ritos de recuperación de la salud, ritos de agregación o de integración, ritos del paso material, ceremonias cíclicas y estacionales, ceremonias por el término de catástrofe y ritos varios. En esta tipología Jáuregui se refiere a ritos y ceremonias, sin ofrecer una distinción precisa entre ambas categorías. Van Gennep considera los ritos como componentes o secuencias de un sistema ceremonial (Van Gennep 1909: 127, 267 cit. en Jáuregui *op. cit.*: 63) aunque, en ocasiones, pareciera que no establece diferencia entre estas dos categorías: “Estoy lejos de pretender que todos los ritos de paso no sean más que eso, pues, más allá de su objetivo general (que es el asegurar un cambio de estado, o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, etcétera) estas ceremonias tienen su objeto propio” (Van Gennep, 2009: 15 cit. en Jáuregui, *op. cit.*: 64). Retomé la tipología

⁶² Para profundizar en el tema se puede consultar el texto “La teoría de los ritos de paso en la actualidad”, de Jesús Jaurégui, 2002.

propuesta por Jáuregui (2002) para acercarme a los diversos ritos en este grupo religioso (Tabla 3)⁶³.

Tabla 3 Tipología de los rituales. (Jáuregui, 2002: 64-66)

Tipología de los rituales	
Ritos del ciclo de vida (embarazo, parto, nacimiento, pubertad, esponsales, matrimonio, maternidad, paternidad, divorcio, viudez y muerte).	Contrapartes culturales de las modificaciones biológicas de los individuos; se centra en la “re-ubicación socio-cultural” que modifica las relaciones sociales
Ritos de transformación religiosa o laical (Ordenaciones religiosas, entronizaciones civiles, ingreso-iniciación a agrupaciones religiosas o laicas)	Se efectúan en ocasión de las modificaciones en el estatus de los individuos que no tienen conexión inmediata con los cambios biológicos
Ritos de recuperación de la salud.	No hay un cambio de estatus del ciclo de vida, ni se adquiere un nuevo estatus laico o religioso, sino se recupera un estatus normal asociado a la sanidad, luego de una enfermedad grave o prolongada.
Ritos de agregación o de integración.	A través de ellos un forastero se incorpora de manera temporal o permanente a un grupo o comunidad ajenos.
Ritos del paso material.	Se realizan en ocasión del paso, ya sea de un individuo o grupo, desde un lugar a otro (país, región, ciudad, barrio templo, recinto)

⁶³ Tabla de elaboración propia a partir de la tipología de los rituales propuesta por Jáuregui, 2002.

Ceremonias cíclicas y estacionales.	Marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo.
Ceremonias por el término de catástrofes	Rituales que marcan el retorno a la vida corriente después de una catástrofe natural.
Ritos varios (peregrinaciones, traslados de reliquias, entrada y salida de la guerra, alianza con un Dios o grupo de divinidades)	Son los conocidos como “rituales de la primera vez”.

2.1 Ritos del ciclo de vida.

Se asocian a los procesos vitales de los individuos, como contraparte cultural de las modificaciones biológicas. Sin embargo, indican más que cambios biológicos, transiciones de status; modifican las relaciones sociales y se asocian a una “reubicación sociocultural”. Entre ellos están: embarazo, parto, nacimiento, pubertad, esponsales, matrimonio, maternidad, paternidad, divorcio, viudez, muerte; son conocidos como los “ritos de paso primarios” (Jáuregui, *op. cit.*: 64-65). Entre estos ritos de paso primarios en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus identifiqué la presentación de niños en el templo y el matrimonio.

2.1.1 La presentación de niños en el templo.

Para los que son cristianos consagrados, presentar a los niños en el templo es una especie de testimonio, un acto que explicita el deseo de los padres de criar a sus hijos según la voluntad de Dios, deseo que es extensivo a toda la congregación que será parte de esa educación. Consideran que la reproducción es un mandado divino (Gen. 1:21-22, 26-28), así como la educación de los hijos según las enseñanzas de Dios (Deut. 6:7). Sin embargo, no se oponen al control de la natalidad. Sobre el tema me comentó una mujer joven, ya casada y embarazada en el momento de la entrevista:

En cuanto a la cantidad de hijos, no es los que Dios nos dé, se trata de ser responsables sobre cuántos hijos puedes mantener. Como ves aquí las

familias tienen tres o cuatro hijos con mucho.... Cuando nos íbamos a casar tratamos este tipo de temas, pero el pastor nunca nos dijo “tengan muchos o pocos” ... es bueno decirle a Dios. “los que tú me quieras dar” ... Dios concede y da hasta que sobreabunde, pero debemos ser responsables. Para mí el aborto es un asesinato y Dios dijo “no matarás” ... las circunstancias de las personas son diferentes pero una vez que amas a Dios ya sabes que no puedes hacerlo [abortar]... la vida es lo más hermoso que tenemos y no somos nadie para atentar contra ella.

(Ana, 29 años, 12 de octubre de 2016)

Como ya señalé, con la presentación de los niños en el templo (Ilustración 13) se hace público el deseo de los padres de dedicarlos al Señor y este acto no está condicionado por la pertenencia a este u otro grupo religioso. Al respecto me comentó el pastor que resulta suficiente que los padres manifiesten que quieren dedicar su hijo a Dios y que el hecho de que no pertenezcan a este u otro grupo religioso no resulta un impedimento para el acto. El pastor y el resto de los miembros de esta iglesia consideran que detrás del deseo de presentar los niños en el templo está la “voluntad del Padre”.



Ilustración 13. Momento en que el pastor presenta a una niña en el templo, nieta de una de las ancianas de la iglesia.

Se trata de un rito sencillo al que precede la petición de los padres al pastor, explicitando su deseo de presentar al pequeño ante Dios; petición que es vista con beneplácito por el pastor y la iglesia, en tanto implica el deseo de los padres de la presencia divina en la vida del niño y la aceptación tácita de la existencia de Dios; además deja abierta la posibilidad de que este Dios comience a actuar, a través del niño o niña, en la vida de sus padres.

De acuerdo con lo observado en un rito de presentación, entre los padres, los miembros de la iglesia y el pastor coordinaron la fecha de la presentación, que se realizó de forma habitual durante la celebración del domingo, en la porción final de la misma. El pastor se cercioró de dejar bien claro que se trataba de una presentación de niños en el templo a la usanza de la tradición del pueblo judío⁶⁴. Se dirigió a los padres y a los padrinos pidiéndoles que se comprometieran delante de Dios y la congregación a criar a la niña según los mandatos del señor y en el temor de Dios y a las personas congregadas para recordarles que también ellas quedaban comprometidas ante Dios en la educación de la pequeña. Lugo oró en voz alta por la niña y la encomendó a la gracia y el poder divinos, de ese modo finalizó el ritual de la presentación y una vez cumplidos los ritos de clausura de la celebración se dio paso a la actividad festiva.



Ilustración 14. Preparativos para la “taquiza” que formará parte de la actividad festiva por la presentación de esta niña en el templo.

⁶⁴ La presentación de Jesús en el templo aparece en el capítulo 2 del evangelio de Lucas, en los versículos del 21 al 40.

La presentación de niños es una práctica común en este grupo religioso, lo que posibilita el desarrollo de una “secuencia de conductas” que ya han sido realizadas con anterioridad (Prieto y Toriz, s/n: 26); los sujetos se involucran de manera activa con sus gestos, su voz, sus emociones desde una corporeidad que se enraíza en la propia experiencia de los cuerpos actuantes. Se trata de un acto cargado de sentido no solo para los pastores, padres y padrinos sino para todos los miembros de la comunidad que han participado una y otra vez en este ritual; sentido que se enraíza en las creencias, en las experiencias corporizadas, y en el *habitus* entendido como “algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera perdurable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes” (Bourdieu, 1990: 155).

En la presentación de niños en el templo se pueden identificar algunos de las propiedades formales de los rituales señaladas por Díaz (1998: 225). Se trata de una acción que ha sido repetida con relativa frecuencia y que sigue un orden predeterminado; orientada a comprometer a los sujetos involucrados, padres, padrinos y al resto de los miembros de la familia ritual (los hermanos) en la posterior formación de la pequeña, y que tiene una dimensión colectiva con una fuerte carga individual asociada a la particularidad y experiencias de los sujetos. Constituye una actualización y reelaboración de un pasaje bíblico que cobra eficacia en el proceso a través del cual estos actores se convierten en sujetos religiosos.

2.1.2 El matrimonio en la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

La unión conyugal entre, un hombre y una mujer, dentro de la iglesia cristiana tiene un fundamento bíblico, y su institución se remonta al libro del Génesis, capítulo 2 versículo 18: “Después dijo Yahvé, “no es bueno que el hombre esté solo. Haré pues un ser semejante a él para que lo ayude”” y 24, “Por eso el hombre deja a sus padres para unirse a una mujer, y son los dos una sola carne”.

Aunque resulta requisito indispensable el ser miembros de la iglesia para la realización de este acto, no lo es así para dar inicio a un noviazgo. Según me explicaron, el conocimiento de Dios y la eventual pertenencia a este u otro grupo religioso de similar adscripción sería la condición ideal para que dos personas comiencen una relación de pareja que debería terminar en el altar, lo que no implica

la imposibilidad de que un miembro de esta iglesia establezca una relación de noviazgo con una persona que no conozca de Dios o esté adscrito a otra religión. Consideran que probablemente deberán salvar varios obstáculos, pero, fundamentados en sus creencias y la fe en su Dios, lo asumen como parte del plan divino y el probable inicio del proceso de acercamiento a Dios del inconverso.

Para celebrar el ritual del matrimonio en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus es un requisito previo que ambos sean miembros bautizados de la iglesia, haber contraído matrimonio ante un notario civil y presentar el documento de dicha unión. A continuación, presento algunas pinceladas etnográficas de una celebración matrimonial en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, las cuales se basan en la observación realizadas el día 10 de junio del 2016.

Para dar inicio a la celebración el pastor puso el acto matrimonial en las manos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, luego oró pidiendo a Dios su bendición para la pareja y sus familiares y dando gracias por permitirles estar en su presencia. El pastor se apoyó en Hebreos 13,4 para hablar sobre la honra del matrimonio y posteriormente requirió el consentimiento de los padres de los novios; acto seguido interrogó a los presentes sobre algún impedimento para la unión, cuya inexistencia fue celebrada por los presentes con un aplauso; luego se dirigió a los novios recordándoles que el acto matrimonial es una consagración a Dios en alma, cuerpo y espíritu.

A continuación, dio paso a un espacio de alabanza que duró cerca de veinticinco minutos. Terminada la alabanza el pastor comenzó la predicación asegurando que “el matrimonio fue ordenado para contribuir a la institución de la familia en la tierra”; luego de unos minutos de prédica, realizó una oración de acción de gracias y se procedió a recoger la ofrenda; una vez finalizado la recogida de la ofrenda el pastor retomó la predicación para dar inicio al acto matrimonial: (Ilustración 15).



Ilustración 15. Celebración de un matrimonio en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Señaló que Dios, en su plan salvífico, establece la unión del hombre y la mujer y pidió a Dios para que el Espíritu Santo, que está en la tierra y entre los hombres, siguiera redarguyendo a la humanidad para que los hombres y las mujeres acaten la verdad. El pastor explicó que los contrayentes son miembros activos del cuerpo de Dios en alianza con el Espíritu de Dios, un Espíritu que no los visita, o viene a las personas a darles un “toquecito” sino que hace más de dos mil años, cumpliendo la promesa del Padre y lo que anunció Jesús, se quedó para estar con todos los que creen en Él. Aseguró que los contrayentes, con la intervención divina del Espíritu, “Ya no serán dos, sino una sola carne, estableciendo virtudes a partir de la comprensión, responsabilidad y sometimiento de uno al otro”. Luego de prometer amor, respeto y fidelidad, en lo próspero y en lo adverso hasta que la muerte los separe, la pareja intercambió anillos como símbolo de la alianza contraída, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Después usaron un lazo de cordón de doble hilo, “que no se rompe”, para que el Señor confirmara el enlace de ambos, “para que siempre vayan juntos sometidos al yugo espiritual de cada día y compartan las cargas y que estas sean ligeras conforme a la palabra del señor”. La pareja recibió una Biblia de parte de

la pastora, con el recordatorio de que es escritura sagrada, útil para enseñar, redargüir y establecer justicia.

La ceremonia terminó cuando el pastor pidió a los presentes un deseo de bondad desde el fondo del corazón para los recién casados y sentenció: “Creemos con certeza que lo que Dios ha unido no lo separa el hombre, yo los declaro marido y mujer”; los reunidos aplaudieron y el pastor invitó a los recién casados a arrodillarse sobre unos cojines previamente acercados al altar (Ilustración 16) para la oración solemne de consagración:

Oremos por estos hijos de Dios, marido y mujer, que han declarado y decidido unir sus vidas y que solamente la muerte los puede separar, oremos: Amoroso Dios y Padre Nuestro que estás en los cielos, sabemos que ninguna felicidad es plena, es completa, si tú no estás en medio de nosotros. En este momento en que tus hijos han venido hasta el altar a consagrarse uno al otro en bien de ambos, yo te ruego señor que bendigas abundantemente y que santifiques la vida de los dos para que juntos puedan vencer Señor, con nuevas fuerzas, con el poder de tu Espíritu Santo y así caminar hasta llegar a la meta del fin. Sabemos señor que en este momento los tomas en tus manos para que ellos se guarden en la fe y así peleen cada día la buena batalla y luchen cada día por servirte y por honrarte para que bendiciones abundantes vengan sobre sus vidas y no carezcan de ningún bien. (Coloca la mano derecha sobre la cabeza del esposo mientras sostiene en la izquierda el micrófono).



Ilustración 16. La pareja de rodillas durante el ritual de consagración en la celebración matrimonial.

Consagro Señor la vida de este varón para que sea, Señor, la cabeza de su hogar, de su familia y para que pueda conducir esta nave, Señor, con la ayuda y con la guianza de tu Espíritu Santo, en el nombre precioso de Jesús. (Coloca la mano derecha sobre la cabeza de la esposa mientras sostiene en la izquierda el micrófono) Señor yo consagro la vida de esta hija tuya para que sea la esposa idónea, para que llena de tus virtudes en su vida diaria pueda cumplir su misión de esposa, de mujer, de madre. Señor en todo momento difícil se con ella y fortalécela y capacítala para que ella cumpla Señor tu palabra. A ambos Señor los ponemos delante de ti y de tu pueblo pidiendo Señor que tu Espíritu Santo al confirmar todo lo que hemos llevado a cabo se [¿?] Señor para bendición y para honra de tu Santísimo Nombre. En este Nombre que es sobre todo Nombre, en el Nombre de Nuestro Señor Jesucristo. Amén y Amén y Amén.

En seguida los invitó y ayudó a ponerse de pie; los padres de la novia les ayudaron a quitarse el lazo que aun los mantenía unidos, el pastor dijo unas palabras y los recién casados procedieron a firmar el documento que acredita la certificación del matrimonio. El pastor agradeció la presencia del Padre, el Hijo, el Espíritu Santo y de todos los presentes, realizó la oración de despedida e invitó a los recién casados a que se dieran “su beso y su abrazo delante de la iglesia”. Para terminar la ceremonia, la recién casada colocó en el altar el ramo de novia y la pareja se dispuso a recibir las felicitaciones e invitó a los presentes a trasladarse al salón donde se realizó la actividad festiva.

El matrimonio para los miembros de la iglesia es un compromiso contraído ante Dios y en su gracia, que se fomenta en el amor de pareja y en el sentimiento filial de ser miembros de la iglesia de Cristo, hermanos en la fe; insisten en que el sentido dominante de estos actos rituales es simbólico; se ocupan signos como los anillos o el cordón para representar la unión de la pareja y la consagración de ambos a Dios. El ritual del matrimonio involucra tanto a la pareja, al pastor que lo oficia como al resto de los miembros de la iglesia. Genera pensamientos, emociones y comportamientos particulares que involucran tanto lo material-corporal como lo psicológico-espiritual, insertados en un *habitus* que es generador de prácticas y unificador de las mismas, tal como propone el paradigma del *embodiment*.

A través de este ritual se consagra a Dios la unión matrimonial; se trata de un rito de unión e incorporación con una dimensión individual y colectiva en tanto involucra a los contrayentes y a la congregación. Durante la celebración del mismo los sujetos reunidos actúan de una forma “especial”, en función de un orden prescrito, a partir de sus experiencias corporales enmarcadas en el *habitus* religioso, y transmiten significados que generan emociones colectivas que unifican y cohesionan a la comunidad religiosa.

2.2 Ritos de transformación religiosa

Se asocian a las modificaciones de estatus de los individuos que no tienen conexión inmediata con los cambios biológicos. Entre ellas se encuentran las ordenaciones religiosas, entronizaciones civiles e ingreso-iniciación a agrupaciones religiosas o laicas (*op. cit.* Jáuregui, 2002: 64-65). Dentro de estos ritos analizaremos el bautizo.

2.2. 1. El Bautizo.

Este sacramento es paso de obediencia, este sacramento, bautismo en agua por inmersión, es decisión personal; jamás Dios impuso el bautismo o amenazó; él dijo claramente en San Marcos 16, 16: “el que creyere y fuere bautizado ese será salvo”; el que no creyere no puede ser bautizado.

(Fragmento de la predicación realizada por el pastor en ocasión del bautizo)

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, el bautizo es un ritual a través del cual se simboliza el abandono de un modo de vida y el comienzo de uno nuevo; se realiza por inmersión (Ilustración 17) y, según me explicaron, se fundamenta en la Biblia.

A continuación, presento mi observación del bautizo a once personas, cuatro mujeres y seis hombres, miembros de grupos religiosos pertenecientes a la HEPIN.AR, que se realizó en El Zetal, Actopan, el 28 de mayo del 2016. Cuando arribamos al lugar, se respiraba una atmósfera festiva, de mucha alegría y fraternidad. El pastor nos reunió a todos para hablar del acontecimiento que se acercaba y para precisar algunos detalles técnicos sobre la música y distribución de las personas. Al acercarnos al río yo me espanté, encontré que había muchísima corriente y además el agua tenía un color oscuro que me hizo pensar en extrema suciedad y algún grado de contaminación; al principio no podía creer que de verdad fueran a introducirse en esas aguas; pero nadie más pareció reparar en esos detalles. Se tomaron medidas para prevenir algún accidente asociado a la intensidad de la corriente, usando una

soga y luego de que se ubicaran los instrumentos musicales lo más cerca posible del agua y las personas se acomodaran según sus preferencias se dio comienzo al ritual.

Esta primera observación me llevó al planteamiento de Turner (1974: 28) de que en el ritual los referentes biológicos son “ennoblecidos” y los normativos “se cargan de significado emocional. Los presentes se sentían emocionados por lo que ocurriría, emoción que poco después se manifestó en el llanto de muchos de ellos; la calidad y color del agua era a todo punto irrelevante, lo que prevalecía era el simbolismo de la misma.



Ilustración 17. Bautizo por inmersión.

El apóstol Pedro establece una analogía entre el diluvio en el tiempo de Noé (1 Pedro 3. 18-21) y el bautizo cristiano. Así como el agua hizo desaparecer el viejo mundo y su maldad, según se narra en el Antiguo Testamento en el capítulo 6 del libro de Génesis; el hombre o la mujer que reciben a Cristo dejan atrás la maldad y abandonan la vida de pecado para renacer a una nueva realidad; cambio que en ambos casos es simbolizado por el agua. La acción de ser sumergidos representa la muerte con Cristo, y la acción de emerger representa la resurrección de Cristo.

El agua simboliza al Espíritu Santo, según se expresa en la Biblia en Juan 7: 38- 39. Jesús dice “Venga a mí el que tiene sed; el que crea en mí tendrá de beber. Pues la Escritura dice: De él saldrán ríos de agua viva”. El evangelista explica que Jesús se refería al Espíritu Santo que recibirían los que creyeran en él. El agua funge como la más pequeña unidad del ritual que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual (Turner, 1999: 21) y al mismo tiempo representa y recuerda a los creyentes el bautizo de Jesús en el río Jordán (Mt 3: 13-17; Mr. 1: 9-11, Lc 3: 21-22).

Sobre el bautizo me comentó el pastor:

No podemos bautizar a un bebé, es en contra de Dios, será a favor de cualquier religión, pero conforme a la Escritura, no podemos bautizar a los bebés. No podemos bautizar a personas inconscientes a menos que sea por causa fuerte y así lo deseen los suyos, pero no debemos porque se bautiza solo a aquellos que están decididos a creer en el evangelio que predicó Jesús.

El bautismo, es un día especial es el parteaguas de la historia de las personas; es una decisión de su corazón, así lo piden, así Dios se los concede. Descienden a las aguas para que, por ellas, y por el Espíritu Santo, adquieran una vida nueva.

(Fragmento de entrevista realizada al pastor el día del bautizo)

En esta iglesia el modelo de experiencia de conversión al estilo de la narrativa paulina⁶⁵ no es el más común, lo que no implica su inexistencia. Las personas transitan por un proceso o camino que incluso puede durar años y que, además, tiene particularidades asociadas a los sujetos. Hay un antes y un después en el bautismo que explicita el pastor en su predicación:

⁶⁵ Se refiere a la experiencia de conversión de San Pablo que se recoge en la Biblia y que consta de tres momentos claves. Primero la persecución a la nascente religión, un segundo momento con la transformación del hombre incrédulo y pecador y un tercer momento con la dedicación a la obra de Jesús que tiene su clímax en el sacrificio y entrega de la vida por la obra del Señor.

Venimos a sepultar la antigua naturaleza de cada uno de los que van a ir a las aguas; hasta aquí han vivido una vida según la carne, según el área humana. La palabra de Dios en el evangelio de San Juan capítulo 3 el verso 6, dice la palabra de Dios: “lo que es nacido de la carne, de mamá y papá, carne es, humano es, creatura es y nada más, pero lo que es nacido del Espíritu Santo del Espíritu Santo es”.

Usted no lleva en su corazón cualquier cosa, usted lleva la verdad de Dios en su corazón, habrá de dar testimonio de que el bautismo de la iglesia que fundó Jesucristo es aquel para quien se arrepiente de sus pecados, decide una vida nueva y pide ir a las aguas para obedecer la palabra y esperar la venida de Cristo Jesús

(Fragmento de la predicación realizada por el pastor en ocasión del bautizo)

En este grupo religioso, así como en el resto de las manifestaciones de origen cristiano, el bautizo funge como rito de paso y de agregación, a través del cual los sujetos adquieren un nuevo estatus, sin embargo, no implica un cambio radical de vida ya que los hombres y mujeres que acuden al bautismo llevan años formando parte de la iglesia, intentando vivir “según los preceptos de Cristo”. Consideran el bautismo como un acto a través del cual se da testimonio externo de un cambio que ya ha ocurrido en la vida del creyente. No es posible que una persona salga del “mundo” directo al bautismo, es necesario transitar por un camino de aproximación a Jesús antes de obtener el sacramento que hará pública la voluntad y compromiso del creyente de vivir su vida según los preceptos de Cristo.

Un joven recién bautizado, cuya madre es miembro activo del grupo religioso, y que lleva varios años ejerciendo el ministerio de la música me expresó:

Una vez que ejerces cierto ministerio se adquiere una especie de responsabilidad y compromiso con el resto de los hermanos, te paras al frente y sabes que deberías dar el ejemplo. El bautizo es un paso decisivo que uno no debe dar a la ligera, se necesita estar seguro de que vas a dedicar tu vida

a servir a Jesús y esto no quiere decir que ya no habrá problemas y tentaciones en el camino, claro que siempre las habrá, pero Dios nos fortalece una vez que uno se hace el propósito de cumplir su voluntad y sientes aún más su presencia en tu vida, sientes su amor y experimentas su gracia, es una emoción difícil de explicar con palabras...

(Leonardo, 26 años, 10 de junio de 2017)

Todas las personas con las que hablé sobre el tema coinciden en que con el bautizo se adquiere un compromiso y una responsabilidad con Dios, los “hermanos” y con la propia persona.

Con tu bautismo te comprometes a hablar como hijo o como hija de Dios, a pensar con una mente santa, con la mente de Cristo, a hablar, a conducirte, a vestirte, a comportarte, como hijas, como hijos del Altísimo (Marc 1; Mat 28: 18-20). Los evangelios nos dicen “Bautícenlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y enséñenles a obedecer todo lo que yo les he enseñado”.

(Mujer, 57 años, 21 de noviembre de 2016)

Considero necesario puntualizar que en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el acto ritual del bautismo juega un rol fundamental en el proceso de conversión como “paso de obediencia y proclamación pública de la fe”, pero sin llegar a constituir condición imprescindible para participar de forma activa en la congregación. Las personas que se acercan a esta iglesia son acogidas por los miembros al considerar que sus acciones son parte del plan salvífico de Dios; durante el período que estuve entre ellos les escuché decir, en varias circunstancias y ocasiones, que “los tiempos de Dios casi nunca coinciden con los tiempos de los seres humanos”. Creen esto con firmeza y este hecho condiciona que no presionen a los recién llegados por uno u otro ritmo de su relación con Dios. El caso del hijo mayor del pastor, de cuya vigésima celebración de cumpleaños participé durante el trabajo de campo ejemplifica este hecho; él aún no ha recibido el bautizo, aunque se involucra de manera muy activa en diversas actividades, tanto en el grupo de jóvenes como asociadas a la formación de los niños y además ejerce el ministerio de la música.

Los bautizos se realizan una vez que un grupo de personas mayores de catorce años, lo han solicitado y han sido preparados para recibirlo, a través de clases formativas y de su inserción a las diferentes actividades como miembros de la iglesia. No responden a una fecha predeterminada, ni se realizan en el mismo lugar o siguiendo un patrón preestablecido, pueden realizarse en el mar o en agua dulce, pero siempre es por inmersión. Tampoco se recita alguna oración o formulario; en el momento del bautizo, el pastor inspirado en el Espíritu Santo realiza una oración espontánea para cada una de las personas bautizadas. Participé con ellos y logré grabar todo el evento; a continuación, cito las palabras expresadas por el pastor justo antes de sumergir en las aguas a dos de las once personas bautizadas ese día, en este caso una mujer (Ilustración 18) y un hombre (Ilustración 19).

Le presentamos a la hermana, ha venido hasta las aguas para pedirle a Dios por su palabra un cambio total, una vida nueva por la sangre de Cristo que venga y purifique, santifique y la llene de una vida nueva para servirte y para adorarte. Padre, la presentamos delante de ti, te pido Espíritu Santo que descieras, que derrames tus dones y vengas sobre ella y sobre todos nosotros, que este sea señor un momento maravilloso de su vida, en decisión a su petición.



Ilustración 18. El pastor guía la oración justo antes de sumergir a la mujer en las aguas del río.

Una vez que la persona ha sido bautizada sale del agua a recibir los abrazos de los hermanos que la han acompañado, física y espiritualmente, durante el camino recorrido hasta ese momento, y al pastor en el momento de la oración bautismal.

El hermano ha pedido obedecer a Dios e ir a las aguas, vivir una vida nueva por el poder de Dios y los dones de su Santo Espíritu. Clamamos a Dios de todo corazón por el hermano: te suplico Padre, aquí está tu hijo Padre, aquí está Señor, creemos con certeza que él habrá de ser tu siervo, que él habrá de honrarte, que el habrá de servirte y que por su fe te suplicamos Padre, tómalo en tus manos, ponlo por cabeza, no solo de su familia sino de tu pueblo Padre y que sea por su brazo glorioso, es un brazo joven en obediencia a tu palabra. Lo bautizamos conforme a la escritura. Aleluya.



Ilustración 19. Un hombre que emerge de las aguas, ayudado por el pastor y la persona que lo auxilia, una vez consumado el bautizo por inmersión.

Reparé en que, durante todos los bautizos, el pastor habló indistintamente en primera persona del singular o del plural. Considero que es una forma de involucrar a las

personas que asisten al evento, haciéndolos copartícipes del momento sagrado. El pastor guía el acto, pero no es sólo suya la potestad, también los “hermanos” presentes con sus oraciones y buenos deseos son actores fundamentales. La sacralidad del momento es contagiosa, la música propicia que los cuerpos actúen y que la emoción circule entre los presentes, hay llantos, batir de palmas, brazos elevados al cielo, ojos cerrados, cabezas que se mueven rítmicamente; se escuchan aleluyas, sollozos, palabras inteligibles, signos físicos de la presencia divina, disposiciones del *embodiment* en las que se articulan la experiencia participativa en eventos similares con anterioridad con la doctrina y la fe propias del *habitus* religioso en que se insertan los participantes.

Una joven de 29 años al recordar su bautizo me comenta:

Yo fui presentada por el pastor Cupertino y ya desde muy niña cantaba y dirigía. Me bauticé a los 16 años y comencé con un ministerio en la alabanza de manera más formal. Me sentí muy bien con el bautizo, para mí fue una decisión muy fácil, con mucha alegría, fue muy hermosa la experiencia y sigo teniendo la misma convicción y la misma profesión de fe.

(Ana, 29 años, 20 de octubre de 2016)

Una vez terminado el bautizo, las personas conviven compartiendo entre todos los alimentos que trajeron desde sus hogares (Ilustración 20). El acto sagrado se convierte en un espacio de convivencia de la familia tanto consanguínea como ritual en lo que Van Gennep (2008 [1969]: 49-50) llamó rito de la comensalidad (rito de comer y beber juntos) y consideró como rito de agregación, de unión. El evento, en su totalidad, funge como mecanismo de cohesión del grupo religioso.



Ilustración 20. Personas conviviendo una vez culminada la ceremonia de bautizo.

De las personas a las que apliqué el cuestionario durante el trabajo de campo obtuve los siguientes datos:

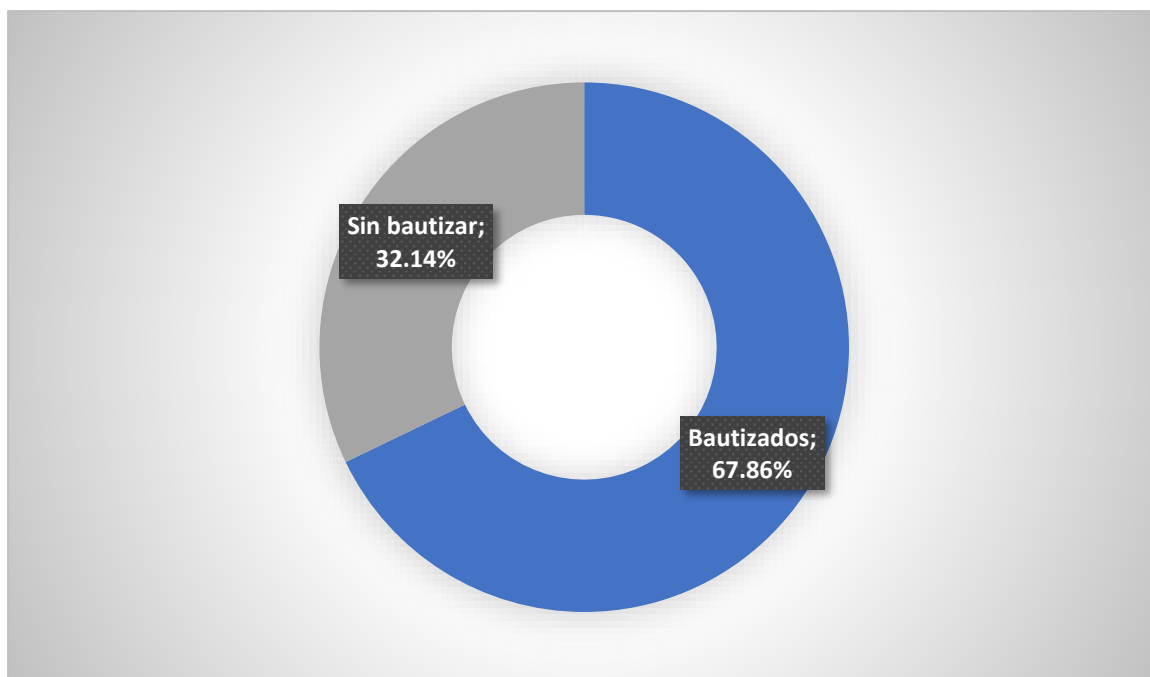


Gráfico 1. Aproximación a la cantidad de personas bautizadas en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

De las 28 personas a las que les apliqué el cuestionario, 19 han recibido el bautizo, para un 67.68% y 9 no son bautizados, lo que representa un 32.14%. El registro ilustra que, aunque el bautizo no constituye condición imprescindible para la participación en el templo, son mayoría las personas que deciden dar este “paso de obediencia”. Es preciso tener en cuenta que no necesariamente las persona deben recibir el bautismo en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, en tanto en este grupo religioso se considera válido este sacramento si es administrado en los grupos religiosos de adscripción protestante en general, lo que no sucede con el bautizo católico.

Es importante entender que, aunque el bautismo no es condición imprescindible para pertenecer e incluso participar en muchas de las actividades de este grupo religioso, a través de este ritual los sujetos alcanzan “un nuevo estado” y “adquieren derechos y obligaciones de tipo “estructural” y claramente definidos, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (*op. cit.* Turner, 1980: 104). Claro ejemplo de ellos es que este sacramento resulta indispensable para contraer matrimonio, participar en la Santa Cena o convertirse en anciano de la iglesia.

2.3 Ceremonias cíclicas y estacionales.

Marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo y responden a ciertos intervalos. Se distinguen de los tres anteriores en que son procesos rituales centrados en el grupo y no en el individuo. (*op. cit.* Jáuregui, 2002: 64-65). En esta categoría registré la Santa Cena.

2.3.1 *La Santa Cena.*

Es también conocida como la Cena del Señor. Se trata de una representación simbólica del sacrificio y la muerte de Jesucristo en la cruz y tiene un fundamento bíblico (1 Cor 11, 23-29) (Ilustración 21) que se realiza el primer domingo de cada mes como parte del servicio religioso. Los símbolos que se usan en este ritual son una bebida de uva que simboliza la “sangre de Cristo” y el pan que simboliza el “cuerpo de Cristo”. Representa y recuerda a los participantes la última cena de Jesucristo. No consumen alcohol por lo que usan vino extraído de la fruta natural, en ocasiones, y en su defecto, jugo de uva de la marca Del Valle. El pan es elaborado por una de las mujeres de la congregación con sólo harina y agua; para hacerlo confecciona unas láminas de harina lo más finas posibles auxiliándose de un rodillo, las hornea y luego las divide en pequeñas porciones irregulares; las consumen blandas o tostadas.



Ilustración 21. Miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, participando de la Santa Cena

Se deben cumplir ciertos requisitos para participar en este ritual, según me explicó una de las personas entrevistadas; si se trata de una persona soltera debe “tener un comportamiento digno, vestir honestamente, comportarse con decencia y acudir a los servicios. Si la persona está casada debe haber contraído matrimonio por lo civil, requisito sin el cual, no se puede participar de la Santa Cena aun cuando su testimonio de vida sea adecuado. Es condición para participar de la mesa del señor un corazón limpio y sin pecado y haber recibido el bautizo por inmersión, mantener una membresía activa en el grupo religioso, obedecer los preceptos bíblicos, en otras palabras, dar lo que ellos consideran un adecuado testimonio de vida.

Ubiqué la Santa Cena en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus dentro de esta categoría, propuesta por Jáuregui, dada la frecuencia cíclica con la que se realiza, pero debo agregar que se trata también de un rito de agregación y que difiere de la categoría propuesta por Jáuregui en que, además de ser un proceso ritual que involucra y cohesiona al grupo, tiene una dimensión individual de reconocimiento

público de la fe en Cristo. En mi criterio, este ritual se puede entender en dos dimensiones en tanto los sujetos reconocen de forma pública su fe al participar en el ritual, al tiempo que el resto de la congregación, incluidos los pastores, reconocen que los participantes son personas de “corazón limpio y sin pecado”.

A partir del cuestionario elaboré el siguiente gráfico:

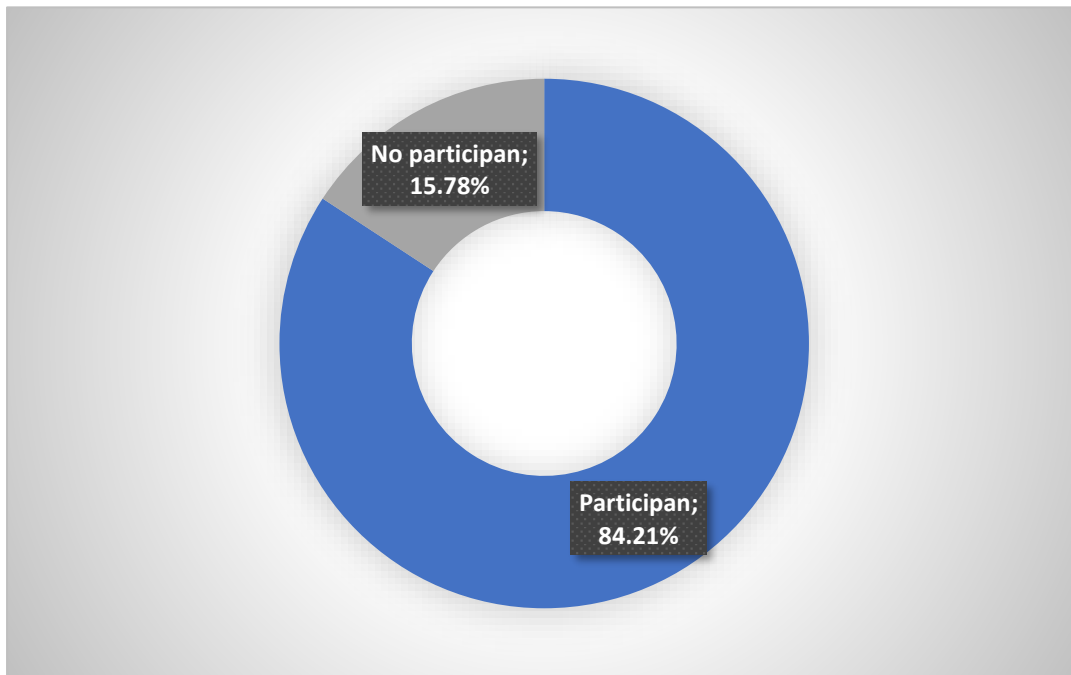


Gráfico 2 Participación en la Santa Cena en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Como muestran los datos, de las 19 personas bautizadas, 16 participan de la Santa Cena, para un 84.21% y 3 no participan, lo que representa el 15.78 %. Debe tenerse cuenta que este reactivo se analiza en referencia a las 19 personas bautizadas de las 28 a las que se les aplicó el cuestionario, en tanto el bautizo es condición imprescindible para participar en este ritual. Este hecho se fundamenta en la creencia en que sólo las personas que han sido escogidas se arrepienten y viven una vida en Cristo y son bautizadas, podrán participar de la “Cena del Señor”.

Los porcentajes muestran que la gran mayoría de personas que han sido bautizadas participan en la Santa Cena. Las cifras concuerdan con la información obtenida en las entrevistas y lo observado en el campo. Se trata de un rito de agregación que fortalece

el sentido de pertenencia a un grupo de personas que consideran han sido escogidos para un plan divino.

Como puede observarse en la Ilustración 21 la administración de la Santa Cena es un momento sacro por excelencia en la que los sujetos se disponen corporal, emocional y sensorialmente a la incorporación del poder de Dios, poder que según me refieren, se manifiesta con una sensación de bienestar y la certeza de que a través del ritual están siendo fortalecidos para enfrentar las vicisitudes que le acechan en su inserción en “el mundo”, se trata de imágenes somáticas de ser sostenidos y alimentados, ambas disposiciones del *embodiment* que resultan propias del medio religioso.

El ritual de la Santa Cena constituye una ceremonia cíclica y estacional y, al mismo tiempo, un rito de agregación o incorporación, lo que me remite a la puntualización de Van Gennep (2008 [1969]) de que los rituales tienen su objeto propio y que no existen fronteras nítidas entre un rito y otro pues suelen combinarse. Se trata de una acción ritual que cohesionan a los miembros del grupo, tanto los que participan en el ritual recibiendo el pan y el vino, como a los que los acompañan desde las bancas por no cumplir con los requisitos para participar que expuse con anterioridad. Todos son actores rituales que ejercen diferentes roles enraizados en la experiencia corporizada, adquirida como parte del *habitus* religioso que comparten. Los símbolos, el jugo de uvas y el pan sin levadura, han sido actualizados y reconfigurados desde la creatividad de los sujetos en el contexto en el que se insertan, pero siempre fundamentados en lo establecido por la doctrina del grupo religioso.

2.4 Ritos de agregación o de integración.

A través de este rito un forastero se incorpora a un grupo o una comunidad ajenos, de manera temporal o permanente (Jáuregui, *op. cit.*: 64-65). En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus se suele acoger a los recién llegados en un intento de incorporarlos a la iglesia como futuros miembros. Como parte de este ritual, una vez terminada la predicación el pastor, hace mención al hecho de que personas que no participan con ellos habitualmente se encuentran presentes, ya sea que visiten el templo por primera vez o que se trate de antiguos miembros que comienzan un

proceso de reincorporación, luego de un período de ausencia. Y luego, dirigiéndose a los reunidos, les pregunta:

- ¿Cómo les decimos?

Y los presentes responden en voz alta:

- ¡Bienvenidos! ¡Que Dios los bendiga!

Me tocó escuchar esta expresión varias veces e incluso ser receptora de esta acogida la primera vez que logré que todos los miembros de mi familia me acompañaran al templo. Se trata de un rito de incorporación orientado a generar una sensación de unidad, familiaridad y pertenencia al grupo religioso.

2.5 Ritos de recuperación de la salud.

En este caso no se pasa de un estatus de ciclo de vida al siguiente, ni se adquiere un nuevo estatus religioso o laico, sino que se recupera un estatus que se considera normal en la persona, pero que se ha perdido a causa de alguna enfermedad o padecimiento físico o emocional. (*op. cit.* Jáuregui, 2002: 64-65).

Dentro de estos rituales solo mencionaré la unción con aceite de oliva virgen, previamente orado por el pastor, y la imposición de manos. Ambas acciones rituales son realizadas durante el servicio religioso, tanto por el pastor y la pastora como por los ancianos y ancianas de la congregación a petición del enfermo o algún familiar, y se acompañan con una oración intensa generalmente comunitaria orientada a hacer eficaz y actualizar la promesa de sanidad que aparece en la Biblia y que forma parte de la doctrina de este grupo religioso.

Es necesario precisar la importancia de la experiencia concreta de los sujetos participantes (Csordas, 1990) en este ritual; tanto de los que imponen las manos como de los que reciben la sanidad. Csordas nos habla de que en la práctica curativa se verifica un encuentro con lo sagrado que involucra, además de las experiencias, las emociones, los comportamientos, actitudes y significados; yo agregaría que la doctrina y el conocimiento de Dios juegan un papel primordial en el modo en que estos sujetos perciben a la experiencia de la sanación, como parte de las disposiciones

culturalmente compartidas. Durante este ritual se genera “una interacción de las modalidades sensoriales, la interacción social y el significado atribuido” (Csordas, 2011: 20) que se enraíza en la experiencia compartida como miembros de este grupo religioso.

Pero la recuperación de la salud es parte de un proceso de sanación que, dada su centralidad en la constitución de los sujetos dentro de este grupo religioso, abordaré con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

2.6 Ritos varios.

En esta categoría Jáuregui ubica a los rituales “de la primera vez”, peregrinaciones, traslado de reliquias, entrada y salida de la guerra, algunos tipos de venganza institucionalizada (vendetta), los ritos de alianza con un Dios o un grupo de divinidades, etcétera. (Jáuregui, *op.cit.*: 64-65). Ninguno de los rituales antes mencionados fue registrado en este grupo religioso. En su lugar incluiré en esta categoría a los ritos de clausura de todos los cultos que se celebran en el templo, el convivir fraterno cada semana una vez terminado el culto y un ritual en el que participé con ellos, al que denominaron “las bodas del cordero” y con cuyo análisis daré por terminado este capítulo.

2. 6.1 Ritos de clausura de los cultos.

Los cultos, con independencia del día de la semana en que se celebre y la persona que esté a cargo de guiarlos, terminan formalmente con la bendición del pastor a los presentes mediante esta u otra expresión similar:

Te rogamos que la gracia de nuestro señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión de tu Espíritu Santo sea con todo tu pueblo, con toda la iglesia por toda la tierra, con todos nosotros, desde ahora y por siempre. Amén y Amén.

Mientras el pastor ora en voz alta los presentes murmuran, de pie, con los ojos cerrados y en ocasiones con una o ambas manos levantadas con la palma hacia el

frente. Todos los reunidos responden a coro: “Amén”. Una vez terminado el culto los presentes se estrechan las manos o se abrazan, proclamando bendiciones unos sobre los otros. Se escucha una y otra vez: “que Dios la bendiga o lo bendiga, hermana o hermano”, unido al contacto físico entre los que se despiden y de esta forma, un poco más personal, se realiza la clausura definitiva del culto.

Con ambas acciones rituales los congregados se preparan para realizar el tránsito del espacio sagrado que comparten dentro del templo al mundo profano al que se enfrentarán una vez que atraviesen las puertas del mismo, y en el que necesitarán la protección divina que invocan a través de estos ritos. El contacto físico es importante, surge como expresión espontánea en este grupo religioso y genera una especie de corriente de protección y afecto que produce emociones positivas. Los gestos de abrazar y dar la mano, en unión a las expresiones emocionales que le acompañan, comunican y crean significados que trascienden el espacio físico del templo, al tiempo de potencializar el elemento de *communitas* latente en esta iglesia.

2.6. 2 “Las Bodas del Cordero”

“¡Aleluya, porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina ¡
Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado
las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado”
(Apocalipsis 19: 6 -7)

Se trata de un ritual que, en esta ocasión⁶⁶, fue coordinado por la pastora y el departamento de damas el 10 de octubre del 2016. Lo ubiqué dentro de los ritos varios por sus características: no responde a una secuencia cíclica, sino más bien se realiza de manera ocasional por inspiración del Espíritu Santo y no existe una normatividad sobre edad, género u otros requisitos para participar en él. Se centró en resaltar la importancia de la santidad para poder llegar a participar de las “Bodas del Cordero”. Su fundamento bíblico se remonta a la visión narrada por el apóstol Juan en el libro del Apocalipsis. (Apocalipsis 19: 7-10) que hace referencia a la celebración de los

⁶⁶ Por las características del ritual puede ser propuesto también por el departamento de varones. No responde a una secuencia cíclica e ilustra la agencia y creatividad de los miembros del grupo religioso, sin perder de vista que dicha agencia y creatividad se enmarcan en un conocimiento y un *habitus* religioso.

esponsales entre el Cordero (Jesucristo) y su novia (la iglesia); que se encuentra en la tierra y está “comprometida” con Cristo.

Para la ejecución de este ritual prepararon una mesa puesta con elegancia con la intención de simbolizar el banquete de las Bodas del Cordero relatadas en la Biblia. Los alimentos servidos eran frutas y jugos naturales, en respuesta a la asociación hecha por las mujeres, de la comida saludable con las bienaventuranzas del reino de Dios. Los presentes se acercaron al ser invitados por la pastora y oraron alrededor de la mesa haciendo explícita su intención participar de estas bodas en el cielo (Ilustración 22)⁶⁷. El versículo “Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero” (Apocalipsis 19: 6-7) funge como eje conductor del acto, sin embargo, no se trata de una mera reproducción de una escena bíblica, es mucho más que eso; una reconstrucción de lo que se representa, un espacio creativo en el que se manifiesta la autonomía del creyente, a lo hora de escoger el modo en que se representa el acto y los símbolos que lo componen, dentro de un marco de acción que se inserta en un *habitus* religioso.



Ilustración 22. Personas reunidas alrededor de la mesa que simboliza las Bodas del Cordero durante una celebración del departamento de damas.

⁶⁷ La foto es cortesía de la hija más pequeña del pastor dado que, vestida de negro casi al centro de la mesa, me encontraba participando en el ritual.

La pastora usó la parábola de las diez vírgenes para comparar el Reino de Dios con una boda en la que se han escogido unas muchachas para recibir al novio. Cinco de ellas eran “prudentes” y fueron preparadas, las otras “insensatas” y no tomaron medidas. La espera fue larga, se quedaron dormidas y se apagaron las lámparas. Cuando llegó el novio solo cinco de ellas, que habían sido precavidas y llevaron aceite para las lámparas, estaban listas para recibirlo; las descuidadas fueron entonces a comprar aceite, pero a su regreso ya el novio había entrado a las bodas con las cinco jóvenes prudentes. Las jóvenes le llamaron: “Señor, señor, ábrenos” y el respondió: “De cierto os digo, que no os conozco” (Mateo 25: 1-13).

La persona que guía el ritual, a partir del conocimiento bíblico de los participantes, enfocó la predicación hacia el fortalecimiento de la idea de que también los miembros de la iglesia han sido escogidos para preparar las bodas de Jesús con la humanidad, pero que el tiempo de espera se alarga, y que a muchos de los que aceptaron en un principio caminar con Cristo les cuesta ser fieles y aceptar los compromisos que asumieron. La falta de aceite para la luz simboliza una falta de entrega a los planes de Dios; los creyentes precisan avivar constantemente su fe que, como el fuego, podría apagarse. Los versículos 11 y 12 enfatizan la idea de que, aunque una persona haya sido bautizada y se entregue durante un tiempo a Dios, de nada le sirve si no persevera en su amor con constancia. La pastora aprovecha el momento ritual para recordar a los presentes que sus actos no se deben dirigir a recibir la “aprobación del mundo”, sino a obtener “la salvación de Dios” y hace énfasis en “las tribulaciones que sufrirán los que no acepten la verdad de Dios”.

Al participar con ellos vino a mi mente la autoridad persuasiva de los símbolos en la acción religiosa (Geertz, 1987: 107). Se trata de un ritual con una doble carga de sentido, en el plano cognoscitivo y en el plano emocional. Los miembros de este grupo religioso están convencidos de que las personas que han sido llamadas por Dios deben prepararse para las “bodas del Cordero”, la llegada del Reino de Dios a través de la oración, el estudio de la Biblia y congregándose junto a sus hermanos. Consideran que “las bodas del Cordero” ocurrirán luego del regreso de Cristo a la tierra, cuando las personas que le han sido fieles, tanto los que estén vivos como los que ya fallecieron (1 Tesalonicenses 4: 16-17), serán trasmutados en espíritu (1 Cor 15: 50-53) para ser la esposa de Cristo. Se trata de “un acto de pensamiento que

restituye simbólicamente algo ausente, que aproxima algo lejano” (Jodelet, 1986: 475-476). Turner precisa que los símbolos en el ritual instan a obedecer las normas mediando entre el sujeto y “la sociedad que ejecuta el ritual” (la congregación religiosa) solo a condición de que exista un alto nivel de *communitas* (Turner, 1974: 28).

En este ritual se condensan creencias, conocimientos, emociones y certezas que funcionan como eje articulador alrededor del cual estas personas construyen su realidad y se constituyen como sujetos, tanto en el marco individual como en el marco colectivo; a partir de la fe, las prácticas, las experiencias, tanto individuales como colectivas y en la interacción que se genera dentro del grupo religioso. Durante todo el proceso ritual hay una articulación de la dimensión simbólica y la cognitiva, puestas en función de transmitir un mensaje.

En las Bodas del Cordero se verifica que “los rituales articulan y potencian la humanidad, recrean y reordenan las experiencias, movilizan sentimientos deseos, intereses, saberes y emociones, crean nuevos significados, asociaciones novedosas” (Díaz, 1998: 14). Resulta interesante el modo en que los sujetos recrean un acontecimiento que se narra en la Biblia y lo actualizan de manera creativa a la realidad en la que viven. La asociación de las frutas, jugos naturales y alimentos caseros con las bienaventuranzas del señor responden no a un saber o normatividad religiosos sino, al conocimiento adquirido como miembros de la sociedad en que se insertan. Este ritual refleja como los sujetos articulan saberes obtenidos como miembros de un grupo religioso y de una sociedad determinada a la hora de escoger los símbolos, sin embargo, las gestualidades, la entonación y las palabras a través de las que se transmite el mensaje son las que aportan la mayor carga de sentido. La eficacia del acto, su performatividad, emerge de la autoridad de la persona que lo dirige, en este caso la pastora; alguien que ocupa una posición legitimada dentro del campo de competencias religiosas (Bourdieu, 1982: 71-75).

Considero los rituales abordados en este capítulo como acciones socio-simbólicas, “acciones rituales” (Geertz, 1992; Turner, 1988) que evocan disposiciones preorquestadas (Csordas, 1990: 39) que le dan sentido y conforman un *habitus* en el que se concretan discursos y prácticas que contribuyen a la conformación de los

sujetos dentro de este grupo religioso. El involucramiento corporal, emocional y sensorial de los miembros de la iglesia en estos rituales genera un fortalecimiento del elemento *communitas* de crucial importancia en la constitución de estos sujetos.

Comparto con Turner (1974) el criterio de que: “En el ritual las *communitas* solo pueden ser evocadas cuando existen muchas ocasiones fuera del ritual en las que la *communitas* se alcanza” (p. 29), como es el caso del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus donde las relaciones de fraternidad, hermandad, cooperación e incluso la alegría que les genera el ser miembros de este grupo religioso trasciende el espacio físico temporal del ritual y se expresa en sus vidas cotidianas. Cobra sentido para los fieles ser miembros de este grupo de personas que se consideran escogidos y bendecidos por Dios, como forma de contestación la realidad que impera en el contexto en que viven.

Van Gennep analizó los ritos de paso desde tres categorías secundarias: ritos de separación, de marginación y de agregación y propuso, a partir de Leach (1976), que los ritos de paso implican tres fases interrelacionadas y progresivas: período preliminar (condición “normal” inicial), período liminal, (condición anormal), período postliminal (nueva condición “normal” final) (Jaurégui, 2002: 62-66). Señala que Van Gennep postula su teoría a partir de la semejanza de los rituales en lo referente a los procedimientos para ejecutarlos, lo que dificulta la comprensión de los mismos si no se tiene en cuenta la intención que los sustenta.

Aun con sus limitaciones, para los fines de esta investigación, me resultó útil la tipología presentada por Jaurégui (2002) a partir de la cual registré en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus: *ritos del ciclo de vida* como la presentación de niños en el templo y el matrimonio; *ritos de transformación religiosa* como el bautizo; *ritos de recuperación de la salud*, unción de los enfermos; *ritos de agregación o de integración*, en la acogida a las personas que se acercan por primera vez o aquellas que regresan luego de un período de ausencia; *ceremonias cíclicas*, asociadas al calendario religioso -en esta categoría se encuentran la Santa Cena-, y *Ritos varios*, que no se ubican en un ciclo determinado; para el caso de estudio en esta categoría se ubican, el convivir fraterno cada domingo y las Bodas del Cordero. Varios de estos rituales deben entenderse como reelaboraciones de eventos presentados en la Biblia

que los fieles actualizan y enriquecen desde sus propias condiciones, experiencias de vida y creatividad, en el marco de su *habitus* religioso. En todos ellos se pone de manifiesto una dimensión estructural y normativa, que emerge de la doctrina, permeada por la agencia de los sujetos que adquiere mayor visibilidad en los componentes creativos de los mismos, a partir de la secuencia de comportamientos y de las relaciones que se articulan entre los sujetos involucrados.

Más allá de que, a primera vista, los rituales analizados pueden parecer acciones repetidas una y otra vez, durante el tiempo que estuve entre ellos pude constatar que los sujetos se involucran de manera constante en la reelaboración de estos rituales. Un ejemplo de ello se aprecia en las Bodas del Cordero, los símbolos usados pudieron ser otros, en la unción de los enfermos los discursos son inspirados por el Espíritu Santo, nunca una fórmula repetida; también en los bautizos y la presentación de niños en el templo; ellos decidieron en la Santa Cena usar jugo de uva en lugar del vino que se ocupa en otras iglesias y elaborar su propio pan. En todos los casos no se trata de elementos fortuitos o escogidos al azar, sino que, como he venido insistiendo durante todo el texto, están enraizados en el *habitus* religioso y son culturalmente específicos.

El que los sujetos se involucren de forma creativa no implica la inexistencia de cierta repetición en algunos aspectos del contenido, la forma, o ambos; los sujetos involucrados no solo piensan o dicen, sino que también actúan, en un rango que no suele ser espontáneo, sino en función del ritual. Estos rituales responden a un orden preconcebido, aunque en esta iglesia es el sentido el modo dominante de la acción y los símbolos suelen ser ordinarios usados de un modo inusual (el agua, las frutas, el pan, el vino) adquieren un nuevo sentido como parte del dominio especializado de la práctica ritual; evocan y representan eventos que se enraízan en las creencias y que forman parte de los conocimientos adquiridos con el estudio de la Biblia, como miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus; se orientan a fortalecer los lazos entre los creyentes y su Dios y entre ellos mismos, en su dimensión colectiva. Los rasgos identificados en los rituales en esta iglesia son coincidentes con las propiedades formales de los rituales: repetición, actuación, comportamiento “especial” o estilización, orden, estilo presentacional evocativo y la “dimensión colectiva”, analizadas por Díaz (1998: 225-226).

A partir de la fe, que funge como eje articulador, los miembros de este grupo religioso se involucran corporal, emocional y sensorialmente a través del llanto, la risa, posturas como hincarse, tumbarse en el suelo, elevar las manos al cielo, cerrar los ojos, mover rítmicamente la cabeza, batir palmas, los discursos, los cantos. Se genera un espacio ritual en el que los sujetos corporizados propuestos por el *embodiment* se convierten en signos de la comunicación con la divinidad. La presencia de los sujetos, convertidos en actores rituales con roles más o menos protagónicos, la experiencia encarnada de éstos y las prácticas, discursos y corporeidades registradas en los rituales se convierten en productoras de sentido en la constitución de los sujetos religiosos. Estos rituales, en su relación con las otras prácticas descritas, conforman un itinerario simbólico por el que transitan los creyentes en su constitución y transformación como sujetos y en estrecha relación con el mundo en que viven.

La categoría de *itinerario* en antropología ha sido propuesta para analizar la identidad religiosa en practicantes de manifestaciones afrocubanas (Galván, 2010), con especificaciones que no son aplicables a este proceso. Sin embargo, considero que los rituales van conformando una especie de ruta, en cuyo tránsito los sujetos incorporan vivencias y prácticas emocionales, sensoriales y corporales, como parte de la experiencia encarnada de ser miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Coincido con Rosaldo (2000: 40) en que los rituales suelen ser puntos a lo largo de un conjunto de trayectorias procesuales más largas; intersecciones donde convergen distintos procesos vitales y que sirven como un vehículo de procesos que ocurren antes y después de éstos.

“Los rituales congregan y reintegran en una especie de unidad” (Díaz, 1998: 308) a los participantes, sujetos-actantes que involucran sus creencias, deseos, intereses y emociones al ejercer su capacidad de agencia, en mayor o menor medida, a partir de la experiencia de cuerpos-agentes que se visibilizan y definen frente a los demás, a la vez que se constituyen y transforman como sujetos creativos.

CAPÍTULO TRES. “Nos formamos en una cultura de adoración”. Algunas nociones centrales en la constitución de los sujetos en este grupo religioso.

La centralidad del culto es la alabanza, porque es la oportunidad que tenemos de ofrecerle algo a Dios, porque en la predicación es Dios el que nos da.

(Pastora, 42 años, 20 de noviembre de 2016)

Considero que esta idea es fundamental para entender la dinámica de este grupo religioso. La predicación, en la mayoría de las celebraciones, está a cargo de los miembros de la iglesia; es dirigida por hombres, mujeres, adultos y jóvenes, en relación directa con el departamento que esté a cargo del servicio religioso. Sin embargo, no cualquiera puede ejercer ese rol; en este caso el liderazgo no se asocia a una jerarquía sino más bien a un Don del Espíritu Santo y está condicionado por lo que ellos llaman el “testimonio de vida”. Es necesario entender que para ellos “Dios da” a través de la predicación, en el sentido de que las y los predicadores no expresan sus propias palabras, sino que se convierten en vehículo de Dios, que habla a través de la persona que realiza la predicación.

Este es un hecho aceptado por todos los miembros de la iglesia, en el que la fe juega un papel crucial. No registré la presencia de ningún acto espectacular que “demuestre” la presencia o posesión de la divinidad. El “testimonio de vida” es de primordial importancia para ellos y funciona como un signo de la presencia de Dios en la vida de la persona:

La gente que nos rodea lo que ven es que amamos a Cristo, que no estamos aquí por la religión sino por Dios. Tenemos amigos que no asisten a la iglesia o que van a otra iglesia, pero no hay problema porque no podemos alejarnos de las personas. Creemos que cuando [ellos] ven tu vida, tu testimonio a veces se convierten, esa es una oportunidad de predicar a Cristo... eso es lo que creemos.

(Ana, 29 años, 13 de octubre de 2016)

Los cultos juegan un papel central en este grupo religioso. Estas personas se congregan seis días a la semana para realizar servicios cuya liturgia se orienta fundamentalmente hacia la adoración y la alabanza mediante la música y el canto. Estas son prácticas a través de las cuáles muestran agradecimiento y compromiso con Dios, lo cual les permite sentir que ellos le ofrecen algo a la divinidad a cambio de todas las bendiciones que ésta trae a sus vidas.

Los cultos duran entre dos y cuatro horas, en dependencia del día de la semana en que se realicen y “se distinguen por su discurso emotivo, donde las alabanzas y la oración tienen una importancia relevante” (Vázquez, 1991: 57), y la centralidad del Espíritu Santo. Los cantos, mensajes y lecturas bíblicas se orientan a provocar la reflexión en los fieles y contienen una enseñanza. Todos estos son aspectos señalados por Vázquez como propios de las iglesias pentecostales fundamentalistas.

Los cultos responden a la siguiente estructura:

- Bienvenida. Unas palabras de acogida a los presentes que no suele tomar más de cinco minutos.
- Invitación a ponerse de pie con un texto bíblico, está a cargo de la persona que dirige la celebración, por parte del departamento que le corresponda el servicio ese día. Para esta parte de la celebración suelen usarse versículos del libro de los Salmos. A continuación de la lectura del texto, tiene lugar un momento de oración que se enfoca en preparar a los presentes para el encuentro con Dios a través de la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Suele durar entre quince y veinte minutos aproximadamente.
- Espacio de adoración y alabanzas. Se trata de un momento de adoración y júbilo que se divide en dos secciones; el vehículo de comunicación con Dios en este caso es el canto y la música, la orquesta puede o no jugar un papel central, en dependencia de la celebración que se esté oficiando. Este primer momento, en que el rol central es el canto y la música, suele durar entre veinte y treinta minutos y es seguido de una oración de alabanza que está a cargo de un miembro

de la congregación y que se realiza en un lapsus de tiempo aproximado de quince a veinte minutos; luego tiene lugar un segundo momento de alabanza a través de la música y el canto, de unos veinte minutos aproximadamente.

- Llamamiento. Es un espacio de oración que se enfoca en las necesidades específicas de la congregación y de los miembros; si es día de semana, en los que la cantidad de personas que se congregan es menor, se pide por las necesidades de cada uno de los presentes nombrándolos⁶⁸ y exponiendo sus motivos; se pueden usar textos bíblicos. Los domingos, en este momento de la celebración tienen lugar los testimonios que son dados por personas que pasan al frente. La duración aproximada oscila entre los veinte minutos y la hora con treinta minutos en dependencia del día de la semana, y si es domingo, de la cantidad de testimonios que se presenten.
- Presentación de la palabra de Dios y Predicación. Durante los días de la semana es responsabilidad de algún miembro de la iglesia en correspondencia con el departamento que esté a cargo de la celebración mientras que los domingos es el pastor quien realiza la predicación. Dura aproximadamente entre veinte y treinta minutos durante la semana y suele extenderse el domingo.
- Ofrenda. Se trata de un donativo económico de carácter voluntario. Dos miembros de la iglesia se encargan de recogerla, uno por cada hilera de bancos con una especie de cesto colocado en el extremo de una vara que van pasando por frente a las personas para que coloquen dentro lo que “sus corazones le manden”, se suelen recoger monedas, aunque siempre hay quien deposite algún billete.
- Despedida. De manera regular es el pastor quien está a cargo de esta parte del servicio y en ella se efectúan actos de despedida de carácter

⁶⁸ En estas ocasiones la persona que dirige la celebración presenta las necesidades de cada uno de los presentes ante Dios y los reunidos a partir de su nombre propio.

colectivo e interpersonal, con una duración de aproximadamente diez minutos.

Aunque ésta es la estructura básica a la que responden los cultos en este grupo religioso, dado el hecho de que la realización de los mismos está a cargo de los miembros de la congregación, sin distinción de edad o género, se registra una cierta capacidad de agencia por parte de éstos; de manera que los cultos no responden a un guión estricto. En ocasiones, el pastor es invitado, por el miembro de la iglesia que está al frente de la celebración, a guiar algunos de los segmentos del culto, pero de manera regular participa como el resto de los miembros hasta el momento de la despedida, que suele dirigir; solo la celebración del domingo está a su cargo.

La presentación de la Palabra de Dios es una parte fundamental en el servicio. Comienza con la lectura de uno o varios versículos de un pasaje bíblico, el pasaje es escogido por la persona que guía el servicio y suele ser leído por todos los presentes en voz alta. Terminada la lectura, llega el momento de la predicación que suele estar orientada a la (re) formación del creyente y su disciplinamiento, a avivar la fe y a generar sentimientos de pertenencia, acogida, solidaridad, salvación, alegría, júbilo. Es notorio que no presentan pasajes extensos, salvo en raras ocasiones; más bien usan versículos aislados, extraídos de diferentes pasajes; se apoyan en ellos para articular el sermón, el cual se orienta a las necesidades de la iglesia. Al indagar sobre el modo en que seleccionaban estos pasajes todos los entrevistados coincidieron en que, como parte de la preparación previa al momento de predicar, se ponen en las manos de Dios y este, a través del Espíritu Santo, les ilumina sobre los pasajes adecuados para iluminar a los reunidos de acuerdo a las necesidades de la iglesia, que han sido detectadas por el oficiante siempre a través de la guía del Espíritu Santo⁶⁹, en este sentido debo precisar que los miembros de esta iglesia consideran que el Espíritu Santo habita entre ellos y que guía todas las actividades y prácticas en el templo. Los adolescentes no predicar, pero si se involucran de manera activa en la adoración y la alabanza, en unión al resto de los miembros y en las lecturas bíblicas y la oración que se realizan en colectivo y de forma individual.

⁶⁹ Estas necesidades son de diferentes órdenes y a menudo fluctúan entre la presencia salvadora de su Dios, la fe de los creyentes, la conducta de los miembros, la educación de los hijos, la sanación.

Como señalé, se congregan seis días a la semana, a las siete de la noche, con excepción del domingo que se realiza la celebración a las cinco de la tarde. Cuatro de estas celebraciones están a cargo de los diferentes departamentos y el sábado los ensayos y clases de música comienzan a las cinco de la tarde y continúan las actividades con el culto a las siete de la noche. Las celebraciones se distribuyen durante la semana de la manera siguiente:

- Lunes: Celebración del Departamento de Damas.
- Miércoles: Estudio Bíblico.
- Jueves: Enseñanza con el hermano Porfirio⁷⁰.
- Viernes: Celebración del Departamento de Varones.
- Sábado: Celebración del Departamento de Jóvenes.
- Domingo: Culto general.

El departamento de niños se reúne cada domingo. Mientras se realiza el culto se les predica a los niños en el salón que hace las veces de cocina, comedor y salón de reuniones; esta actividad suele estar a cargo de una de las mujeres o de un miembro del Departamento de Jóvenes. Aunque la dirección de las actividades religiosas responde a este calendario, ello no implica que sean exclusivas a la participación de los miembros de uno u otro departamento.

El pastor y la pastora tiene atribuciones similares, ambos oran, predicán, ungen a los enfermos, se involucran en los espacios familiares de los miembros de la iglesia, aconsejan a lo hermanos, apoyan a los cuatro departamentos por igual, aunque no dirigen ninguno, acogen a las personas tanto en el templo como en el hogar; todos los entrevistados y mis registros en el campo apuntan a que dan un testimonio de vida que constituye ejemplo y guía de los presentes. Aunque comparten la mayor parte de los roles, la administración del bautizo es atribución solo del pastor que también funge como líder tanto del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, así como de la HEPIN.AR.

⁷⁰ El hermano Porfirio es uno de los ancianos de la iglesia, que ejerce un ministerio muy amplio en el que destaca la enseñanza.

Los datos obtenidos con la aplicación de los cuestionarios me mostraron la frecuencia con la que los feligreses del templo realizan actividades religiosas (Gráfico 3). El 7% de las personas que colaboraron con los cuestionarios dejaron esta pregunta en blanco, el 7% dijo realizar actividades religiosas cada semana; el 32.14% a diario y el 53.57% casi a diario.



Gráfico 3. Frecuencia con la que realizan actividades religiosas los miembros del Templo Evangélico Pentecostés.

Las cifras indican que la mayoría de los miembros adscritos a esta denominación, realizan actividades religiosas de forma regular y continua, hecho que contribuye a fortalecer el *habitus religioso* en el que se constituyen y transforman como sujetos. Dado que entre estas actividades religiosas las celebraciones o cultos en el templo juegan un papel central me pareció oportuno un acercamiento a una de ellas.

3.1 Una celebración en familia: la noción de familia en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Así que ya no sois “extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos con los santos y miembros de la familia de Dios...
(Efesios 2:19)

Eran pasadas las cinco de la tarde de un sábado cuando llegué al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, en la calle Irapuato de la colonia Progreso Macuiltepetl, acompañada de mi hijo pequeño y su guitarra; descendimos del taxi y entramos presurosos como cada sábado. Unas treinta personas estaban ya en el lugar, la mayoría de ellos, niños y adolescentes que aprendían o enseñaban algún instrumento musical; siete adultos, acompañados de tres niños más pequeños, participaban en el curso de vocalización impartido por el pastor cada sábado, desde hacía aproximadamente dos meses (Ilustración 23); tres o cuatro personas solo dejaban pasar el tiempo, habían llegado acompañando a algún pequeño y se quedarían hasta que terminara la velada. Jonathan, mi hijo, se acercó a su maestra y yo tomé mi cuaderno y también me dispuse a esperar.



Ilustración 23. Una clase de vocalización impartida por el pastor en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Sobre las siete de la tarde, una vez terminada las clases, dio inicio la celebración. Las personas habían comenzado a llegar y se dispersaban en pequeños grupos, acomodándose en las bancas según la lógica de los lazos de la familia consanguínea y de afinidad. Recién terminaban las clases de música, los chicos y chicas habían hecho ya el habitual círculo en el que oran al terminar las clases, acompañando con

su silencio al niño que se dirigía a Dios en voz alta; depositaron la ofrenda⁷¹ y luego se apresuraron a tomar su lugar entre los familiares, pasar al baño o ir a la “tiendita del frente” en busca de algo de comer. Los recién llegados, después de intercambiar saludos, se dirigieron a encontrar sitio, también con premura; se esforzaban en pasar casi desapercibidos para no interrumpir al joven que, parado al frente y micrófono en mano, se disponía a guiar la oración que daría inicio al culto.

Algunos chicos y chicas, de los más pequeños, aun se movían intranquilos, como si les costara amoldarse, caminaban entre las bancas o se dirigían a la cocina, apresuraban el paso, pero sin correr – estaban en la casa de Dios y eso no era bien visto- lo que resultaba en una marcha un poco cómica que apenas lograba disimular el esfuerzo que hacían por mantener la compostura.

Hombres y mujeres, se hincaban al tomar su lugar; las rodillas en el suelo, ambos brazos descansando sobre el respaldo de la banca del frente, las manos entrelazadas, la frente reclinada sobre ellas y los ojos cerrados. Era la postura por excelencia que tomaban para un primer encuentro con Dios, momento íntimo en el que, en silencio, se ponían en sus manos, pedían perdón y le ofrecían su presencia.



Ilustración 24. Momento de oración durante una celebración en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

⁷¹ Una vez terminada la clase de música y acto seguido de la oración se recoge una ofrenda, que suele estar conformada por monedas y se destina a ayudar a la persona que dirige la orquesta y está al frente de la clase y los ensayos.

El templo bullía como un ser vivo; como el “cuerpo vivo de Cristo”, dirían los presentes, cuyos miembros se acoplaban a la dinámica de una gran familia. Una articulación de sonidos y silencios, de expresiones corporales y gestuales que transmitían y reforzaban sentimientos y emociones. Se trataba de un grupo de personas reunidas en una celebración religiosa, una realidad compleja cuya explicación precisa abordar diversos aspectos. Su dinámica inicial me remitió a la noción de familia, aspecto significativo dentro de este grupo religioso. Los congregados poco a poco terminaron por acomodarse; era la reunión de los “miembros de la familia de Dios”, personas que acudían allí por motivos similares que los llevaban a unirse a la oración.

Una mujer de 32 años, madre de dos chicas y dos chicos, dos de los cuales son miembros del grupo de alabanza, me comentó una tarde en la que ambas esperábamos que terminaran las clases sentadas en las bancas de la iglesia:

A veces le he comentado [a la hija mayor, de doce años que toca el violín y lleva el pelo más largo entre las chicas de la congregación] la posibilidad de reunirnos en otra congregación ya sabe usted hermana que tengo cuatro hijos y que vivo en la colonia Revolución, eso está lejos y se hace difícil trasladarme, sobre todo cuando mi esposo está trabajando, que es la mayoría de las veces. Ella no quiere ni oír hablar de eso, siempre me dice: “ni lo pienses, si tú te vas a otra parte yo me quedaré aquí [en esta congregación], no es solo la iglesia, son más que eso, es mi familia”. Así es hermana... somos una gran familia, me confirma, mientras sonrío un tanto orgullosa de la actitud de su pequeña.

(Isis, 32 años, 27 de noviembre de 2016)

Garma (2004: 301) señala que en las iglesias evangélicas y pentecostales se registra “la construcción de un sentimiento de pertenencia”, que es muy notorio en este grupo religioso y que fortalece el elemento *communitas*. Los discursos y las prácticas se fundamentan en la revelación de que todos son “hermanos”, por ser “hijos del mismo Padre” y miembros de la iglesia que es “cuerpo de Cristo”. Esto los hace miembros de una familia ritual y los coloca, según me explicaron los sujetos entrevistados, en igualdad de condiciones con independencia de sus atributos y funciones. Lo que no

implica la inexistencia de conflictos al interior de la iglesia, al no ponerse de acuerdo sobre algún tema, o generados por la diferencia de edades.

Entre los miembros de esta iglesia se generan situaciones que tienen que ver con la frecuencia en que se realizan las actividades religiosas y que son mayormente notorias entre los adolescentes y jóvenes y las personas de la tercera edad; aunque es aceptado en la iglesia la relación de noviazgo con personas que no sean cristianos este hecho suele generar conflictos fundamentalmente con las personas de la tercera edad que suelen ser más conservadoras.

Aunque es común la participación de familias nucleares y extendidas también pude registrar la apostasía, rebeldía o desinterés en algunos. Varios de los sujetos entrevistados me hablaron de que también existen personas en sus núcleos familiares, hermanas, hijos o hijas que han renunciado a sus creencias y han abandonado la iglesia, o que continúan creyendo, pero dejaron de asistir o se pasaron a otro grupo religioso; personas casadas cuyos cónyuges no son miembros de la iglesia. Es notorio que varios de los miembros más activos de la iglesia han pasado por períodos de alejamiento o inserción en otro grupo y, con posterioridad, se han reincorporado al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

3.2 Los miembros del “cuerpo de Cristo”.

En el momento en que realicé mi trabajo de campo, la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus contaba con ciento diecisiete *miembros honorarios*⁷² que pertenecían a una primera, segunda y tercera generación, a partir del surgimiento de la misma. La mayoría de ellos residentes en las colonias Progreso, Centro, Revolución, Lomas de San Roque, Estibadores, Araucarias y Veracruz, de la ciudad de Xalapa (Ilustración 25) y han alcanzado diversos grados de escolaridad (Gráfico 4).

⁷² Se consideran miembros honorarios a aquellas personas que se congregan con regularidad. (Información proporcionada por Joaquín Arroyo, coordinador de la HEPIN. AR en entrevista realizada el 5 de junio de 2016).

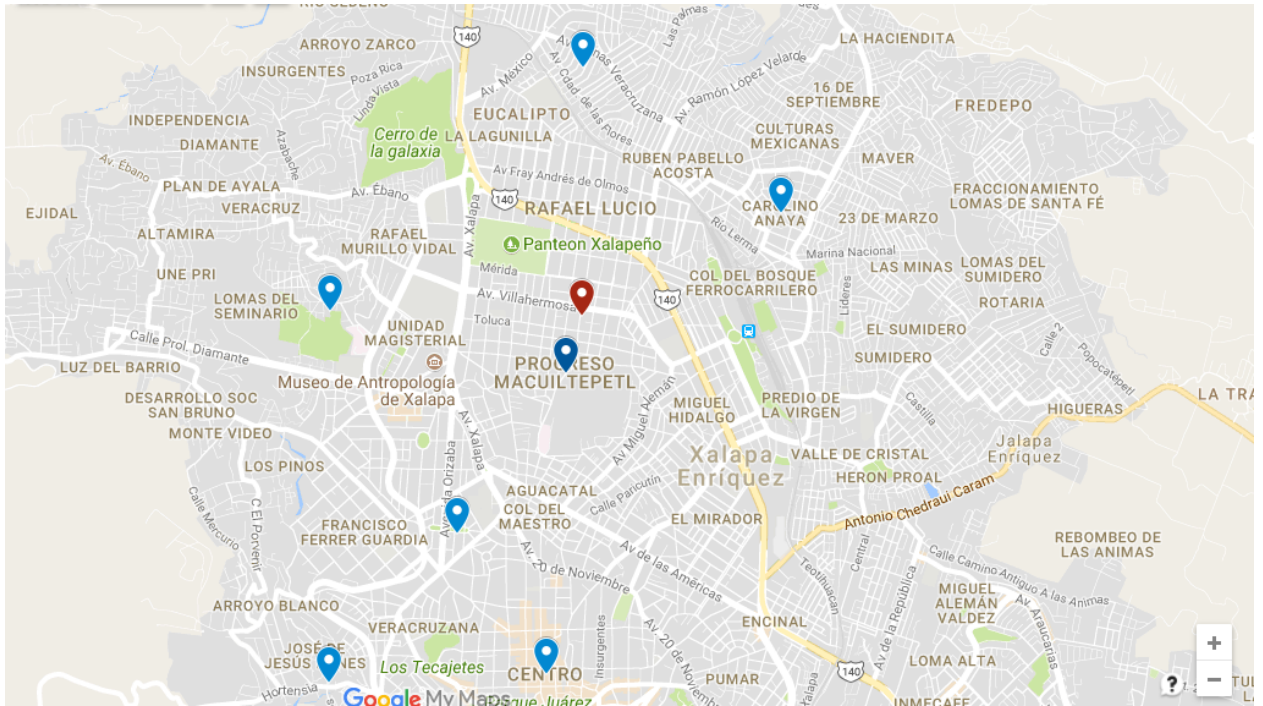


Ilustración 25. Ubicación de las colonias donde residen la mayoría de los miembros del grupo, señalizadas de azul. Con el color rojo la ubicación del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus

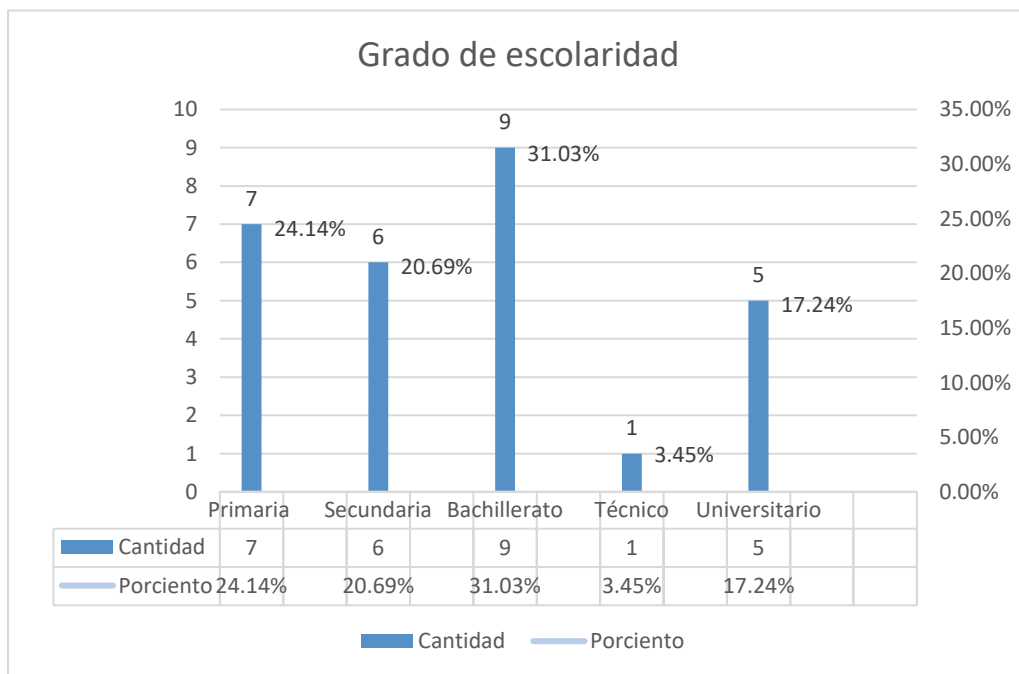


Gráfico 4. Grado de escolaridad de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

El gráfico de escolaridad muestra el nivel finalizado por las personas que llenaron los cuestionarios. Los niveles, de forma descendente, se sitúan en el orden de un 31.03 % de personas que finalizaron el bachillerato, un 24.14% que culminaron la primaria, un 20.69% que concluyeron la secundaria, el 17.24% son universitarios y el 3.45% cursaron un nivel técnico; entre las personas a las que apliqué el cuestionario no documenté la existencia de personas analfabetas, lo que no implica su inexistencia en tanto no todos los miembros colaboraron en el cuestionario. Entre ellos había viudas, separadas, divorciados, hombres que van solos a la iglesia porque sus mujeres no quieren asistir porque pertenecen a otra denominación; familias en las que sólo van los padres y los hijos dejaron de ir o no han ido nunca; hombres y mujeres que dejaron de ir por un tiempo regresando a la “vida mundana” y más tarde se han reincorporado a la iglesia.

Al indagar sobre los ingresos familiares a través del cuestionario, obtuve los siguientes registros: el 21% de las personas no contestaron sobre el ingreso familiar. Un 27.59% manifestaron que en su hogar ingresan mensualmente entre 8 000 y 16 000 pesos; el 24.14% viven en un hogar donde ingresan cada mes entre 3 500 y 8 000 pesos y el 24.14% sobrevive con un ingreso mensual en su hogar de menos de 3 500 pesos (Gráfico 5).

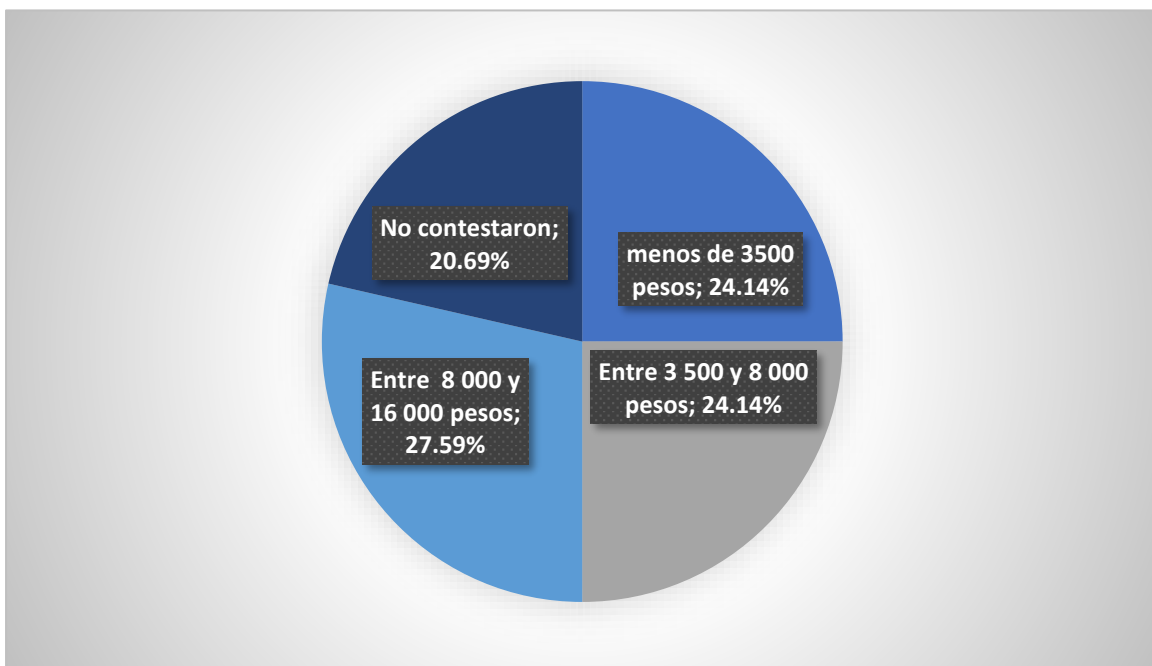


Gráfico 5. Ingreso familiar mensual de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Sobre la formación religiosa de los miembros, en el cuestionario les pedí escoger entre las siguientes posibilidades: protestante, católica, judía, ortodoxa, musulmana sin religión, no sé y otra, para ofrecerles mayor cantidad de opciones. La mayoría de las personas manifestaron haber sido formados en una de estas religiones, sin embargo, tres de los participantes negaron tener formación religiosa, en el entendido de considerar que “la religión es un dogma creado por el ser humano. En la biblia no existe ni un solo registro en el cual se hable de que Jesús vino a esta tierra a imponer religión”⁷³. Esta idea también afloró en algunas de las entrevistas, varias de las personas manifestaron que se reúnen por Dios y no por ninguna religión. Emergieron tres posibilidades que no había contemplado, a criterio de las personas que contestaron la encuesta: pentecostés, cristiana, evangélicos. Según los datos registrados:

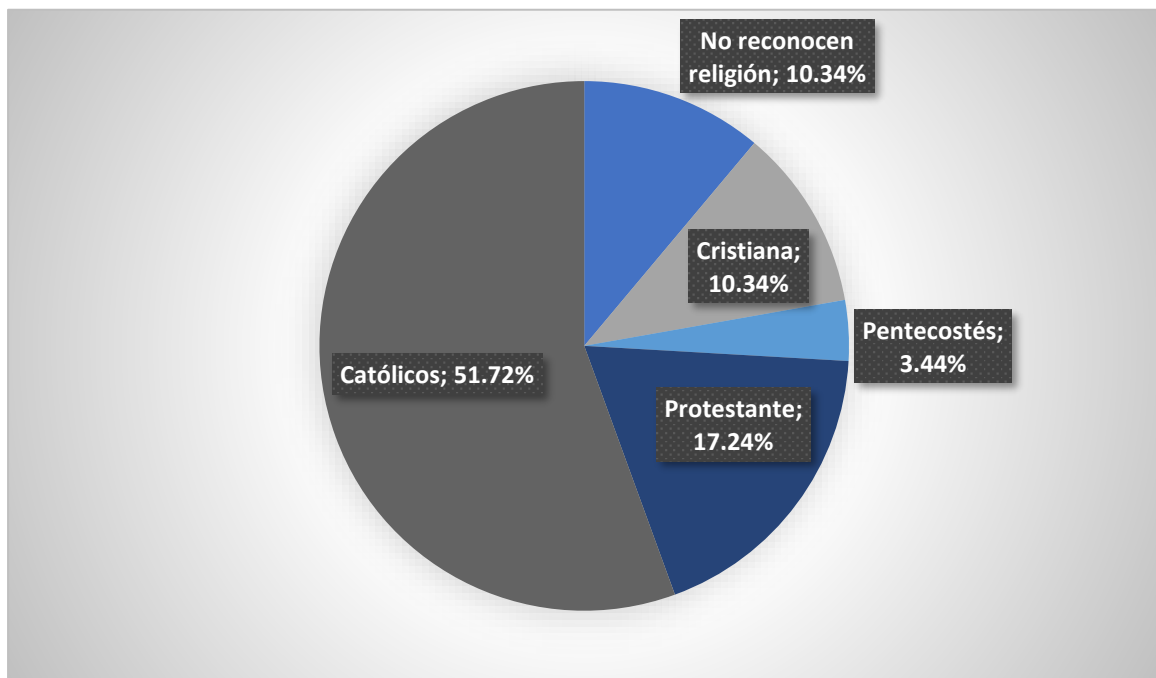


Gráfico 6. Formación religiosa de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

De las personas que colaboraron con los cuestionarios el 10.34% no reconocen la legitimidad del vocablo religión, el 10.34% manifestaron haber sido formados en una religión cristiana, el 3.44% en una religión pentecostés, el 17.24% fueron formados en grupos protestantes y el 51.72 % provienen de la religión católica (Gráfico No. 6).

⁷³ Cita de una entrevista realizada el 16 de noviembre de 2016, Carlos, 26 años.

Es evidente que todos los participantes en el cuestionario tienen formación cristiana y que la mayoría de estas personas provienen de la religión católica, hecho que relaciono a que el pastor, figura alrededor de la cual se cohesiona este grupo religioso, perteneció al clero católico.

3.2.1 Configuración de la persona: alma, cuerpo y espíritu.

Inmersa en la controversia académica respecto a la oposición binaria mente y cuerpo, resultó impactante para mí darme de bruces con una concepción tripartita del ser humano, en analogía a la Santísima Trinidad, entre los miembros de este grupo religioso. Se trata de una tricotomía, un sujeto concebido en tres partes que se articulan y complementan entre sí. Una mujer me aseguró en una entrevista:

Somos tripartitas, alma, cuerpo y espíritu, diferentes de un animal que nada más es la carne. Nosotros, somos hechos a imagen y semejanza de Dios, como la Santísima Trinidad. La carne y el Espíritu luchan; la carne quiere hacer cosas, pero hay algo, el Espíritu, que no la deja, el Espíritu es algo así como la conciencia. El alma es la que va a tomar [Dios], es como la sangre, como lo más esencial, el alma está muy dentro de nosotros, es lo más esencial. La palabra dice que el cuerpo, la carne, es corruptible y se pierde. Por eso le oro a Dios. “Señor ayúdame, guarda mi alma, mi espíritu y mi cuerpo”. Las tres cosas son de Dios y son una sola cosa, del mismo modo que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo y es un solo Dios verdadero, los tres son de Dios y hay que pedirle que los guarde irrepreensiblemente.

(Pastora, 42 años, 7 de octubre de 2016)

Los miembros de este grupo religioso entienden que el ser humano está compuesto por tres entidades de naturaleza distinta: cuerpo, alma y espíritu, condición que fue revelada en la Biblia “Y el mismo Dios os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irrepreensiblemente para la venida de nuestro señor Jesucristo” (1 Tesalonicense 5: 23). Según fue revelado en el texto sagrado, el cuerpo del hombre fue formado del barro de la tierra y sólo se convirtió en “ser viviente” después de que Dios sopló aliento de vida en su nariz: “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue

el hombre un ser viviente” (Génesis 2:7). Para ellos, este aliento de vida es el alma, lo que da vida al cuerpo de la persona y es condición de todo ser humano, cristiano o no; de ahí que sea común escuchar decir que están orando por la salvación de las almas, refiriéndose a aquellas personas que no conocen el evangelio. Asocian el espíritu a la creación divina: “y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembras los creó” (Génesis 1:27), esta entidad, el espíritu, es la que establece un vínculo más estrecho con su Dios, y consideran que ahí es donde radica la semejanza con la naturaleza divina.

En consonancia con las “revelaciones escriturales”, como señalé con anterioridad, los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus creen que, como seres humanos, son cuerpo, alma y espíritu. Durante una entrevista, una de las mujeres de la congregación me explicó que el cuerpo está conformado por los cinco sentidos: olfato, tacto, gusto, oído y vista; el alma está compuesta por la mente, la voluntad y las emociones y el espíritu está conformado por la conciencia, la intuición, atributos y comunicación; las uniones de las tres entidades conforman al ser humano.

De este modo se consideran constituidos por una tricotomía en la que el cuerpo funge como entidad físico-somática, de dimensión natural, a través de la cual se relacionan con el mundo exterior, terrenal. Es propenso a caer en el pecado bajo la directriz del alma, que es inmaterial y está constituida por sentimientos, voluntad y razón. El espíritu es de dimensión sobrenatural y está vinculado estrechamente a Dios, producto de la fe, se fortalece a través del estudio de las escrituras y en la constante relación con Dios, e incide en la transformación del alma y el cuerpo. Las tres entidades se articulan en la constitución de un único sujeto religioso.

Para los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el cuerpo humano es la morada donde reside el alma, condición de vida, y el espíritu de Dios, que solo habita en aquellas personas que creen y confiesan que Dios es su salvador. Es preciso entender la importancia de este reconocimiento, del papel que juega Dios en sus vidas; no basta solo creer, sino que se necesita confesar públicamente esta creencia y validarla a partir del testimonio de vida, como parte del cual se gestiona el cuerpo que se convierte en “templo de Dios”, como lo revela la Biblia, “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?” (1 Corintios

3:16), y las sagradas escrituras van más allá para advertirle al creyente: “Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es” (1 Corintios 3:17). Esto sugiere que el cuerpo vivenciado, que es “templo de Dios, el cual sois vosotros” y en el que “mora el espíritu de Dios”, es el sujeto religioso en la interacción con la divinidad, en total concordancia con la propuesta del *embodiment* (Csordas, 1990).

Dentro de las confesiones cristianas existe cierto desacuerdo sobre la tricotomía (cuerpo, alma y espíritu) o la dicotomía (cuerpo y alma) del ser humano.⁷⁴ La mayoría de las iglesias cristianas sostienen la dicotomía del hombre, aun así, el Papa Juan Pablo II, en un análisis de la antropología paulina, que responde al sugerente título de “La espiritualización del cuerpo según la doctrina de San Pablo”⁷⁵ ofrece unas reflexiones que me parecieron muy a tono con el tema que me ocupa. Las palabras de Cristo sobre la resurrección de los cuerpos se plasman en los tres evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas)⁷⁶. Explica, el papa Juan Pablo II, que San Pablo contrapone el estado del hombre “de tierra”, (cuerpo histórico, temporal, corruptible, sometido a la muerte, “cuerpo animal”), al estado del hombre resucitado (cuerpo “espiritual”, incorruptible, no amenazado por la muerte), en cuanto al “sistema interior de fuerzas”, el cual con la resurrección experimentará una transformación radical de cuerpo “débil” a cuerpo “lleno de poder”. Puntualiza que la antinomia “débil-lleno de poder” se refiere explícitamente a “toda la constitución del hombre considerado en su corporeidad” que, según 1 Cor 15, 44, como “cuerpo animal” está condenado a la muerte para resucitar en “cuerpo espiritual”. Considero que esta elección salvífica, coincide con la idea que prevalece entre los miembros de esta iglesia de que Cristo vino al mundo para salvar al hombre corporizado; al alma y al espíritu encarnados en el cuerpo, que juega un rol central en concordancia con la propuesta del *embodiment* (Csordas, 1990).

⁷⁴ ¿Somos espíritu, alma y cuerpo? ¿Dicotomía o tricotomía? | # Coalición Responde en Biblia & Teología. David Barceló. 9/11/16. Disponible en: <https://www.thegospelcoalition.org/coalicion/article/somos-espiritu-alma-y-cuerpo-dicotomia-o-tricotomia-coalicionresponde> [Consultado: 1 de julio de 2017]

⁷⁵ La espiritualización del cuerpo según la doctrina de San Pablo. Juan Pablo II. Audiencia General. Miércoles 10 de febrero de 1982. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820210.html [Consultado: 12 de agosto de 2017]

⁷⁶ Se conocen como evangelios sinópticos a los primeros tres evangelios, Mateo, Marcos y Lucas que coinciden en los hechos que narran sobre la vida y predicación de Jesús. Disponible en: <https://csalazar.org/2007/11/07/evangelios-sinopticos/> [Consultado: 12 de agosto de 2017]

Estos sujetos corporizados interactúan en el templo sin una marcada distinción genérica, etaria o jerárquica sino más bien con cierta “horizontalidad, versatilidad y flexibilidad” que ya ha sido documentada en otros grupos pentecostales (Hernández, 2007). El liderazgo, tanto a nivel de departamento, en los Comités Ejecutivos de los mismos, como en el Comité Ejecutivo de la iglesia, así como el carismático, es ejercido por miembros de ambos sexos que se involucran de forma activa en las diferentes celebraciones, tanto en el orden organizacional como en el desempeño de diversas actividades que incluyen el guiar los servicios religiosos.

En esta iglesia, como en el resto de las manifestaciones cristianas, se considera, siguiendo las enseñanzas de la Biblia (1 Cor. 11: 3), que Dios es la cabeza de Cristo y este la del hombre que, a su vez, es la cabeza de la familia; y la mujer “la ayuda idónea”, y que entre ambos debe primar el amor y el respeto. En el transcurso del trabajo de campo registré que, aunque existe una cierta división de algunas labores, coincidente con los roles de género asignados tradicionalmente, esta no es significativa y pude documentar cierta permeabilidad en las actividades que tradicionalmente se consideran propias de cada género (Ilustración 26). En tanto a los roles asociados a la dimensión sacra no pude apreciar una rígida distinción por género o edad, los diversos roles son asumidos por los miembros indistintamente de acuerdo con las circunstancias.



Ilustración 26. Miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus durante una actividad festiva.

Tampoco la distribución espacial dentro del templo responde a ningún tipo de canon asociado al género o jerarquía, tanto en las celebraciones como en las actividades festivas, los sujetos se distribuyen dentro del templo en lugares indistintos, según preferencias individuales.

Entre los miembros de la iglesia pude registrar diversas praxis corporales que comunican arrepentimiento, adoración, alabanza, obediencia, solidaridad, alegría, gozo; se enraízan en la experiencia corporizada del *habitus* religioso y establecen marcos de sentido. Estas prácticas corporales toman significado en el contexto de la interacción en la iglesia, templo, espacio o lugar con límites precisos que se consideran lugar propicio para el encuentro con Dios, y en la iglesia de límites simbólicos que representa el “*cuerpo de Cristo*” y está conformada por personas convertidas que “*conocen*” a Dios.

Esta interacción responde a reglas de conducta sobre cómo y en qué momento se realizan ciertas acciones (ponerse de pie, hincarse, cerrar los ojos, aclamar, batir palmas, elevar los brazos al cielo). Aunque debo señalar que también aquí se manifiesta la agencia de los sujetos, dentro de este marco, y es común ver solo a una o dos personas arrodilladas en ocasiones en que el resto de la congregación canta

de pie o están sentados escuchando la predicación. Las posturas, gestualidades y movimientos funcionan como recursos que permiten proyectarse como convertidos y a los otros interpretar el nivel de conversión de los congregantes, dan cuenta de su grado de compromiso y de la intensidad o nivel de su relación con Dios.

Jackson (2011: 71) en su estudio sobre la iniciación kuranko se refiere a “patrones de uso del cuerpo”, en cierto sentido neutrales que se pueden trasladar de un dominio a otro y a que el carácter regular de estas prácticas corporales no necesariamente es el producto de reglas o intenciones conscientes sino, el resultado de la forma en que son moldeados los cuerpos por hábitos inculcados en el marco de un entorno compartido. Aunque coincido con el planteamiento de este autor no me siento cómoda con el término “patrones de uso del cuerpo” en tanto considero que implica una fuerte carga objetual hacia el cuerpo, en tanto una de las definiciones del vocablo usar indica “hacer servir una cosa para algo”⁷⁷, lo que considero incompatible con la noción de *embodiment* que funge como eje rector de los análisis propuestos en esta investigación.

Entiendo a los sujetos en este grupo religioso como “cuerpos actuantes”, en ningún modo “cuerpos usados”. Se trata de sujetos que en su accionar transponen, más en el ámbito bourdiano, de un “campo” a otro ciertas “disposiciones trasladables” que ponen en práctica, desde su experiencia, tanto en el campo religioso, como en el social y el familiar (Bourdieu y Wacquant, 2005: 150) y que son fortalecidas por “esquemas de pensamiento y acción sistemáticos que se adquieren por familiarización, son comunes a todos los miembros del grupo y son puestos en prácticas de modo prerreflexivo” (dominio práctico) (Bourdieu, 2006: 44). Así como por el “corpus de normas y de saberes explícitos que son sistematizados por especialistas encargados de la reproducción religiosa”, (dominio erudito) (Ibidem.); en cualquier caso, es preciso entender que se trata de “cuerpos vividos” (Di Persia y Arnao, 2016: 3) que articulan las experiencias y prácticas adquiridas en tanto miembros del grupo en su constitución como sujetos religiosos.

⁷⁷ Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. REA. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=bB9BIxa>. [Consultado: 23 de octubre de 2017]

Entre las normativas en relación al cuerpo en esta iglesia se encuentra el uso de faldas o vestidos por parte de las mujeres y el uso de pantalón y camisa en los hombres, tanto en el templo como en los espacios sociales y familiares⁷⁸; el uso del velo sobre la cabeza en las mujeres⁷⁹; el no consumo de bebidas alcohólicas, incluido vinos, cervezas o licores, tabaco o cualquier tipo de drogas; las relaciones sexuales solo se consideran legítimas dentro del matrimonio y está prohibido el aborto aunque no así el control de la natalidad.

Vergara (2009: 36) puntualiza que en el sujeto definido corporalmente se articulan acción y sentimientos, y es a partir de esta articulación que se inscribe en el mundo. Para algunos autores, los sentimientos son la expresión mental de las emociones (Yankovic, 2011: 1). Durante el trabajo de campo fui testigo de esta articulación, mientras participaba con ellos en las celebraciones o compartía sus espacios domésticos, de ahí que se me hace necesario referir algunos aspectos relacionados con el modo en que se manifiestan las emociones en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

El estar de cuerpo presente en la iglesia y participar de la celebración genera efectos emocionales. Le Breton (2012) señala que “para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece” (p.73). En este grupo religioso las emociones, en tanto relaciones, que se generan no son el resultado exclusivo de la interacción de los presentes, sino que se arraigan en las creencias y en lógicas individuales y complejas. Lo que las personas hacen, piensan, sienten y perciben está condicionado por su propia experiencia individual y por la experiencia del grupo religioso.

⁷⁸ En ambos casos la transgresión de la norma no implica sanción dentro de la iglesia, sin embargo, la aceptación de la misma forma parte del adecuado “testimonio de vida” que es muy valorado por los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus y además necesario para participar en algunos de los rituales como la Santa Cena y el Bautizo y para ciertas actividades como la predicación o ser parte de la orquesta.

⁷⁹ El no cumplimiento de esta normatividad tampoco genera sanción alguna y, de hecho, las adolescentes y jóvenes hacen caso omiso de ella, sin embargo, las mujeres deben portarlo para predicar y orar, sobre todo si lo hacen frente a la comunidad. Su uso es también una muestra, frente al resto de la comunidad, del grado de compromiso de la mujer con la obra de Dios y el grupo religioso.

Ramírez (2001:179) precisa que las emociones están ligadas a procesos neuroquímicos y neurofisiológicos que generan dilatación de la pupila, alteración del pulso y la presión sanguínea, sudoración, cambios en el ritmo respiratorio. Durante los cuatro meses del trabajo de campo fui testigo de disimiles manifestaciones corporales de procesos emocionales; escuché hablar de ellas, obtuve registros, a través de la aplicación de los cuestionarios, de aquellas emociones con las que los miembros de esta iglesia refirieron mayor identificación y hasta las experimenté al participar con ellos en los diversos cultos.

A continuación, muestro un gráfico que nos acerca a las emociones más recurrentes registrados en la congregación a través de los cuestionarios.

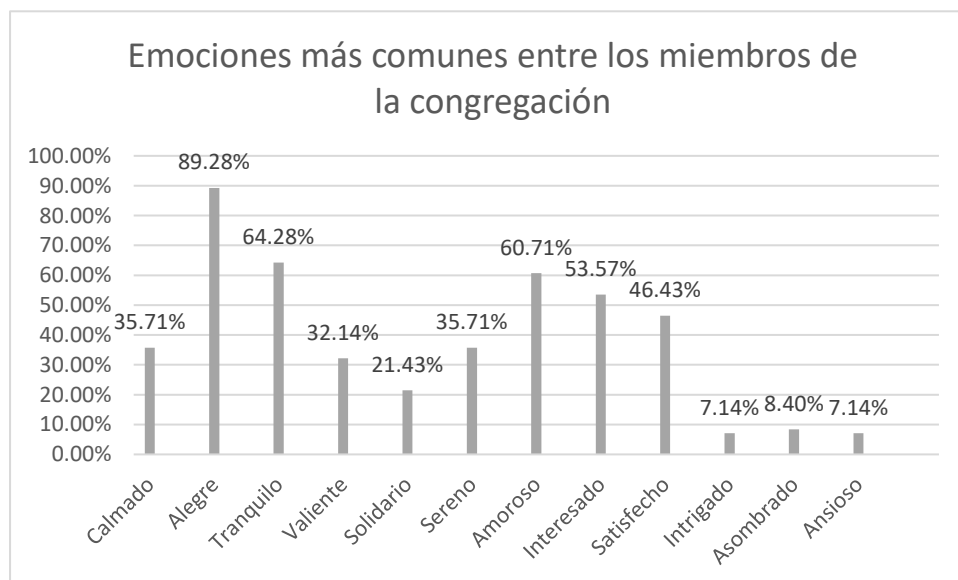


Gráfico 7. Emociones más comunes entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Durante el trabajo de campo emergieron un amplio conjunto de emociones manifestadas por los miembros de la congregación. Con la aplicación del cuestionario obtuve como emociones con mayor presencia entre ellos la alegría (89.28%), la tranquilidad (64.28%), el amor (60.72%), el interés (53.57%) y la satisfacción (46.43%). Debo señalar que estas emociones emergieron en entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, a estas le incluí algunas que no fueron reconocidas por ninguno de los miembros (tristeza, inquietud, inseguridad, insatisfacción, angustia,

euforia, éxtasis, excitación, frustración, hastío, temor, timidez, hostilidad, vergüenza, resignación).

Además, emergieron sentimientos que no había considerado a la hora de elaborar el cuestionario; los sujetos refirieron que se sentían protegidos, bondadosos, maravillados, renovados, santificados, transformados, purificados, en paz, plenos, estables, apacibles, confortados y conmovidos. Pude registrar que como señala David Le Breton: “La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad de cada persona” (2013: 77). En esta iglesia, como señala este autor, un grupo de sujetos que comparten un *habitus* le imprimen a la expresión de sus emociones el sello particular de su individualidad.

3.3 La oración. Cuando Dios redarguye los corazones.

Para mí el orar traspasa lo natural, es lo máximo saber
que Dios te escucha y sentir
que Dios ahí está.

(Ana, 29 años, 20 de octubre de 2016)

El joven, puesto de pie delante del altar de frente a los congregados, cerró los ojos, levantó la mano izquierda con los dedos juntos y la palma hacia ellos y mientras sostenía el micrófono frente a su boca, comenzó a guiar la oración:

... te pedimos *Mi Dios* que seas tú por medio de tu Palabra, por medio de tu alabanza *Mi Dios*, por medio de quien tú quieras de mis hermanos, de sus padres, de sus hijos, que seas tú *redarguyendo* nuestros corazones *Mi Dios*, han de servirte desde el fondo de su corazón, como dice tu Palabra, *Mi Dios*, con todo nuestro ser, con toda nuestra alma, con todo nuestro espíritu, con todas nuestras fuerzas *Dios*. Queremos que tú seas *Mi Dios* el principio y el final de nuestras vidas *Mi Dios*, queremos que seas tú al amanecer *Mi Dios*,

por la tarde mi Dios, queremos que seas tú al anochecer *Mi Dios*, queremos ser agradables al *Padre Celestial* delante de ti *Mi Dios*, queremos ser *redargüidos*, queremos ser amados por ti *Mi Dios*.....

(Fragmentos de oración para dar inicio a la celebración de jóvenes)

La persona que dirigió esta oración pertenecía al departamento de jóvenes, se trataba de un miembro del grupo religioso, uno de los hermanos. Esto coincide con lo señalado por Lalive d' Epinay, C. sobre la predicación. En su análisis de la vida comunitaria entre los pentecostales chilenos este investigador explica que no se necesita “un profesional de la Palabra de Dios” que sirva de vehículo al mensaje, sino que un “personaje de la vida cotidiana” (Lalive d' Epinay, 1968: 79) es el encargado de mediar la comunicación entre los fieles y su Dios. En este caso, el que ora, al igual que el que predica entre los pentecostales en Chile, “es hermano del que oye: participan de la misma clase social y comparten el peso de problemas semejantes para subsistir” (Lalive d' Epinay, *op.cit.*: 80). El joven guio la oración que se escuchó fuerte, dirigida a Dios, compartida por los presentes de quien en ese momento fungía como portavoz; el altar a sus espaldas no resultaba un problema ya que estaba convencido de la presencia de Dios en cada rincón de aquel recinto a través del Espíritu Santo que habitaba entre ellos.

Los presentes se unieron a la oración desde sus propios lugares en las bancas, hombres, mujeres, jóvenes, adolescentes y ancianos puestos de pie o de rodillas, con los ojos cerrados o elevados al cielo; dos mujeres adultas y tres chicas adolescentes prefirieron hincarse en el altar que, en esta ocasión, se adornaba con grandes flores blancas colocadas en dos arreglos. Los miembros de la orquesta también se encontraban en las bancas y los instrumentos musicales se me antojaron extraños, inertes... solo el sonido de la flauta y el teclado acompañaban a la letanía que se escuchó fuerte ... solo los niños pequeños no parecían estar muy enterados de lo que ocurría y se movían inquietos...

La iglesia no cuenta con un reglamento que estipule pautas sobre cómo se debe orar, no existen patrones a seguir como en el caso de un ritual católico. Los participantes ejercen su individualidad y deciden el lugar, los gestos, los movimientos corporales...,

en una aparente libertad litúrgica; sin embargo, se trata de personas que acuden con regularidad a la iglesia, muchos de ellos desde hace varios años, lo que remite, como ya ha sido expuesto por varios estudiosos de la religión (Collí: 2014, Montalvo: 2016), a un *habitus religioso* (Bourdieu, 2006) que considero central para entender parte de los procesos que me interesan analizar dentro de este grupo. Tomo en cuenta la noción de *habitus* propuesta por Bourdieu como “sistemas abiertos de disposiciones, perdurables y trasladables, sujeto a la experiencia que modifica o refuerza su estructura; y que solo en relación con estas estructuras, en situaciones expresas, produce determinados discursos o prácticas” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 195-197). Dentro de este dominio abordo el *habitus religioso*, como “principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu, 2006: 62).

Aunque no registré una gestualidad única durante la práctica de la oración, los involucrados adoptan actitudes similares, dentro un rango permisible (*habitus*), que van desde estar de pie con los ojos cerrados; de rodillas; con la cabeza sobre el pecho o hacia atrás con los ojos hacia el cielo; postrados con las rodillas y la frente en el piso; con ambas manos alzadas al cielo o una mano elevada y la otra a la orilla del cuerpo. Muchos murmuran palabras en voz baja que se vuelven ininteligibles, aun sin tratarse del fenómeno de la glosolalia; otros rompen en llanto, algunos “hablan en lenguas”, fenómeno también conocido como “glosolalia” que es considerado como un don del Espíritu Santo y común en las iglesias pentecostales, consiste en la articulación de sonidos confusos que no pertenecen a ninguna lengua conocida. Csordas (1990: 29) señala que: “La combinación de usos activos y pasivos del cuerpo en una práctica parece ser el operador concreto que permite la experiencia de comunión de lo humano y lo divino en un cuerpo que habla”. Se trata de usos activos y pasivos del cuerpo dirigido a la divinidad y que se orientan a influir en ella y a lograr su favor; la creencia, la fe y las experiencias, fungen como ejes articuladores del pensamiento y de la acción y se convierten en el *marco* que les da sentido (García Selga, 1990).

García Selga (1990) considera la corporalidad como eje central de la socialidad y de la identidad (social y personal) y asegura que el cuerpo se vuelve símbolo del yo, pero también de la comunidad. En la práctica que analizo, el cuerpo se convierte en reflejo

de la individualidad, en tanto el creyente decide el modo en que se mueve o la posición que adopta, al tiempo que, con independencia de la gestualidad a la que recurra, el resto de los presentes constituyen una comunidad que se cohesiona alrededor de la creencia en lo sagrado, creencia que da unidad y sentido a una acción que en otra circunstancia podría parecer absurda.

Una de las mujeres entrevistadas sobre el tema de la oración me confió:

La bendición que tengo de ser mamá la tengo por la oración... a mí me enseñaron que la oración es primero, saber que Dios está ahí que me escucha... en ese momento puedes reír y llorar con él y te sientes de lo mejor.

(Ana, 29 años, 22 de octubre de 2017)

A través de la oración los involucrados se comunican con Dios; su praxis corporal se orienta a un propósito, ser escuchados por la divinidad. La dimensión emotiva se explicita a través del uso de palabras como “amor” y “corazón”, en las expresiones faciales y otras gestualidades de los participantes; todo el evento se fundamenta y cobra sentido a partir de las creencias que comparten. La persona que guía la oración utiliza la imagen de tres momentos emblemáticos del día (amanecer, atardecer y anochecer) como recurso para transmitir la idea de la omnipresencia de Dios, no solo como deidad creadora que controla el reino celestial sino como un Dios que participa, que se involucra en sus vidas en todo momento.

Con la intención de enriquecer los registros obtenidos a través de las diferentes modalidades de entrevistas, muestro a continuación los resultados obtenidos con la aplicación de los cuestionarios, sobre la frecuencia con la que estas personas se dedican a la oración.

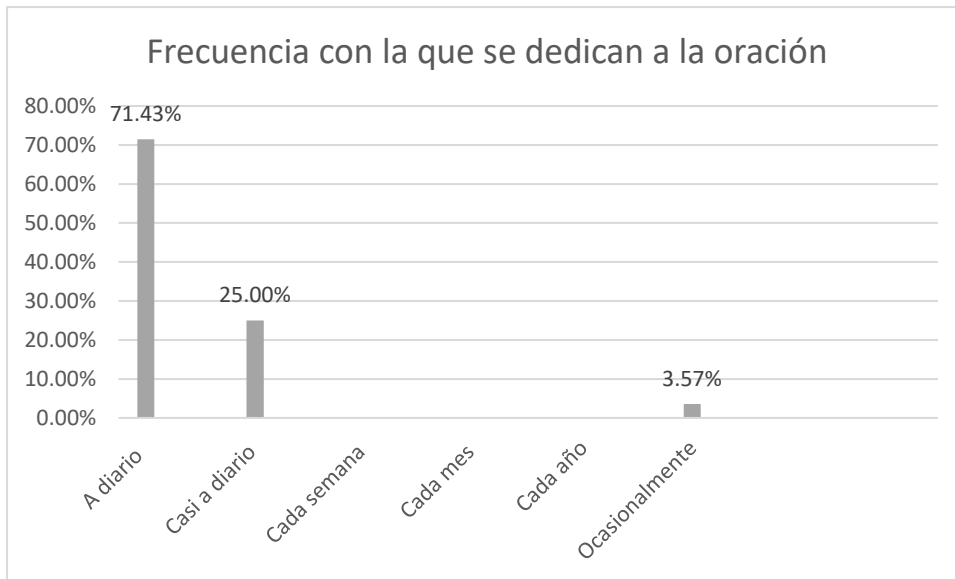


Gráfico 8. Frecuencia con la que se dedican a la oración los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Una de las personas que respondió al cuestionario refirió orar de manera ocasional, lo que representa el 3.57%; el 25% dicen orar casi a diario y el 71.43% hacerlo a diario (Gráfico 8). Estos registros apuntan a que, como ya había emergido a través del trabajo de campo, la oración juega un papel primordial en la constitución del sujeto en este grupo religioso.

Mauss (1970) insiste en el carácter social de la oración asegurando que, incluso cuando pueda parecer individual y libre, como en el caso de esta congregación, donde los creyentes eligen los términos, las frases son consagradas y se fundamentan en el dogma del grupo religioso. Esto me lleva a detenerme en el vocablo *redargüir*, la persona que guía la oración en voz alta, la asocia a la presencia de Dios, a su amor y a la posibilidad de los creyentes de conducirse de una forma que sea aprobada por la divinidad; manifiesta el deseo de los presentes de ser *redargüidos* por Dios y esto implica una elección.

Al investigar sobre el vocablo *redargüir*, que aparece en la Biblia en (2 Timoteo 3:16), encontré esta respuesta: La palabra traducida *redargüir* en (2 Timoteo 3:16) es del griego *élegchos* que significa *convencer*, *reprobar* y por implicación *amonestar*. La raíz de la palabra es *prueba*, *convicción*. Se trata de presentar *evidencia* o *prueba*.

Una forma de la palabra significa *refutar* o *amonestar*. La Biblia de las Américas utiliza la palabra *reprender*⁸⁰.

Para la persona que ofrece esta explicación "se trata de convencer a una persona por presentar evidencia adecuada de que es necesario un cambio (de pensamiento, actitud, conducta, convicción)"⁸¹. Para otros religiosos está asociada a la conducta con una marcada connotación de reprender⁸², todos coinciden en su fundamento bíblico.

Cuando llegan personas al templo no se trata de imponerles, ellos van experimentando y a medida que el Señor los va edificando, cuando va escuchando y leyendo la Palabra de Dios, se da cuenta de lo que es y no es agradable a Dios. Cuando recopila la información de la Palabra de Dios usted empieza a sentir que debe ser diferente y empieza a sentir que una especie de temor de Dios... le va *redarguyendo* su corazón y le dice "esto no debe hacerlo" y usted lo va evitando, pero no es porque el pastor lo impone... es la misma Palabra y usted va a tener un cambio de vida.

(Tania ,56 años, 2 de noviembre de 2016)

Represión o convicción, es indiscutible que se asocia a un cambio de vida que se manifiesta en la conducta o lo que ellos llaman "testimonio de vida". Para los miembros de la congregación, se trata de una especie de vehículo de acceso a la santidad, que involucra la voluntad individual y divina y tiene un papel central en el modo en que se constituyen los sujetos religiosos.

En el fragmento de oración se evidencia la forma repetitiva, en este caso como invocación a la deidad, que considero como un mecanismo de reafirmación de la intención del orante de hacerse escuchar por la divinidad. La persona que dirige la oración expresa en voz alta la intención colectiva de lograr una cercanía con su Dios,

⁸⁰ Esta información la recuperé en una página de internet: "¿Preguntas bíblicas?" en <http://www.preguntasbiblicas.net/%C2%BFque-significa-en-realidad-la-palabra-%E2%80%9Credarguir%E2%80%9D-en-2-timoteo-316>

⁸¹ Ibidem

⁸² evangelio. Blog/2012/02/21/redarguye-reprende-exhorta/

en una práctica que cohesiona a los presentes. La oración es uno de los elementos que conforman el entramado en que los sujetos corporizados se constituyen como sujetos religiosos.

La oración en la congregación responde a los cánones más o menos comunes de la oración cristiana. Se trata de una práctica de comunicación con su Dios, que se fundamenta en la revelación bíblica⁸³, y en el que se entabla un “diálogo” entre el creyente y la divinidad; el creyente eleva su oración en voz alta o en silencio, Dios responde a través de emociones y certezas. Tiene un carácter bidimensional en tanto involucra a los sujetos individuales corporizados y al sujeto colectivo culturalmente construido. Cada creyente protagoniza su propio evento comunicativo con la deidad, al tiempo que la iglesia reunida expresa el deseo colectivo de comunión con Dios a través de la presencia del Espíritu Santo. En este punto es preciso mencionar que, aunque en las manifestaciones cristianas la oración funge como vehículo de comunicación a través del cual el creyente se eleva a Dios en un deseo de unión, en el caso del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus las personas entrevistadas hablan de que el Espíritu Santo habita entre ellos y se manifiesta⁸⁴ de manera individual a los creyentes, aspecto que será abordado con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

La oración en unión al testimonio de vida y oral fungen como mecanismos a través de los cuales se establecen y fortalecen vínculos entre los miembros de la congregación y entre éstos y el líder; la gestualidad que involucra funciona como vehículo de transmisión de significados asociados a la cercanía de Dios a los sujetos.

3.3.1 La vigilia de oración

Se realiza el primer sábado de cada mes, una vez concluida la celebración de jóvenes. Como su nombre lo indica, es un espacio de oración en el que se involucran las

⁸³ La primera mención en la Biblia aparece en el Antiguo Testamento, en el libro de Gen. 4: 26 y en Sal.55: 16-17. También aparece en los Evangelios, Mat. 6:9-13 y Luc. 11: 9 -13 y 21:36 y en las Epístolas: 1 Tes. 5:17-18; Stg. 1:5-6 y 5:13 -16).

⁸⁴ Este es un rasgo común en los grupos religiosos neopentecostales, en los que la presencia del Espíritu Santo suele manifestarse a través de signos corporales muy visibles y con cierto grado de espectacularidad.

personas que deseen participar, sean miembros o no de la congregación, sin distinción de edad o de género.

Los participantes presentan sus necesidades a Dios en una oración personal y colectiva. Suele proponerse en cuatro momentos: primero por los niños, enseguida por los jóvenes, luego por las mujeres adultas y por último por los hombres adultos. Los participantes se arrodillan en el altar o zonas aledañas, si no es suficiente el espacio, y el pastor, la pastora y los ancianos pasan imponiendo las manos sobre los presentes y orando por las necesidades personales de cada uno.

Se trata de un espacio gran emotividad que suele terminar con todos orando por todos, los padres por los hijos, estos por sus papás, las mujeres por los hombres y ellos por ellas, se ora por los ancianos, los enfermos, por los pastores, los inconversos.



Ilustración 27. Foto tomada durante una vigilia de oración en un momento en que oran ante el altar, niños, jóvenes, adultos, hombres y mujeres.

Durante la vigilia de oración, y en la relación que los sujetos corporizados establecen entre ellos y con la divinidad, emerge lo que Csordas (1990) llama “la experiencia encarnada de la intimidad”. Es un momento sacro en que los creyentes establecen una comunicación personal e íntima con Dios y en el que, como postula el

embodiment, se integran los dominios de la percepción, la práctica y la experiencia religiosas. La música juega un rol protagónico en el compartir de esta gama de emociones y posturas; el ritmo y las vibraciones parecieran posibilitar el fluir de la experiencia encarnada de la comunicación con Dios, entre los presentes y se genera una especie de atmósfera sacra de la que fui presa en ocasiones en las que terminaba, casi sin darme cuenta, de rodillas llorando con ellos.

Estas oraciones en el templo constituyen una práctica cotidiana para la mayoría de los miembros de esta iglesia, pero esto no implica que sea el templo el único lugar donde esta práctica se realiza. Los siguientes registros, obtenidos a través de la aplicación del cuestionario exponen otros lugares en los que estas personas suelen practicar la oración.

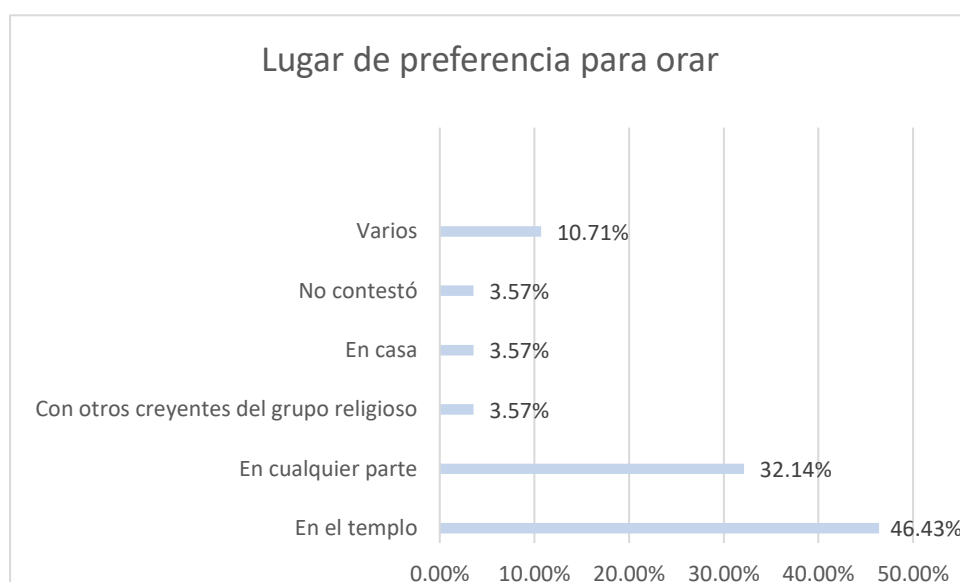


Gráfico 9. Lugar de preferencia para orar entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus

La mayoría de los miembros de este grupo religioso prefieren orar en el templo (46.43 %), lo que no implica que sea este el único lugar para orar en tanto un 32.14% refirieron realizar esta actividad en cualquier parte (Gráfico 9). Este hecho apunta a la dimensión individual de la oración en tanto el grupo religioso funciona como marco en el que se insertan los sujetos, y en el que se fortalece el *habitus religioso*.

3.4 El papel del conocimiento de Dios en la constitución de los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus me mostraron una noción de *conocimiento* en la que, pese a estudios realizados en grupos religiosos con anterioridad, no había reparado hasta ahora. No se trata de una forma de conocimiento científico, empírico o filosófico, es algo más que eso. En esta congregación el “conocimiento de Dios”, se convierte en una categoría de análisis imprescindible para entender el proceso de constitución y transformación de los sujetos, en estrecha correspondencia con las prácticas y experiencias que son *constituidas por y constituyentes de* (Bourdieu, 2006) este conocimiento. Para los miembros de este grupo religioso el mundo está habitado por dos clases de personas “los que conocen a Dios” y los que “no conocen a Dios”. Es preciso señalar que consideran que la posesión del conocimiento es privilegio de aquellas personas adscritas a algún movimiento de raíz protestante, de preferencia evangélica.

La categoría *conocimiento* se volvió un tema recurrente en mis entrevistas, expresado de diversas formas:

“Los católicos no conocen de Dios porque adoran imágenes de papel y de yeso y hay un versículo en la Biblia donde Dios dice que no se deben adorar imágenes, pero ellos no hacen caso, no se guían por la Biblia solo hacen lo que mejor les parece”

(María, 57 años, 21 de noviembre de 2016)

Las y los entrevistados me hablan de un “conocimiento de Dios” que se fundamenta en la tradición escrita. Se trata de una “verdad revelada” en la Biblia y que ellos actualizan de forma cotidiana a través de sus propias experiencias. Cuando una persona se para delante de la congregación a predicar, los congregados creen con firmeza que sus palabras son inspiradas por Dios a través del Espíritu Santo. El predicador, en ese momento funge, como un vehículo a través del cual los presentes incrementan su “conocimiento de Dios”, desde el texto bíblico que se ocupa constantemente, pero también desde las propias vivencias que son evocadas a partir del discurso; los participantes se involucran de forma activa en la construcción de una

relación personal con la divinidad, aunque es preciso aclarar que, en todos los casos, fundamentada en los saberes sagrados y la doctrina del grupo. La predicación, que se realiza en esta iglesia seis días a la semana, va conformando una tradición oral que se convierte en *capital religioso* (Bourdieu, 2006) de este grupo y afianza la tradición escrita.

“A la hora de edificarse en la Palabra uno ve los cambios y empieza a decir "Dios existe", "Dios es real" y cuando uno empieza a conocer la Biblia misma lo va llevando y lo va transformando. Cuando empiezas a sentir el poder de Dios es el Espíritu Santo quien te transforma.”

(Tania, 56 años, 2 de noviembre de 2016)

Se trata de un conocimiento incuestionable que genera confianza y que es *instituido* desde el grupo religioso e *instituyente* (Bourdieu, 2006) de ciertas normas y valores que son asumidas por los miembros del grupo.

“El conocer a Dios nos hace mejores personas, nos hace ser más responsable con todo, con la familia, con el trabajo, en la escuela... nos ayuda en toda relación”

(Ana, 29 años, 22 de octubre de 2016)

Alonso y Sandoval (2012: 5) señalan la relación entre la experiencia y el conocimiento de los sujetos, en la que el conocimiento se presenta como discurso articulador cuyo contenido tiene la capacidad de conectar a otros sujetos e impactar el contexto. Aunque estos autores no analizan el conocimiento religioso; en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus registré una estrecha articulación entre el “conocimiento de Dios” y la experiencia de vida. El conocimiento juega un rol central como eje articulador de las prácticas de estos sujetos al tiempo de poseer un poder explicativo sobre la mayoría de los acontecimientos que conforman la experiencia de vida de estas personas; este hecho en sí mismo ayuda a fortalecer las creencias propias y establece una especie de lazos de complicidad entre los miembros, que se refleja

tanto al interior de la iglesia como al exterior en las relaciones sociales de estos sujetos⁸⁵.

En esta iglesia el conocimiento religioso funge como mediador entre Dios y el hombre, y como señala Martín (s/f) en su texto *La experiencia de Dios como Padre*, está articulado con la experiencia religiosa. El siguiente fragmento de una entrevista realizada durante el trabajo de campo lo ilustra.

Yo conocí de Dios desde pequeña a través de las clases de verano. Yo vivía en el rancho y desde pequeña asistían pastores, pero en realidad me congregué por primera vez a los 16 años, pero mi encuentro real con Dios fue producto a una enfermedad muy fuerte de los nervios combinada con una depresión, en la preparatoria, en séptimo [...]

(Luisa, 29 años, 10 de octubre de 2016)

La persona entrevistada distingue tres momentos en su proceso de acercamiento a Dios, los dos primeros en función del conocimiento y el tercero asociado a una experiencia personal. Primero, conoce a Dios en su niñez en el seno de una familia cristiana; un segundo momento en su adolescencia cuando pasa a ser parte de un grupo religioso en el que se fortalece este conocimiento y el momento crucial que propicia, según sus palabras, el “encuentro real con Dios”, asociado a una experiencia de sanación⁸⁶.

Simone Weil relaciona la experiencia de Dios con el encuentro con Él cuando afirma que “el conocimiento de Dios que no ha pasado por la prueba de fuego de su experiencia está expuesto a hacerse de Dios una idea a la medida de los deseos del propio sujeto, cayendo así, casi necesariamente, en la idolatría” (*cit.* en Martín, s/f: 2-3). Martín (s/f) señala que, para los creyentes, “Dios se sabe de una manera enteramente peculiar cuando se sabe de él por experiencia” y puntualiza que esta experiencia que juega un papel trascendental en el encuentro con Dios solo cobra sentido desde un conocimiento previo; asegura que “sólo estaremos en disposición

⁸⁵ Debo precisar que no llega a impactar el contexto a nivel macro como lo documentan Arturo y Sandoval.

⁸⁶ Se trata de un testimonio de gran riqueza ilustrativa que será retomado en un capítulo posterior en tanto, la sanación no es el tema que me ocupa en este capítulo.

de saber cuándo una experiencia es experiencia de Dios, si sabemos algo sobre quién es Dios” (Martín, s/f: 2–3).

En el tiempo que pasé entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus pude constatar una articulación entre la *experiencia* y el *conocimiento* de Dios. En este punto considero necesario retomar al doctor en filosofía y teólogo español Martín Velasco (s/f) y su propuesta de *Misterio* como categoría de análisis para acercarse a ese Dios cuya experiencia y conocimiento juegan un papel protagónico en la propia constitución de estos sujetos.

Este autor señala que la categoría *Misterio* se adecúa al esfuerzo para abordar a la figura de Dios como una realidad anterior y superior al hombre (*prius* y *supra*). Esta categoría se compone de tres rasgos esenciales: *trascendencia*, que lo coloca más allá de todas las cualidades humanas; *inmanencia*, como raíz, origen y fundamento del hombre y del mundo, que fundamentado en su trascendencia no puede expresarse en términos de otredad; y su *presencia* en acto permanente de donación, revelación e interpelación a las personas, en el sentido propuesto por la filosofía existencial de Gabriel Marcel: como condición de fuente de relación, generadora de entrega y ofrecimiento de sí que la realidad trascendente-inmanente instauro en los sujetos y que estos reconocen a través de los diferentes actos religiosos (op. cit. Martín, s/f: 4). Precisa que a partir de comprender a Dios desde la noción de *Misterio* se logra un acercamiento a la peculiaridad de la relación entre éste y los creyentes, ya sea en el ámbito del conocimiento, del amor o del deseo. Señala que Dios en sí mismo es el origen del hombre y de todas las relaciones que este pueda entablar con él; conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios, son construcciones subjetivas que intentan expresar la peculiaridad de la relación entre Dios y los creyentes (*Ibidem*).

Como fruto del esfuerzo realizado, durante y después del trabajo de campo, por comprender el modo en que se constituyen como sujetos los miembros de este grupo religioso, coincido con este autor en que para acercarnos a personas adscritas a una religión, resulta de gran utilidad la comprensión de que nos explican sus realidades a partir de categorías subjetivas construidas para ilustrar una relación que, además

de la peculiaridad de la noción de *Misterio*, se enriquece con la singularidad que le aportan los propios sujetos.

Registré el empleo de determinados vocablos no solo en el templo sino también en sus vidas personales y espacios de interacción social. Guerrero (1998: 118) señaló en el discurso pentecostal el uso reiterado de palabras que llegan a constituirse en arsenal simbólico; entre estas menciona: sombra y luz, ignorancia y conocimiento, error y verdad. Desde mis registros puedo agregar: salvación, hermano, redargüir, consternación, fuego, ministerio, humildad, altar, sanación, bendiciones, raptó, vocablos asociados a estados de ánimo como: gozo, paz, tranquilidad, agradecimiento, entre otras. Una larga lista que conforma un vocabulario que es compartido, en su gran mayoría, por los grupos de corte evangélico pentecostal y que les da un cierto sello de distinción con relación a aquellas personas que “no conocen”.

No quiero terminar este capítulo sin puntualizar que se trata de un tipo de conocimiento que se constituye a partir de la experiencia individual y de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que se reciben y transmiten a través de la tradición, la educación y la comunicación social (Jodelet, s/f: 473). En este caso es la tradición bíblica la fuente de este conocimiento que se fortalece, tanto con la asistencia a los servicios religiosos como los diferentes espacios de formación que se ofrecen en esta congregación, y que se enriquece con la experiencia personal y la comunicación e interacción entre los miembros de esta iglesia.

CAPITULO CUATRO. La articulación de creencias y prácticas en la constitución de los sujetos religiosos.

Sin minimizar la importancia que tiene la doctrina en la constitución de los sujetos de adscripción pentecostal y considerando que en este sentido no existen grandes diferencias en el modo en que incide en los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, decidí prestar atención a otros aspectos que resultaron de mi interés, que considero también juegan un papel central en la constitución y transformación de estos sujetos y han sido menos abordados.

4..1 “Por respeto a los ángeles” ... De ángeles y demonios

Nos ponemos el velo, como dice la Biblia, por respeto a los ángeles y a Dios; en el orden natural usamos el pelo largo en el orden espiritual nos cubrimos la cabeza cuando oramos y predicamos por respeto a Dios y los ángeles

(Pastora, 42 años, 20 de octubre de 2016)

Es de consenso generalizado que la noción del mal puede rastrearse hasta la génesis de las civilizaciones, como una especie de intuición humana. Inmersos en una épica e imperecedera cruzada, que se actualiza con cada nueva generación de hombres sobre la tierra, los ángeles y los demonios protagonizan cruentas batallas y no solo en la fantasía moderna de películas, libros y series.

Antes de comenzar el trabajo de campo consideraba a los ángeles y los demonios figuras fantásticas producidas por el imaginario popular o por el cine hollywoodense. Fue grande mi asombro cuando escuché a los miembros de este grupo religioso hablar, con toda seriedad, de estas figuras míticas como actores de una especie de guerra santa. Estas figuras han estado presentes en todos los sistemas religiosos, tanto en los primitivos como en los de las grandes civilizaciones antiguas; en los sistemas religiosos cumplen una triple función: parte de la corte celestial, como seres semidivinos; como guardianes de los hombres, los pueblos y determinados seres naturales y como intermediarios entre Dios y los hombres (Velasco, 2002: 91-95).

En la Biblia aparecen referencias a los ángeles en Mateo 18:10, Hechos 12 :15, Apocalipsis 1:20, éstos son algunos de los pasajes en los que se sustenta la creencia cristiana. En el mundo occidental existe la representación, inscrita en el bagaje sociocultural, de que se trata de seres alados, con rizos dorados que asocian al color blanco y a la luz. Sin embargo, otras concepciones han aflorado sobre el tema, para considerarlos inteligencias divinas que carecen de figura⁸⁷, que se conforman a si mismas de manera inteligible a semejanza divina y que tienen la misión de elevar las almas hasta las regiones del Inefable (Almirall, 2006: 297-309). A la noción de ángeles se asocian los arcángeles, los querubines y serafines.

En el período que pasé en esta congregación religiosa noté el papel de estas entidades en la vida de estas personas, a partir de la existencia de una especie de paralelismo entre el Espíritu Santo con sus ángeles y el diablo y sus demonios. Piñero y otros (1995: 58) señala la concepción dualista de la existencia plasmada en los libros apócrifos y apocalípticos (Dios y Beliar, ángeles buenos y ángeles malos, hombres buenos y hombres malos, el mundo presente y el mundo futuro).

Llamaron mi atención las vías o mecanismos de manifestación de estas entidades espirituales en la vida de los creyentes, así como su carácter explicativo del mundo y los acontecimientos de la vida cotidiana, tanto las dificultades como los éxitos. Esto me hizo prestar atención al simbolismo de estos entes y su papel en el proceso de constitución de los sujetos religiosos.

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el uso del velo es una muestra del modo en que las entidades espirituales inciden en los sujetos religiosos. Se trata de una práctica generalizada entre las mujeres adultas, quienes cubren su cabeza para predicar, orar, adorar y alabar (Ilustración 28). Según me informaron esa práctica se remonta a la fundación de la congregación y está fundamentada en la Biblia en la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios, capítulo 11, versículo 5. (1 Cor 11:5)). Al indagar sobre el tema todas las entrevistadas me dicen que es “por causa de los ángeles” y que así lo establece la sagrada escritura como señal de la autoridad de Dios sobre la mujer; refieren que la Biblia enseña que cuando se reúnen en el templo

⁸⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste*, traducción de Teodoro H. Martín-Lunas, Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita, Madrid, 1995, p. 119 citado en Almirall, 2006: 297.

los ángeles se hacen presentes y que por respeto a ellos es conveniente llevar la cabeza cubierta. Lo usan para adorar, alabar y predicar durante las celebraciones; éstos son también los momentos de mayor sacralidad y el velo constituye un símbolo de ello.



Ilustración 28. Algunas de las mujeres del departamento de damas mientras entonan un canto de alabanza.

Entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el uso de esta prenda es sugerido y motivado por el pastor, aunque la norma aceptada es que las adolescentes y jóvenes no lo usen, en su lugar es notoria la tendencia al uso de la cabellera larga (Ilustración 29 y 30). En una ocasión le pregunté a una chica adolescente de 12 años, cuyos cabellos llegaban a la mitad del muslo, si no le causaba molestia esa cabellera tan larga y me contestó que sí, pero que quería cortárselo con la intención de donarlo para hacer pelucas para los niños con cáncer y quería asegurarse de que al hacerlo no le quedara demasiado corto.



Ilustración 29. y 30. Se observan las cabelleras largas en las adolescentes del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Soy del criterio de que el uso del pelo largo en las mujeres, fundamentalmente adolescentes y jóvenes, en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus tiene un carácter simbólico, una función distintiva orientada no al interior del grupo religioso sino más bien hacia el mundo profano, en el que de un modo u otro se insertan una vez que traspasan las puertas del templo. Las cabelleras largas y naturales sin cortes ni colores artificiales se convierten en símbolo de su relación con Dios, que las distingue en su inserción social en un mundo donde la belleza artificial impera.

La presencia de los ángeles⁸⁸ emergió en varias de las entrevistas y conversaciones informales:

No sabemos cuándo será la venida de Jesús, no va a avisar, ni los ángeles saben a qué hora va a venir.

(Pastora, 42 años, 7 de octubre)

Piñero (1995: 56) señala que, según el libro de los Jubileos, los ángeles fueron creados el primer día de la creación, hechos de fuego y vestidos de luz o de blanco;

⁸⁸ En la Biblia se hace mención a los ángeles en algunas ocasiones (Gen. 28:10–12; Ex. 32:34; 1 Rey. 19:4–8; Lucas 1:5–22; Juan 20:11–13; Apoc.14:6–7)

capaces de aparecerse a las personas con forma humana. Habla de miríadas de ángeles que servían a Dios, arcángeles, serafines y querubines; subdivididos en ángeles superiores e inferiores, los primeros que sirven en la corte celestial guardan al hombre y se encuentran en la presencia de Dios, y los segundos que cuidan la naturaleza. Se trataba de ángeles que interferían en la vida de los hombres.

Al tocar el tema de los ángeles con una de las mujeres de la congregación surgió la siguiente narración:

Usted no está sola, por eso es importante tener a Dios, haga de cuenta que anda usted trayendo un guardián no más que no le ves y usted está en la calle y ahí anda su guardián. Cuando yo estaba con el otro hermano pastor una vez él nos comentó como comenzó a vivir en una colonia que estaba muy deshabitada, se llama La Porvenir y cuando él llegó a vivir ahí le daba miedo porque estaba oscuro y dice que una vez él iba con temor porque pensaba que iba a haber drogadictos, marihuanos y eso. Entonces oyó una voz nítida, a ese hermano Dios siempre le ha dado ese privilegio de oír la voz de Dios; la voz de Dios es nítida eh, no más que no a todos se le manifiesta la voz de Dios. Dice él que oyó la voz de Dios nítida, la escuchó como yo ahorita le estoy hablando a usted y usted me está escuchando. Él iba solo y escuchó la voz sin ver a nadie y él llevaba el miedo, llevaba el temor y oyó la voz que le dijo “no temas porque tú no vas solo, aquí alrededor de ti van mis ángeles” y pasó y ya; dice que al otro día poniéndose a platicar con un vecino que le dijo el vecino “oiga, anoche que tenía usted en su casa, llegó usted con un montón de gente, venía usted, pero bien acompañadito pos ¿quién vino a su casa?” y que le dijo el hermano a esa persona “eran los ángeles de Dios los que me acompañaban”. [...] Ya ve que esas cosas si se manifiestan y esa persona, siendo una persona normal como nosotros si vio los ángeles, pero no los vio en forma de ángeles sino en forma de personas.

(María, 60 años, 29 de noviembre de 2016)

Se trata de una manera de pensar la realidad que se fundamenta tanto en el conocimiento bíblico como en la información y la experiencia adquirida como parte de su formación religiosa. Como ya mencioné no se manifiestan conflictos latentes con

otros grupos cristianos siempre que estos sean de corte protestante, la mujer retoma la información adquirida con el otro “hermano pastor”, en otro grupo religioso para sustentar su comportamiento y explicar su realidad.

Velasco (2002: 104) explica que en todos los sistemas religiosos los ángeles se asocian a lo bello, la bondad, el amor y que fungen como testigos de la trascendencia divina. Los sujetos en este grupo religioso consideran a los ángeles como figuras celestiales con las que se mantienen en relación, estos seres angelicales fungen como mediadores entre los hombres y el misterio de la creación.

La noción de los ángeles adquirida como miembros de este grupo religioso se convierte en el generador de la práctica del uso del velo. Para entender el modo en que estos ángeles se constituyen como objetos culturales, siguiendo las pautas de Csordas (1990) debemos prestar atención a que el modo en que estos entes espirituales interactúan con las personas tiene un fundamento bíblico, articulado con una construcción cultural que trasciende el dominio religioso y forma parte del bagaje de estos sujetos. Pero no sólo los ángeles tienen un papel central en la vida de los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus:

Creemos en la existencia de los demonios que controlan parte del mundo y en su momento debemos de escoger porque Dios nos dio libre albedrío para escoger y hacer lo que queramos.

(Carla, 42 años, 12 de noviembre de 2016)

Como explica Báez-Jorge (2003), el filósofo Jean Paul Sartre, en su obra *Crítica de la razón dialéctica* establece la condición humana de la maldad y la conceptualiza como “acción orientada a impedir la posibilidad de ser inherente a los otros”. (p. 31). Báez señala que, en la antropología, la noción del Mal ha sido ampliamente utilizada desde enfoques diversos que distinguen sus planos morales, metafísicos y analíticos, precisa que través de la noción del Diablo se puede acceder a configuraciones ideológicas y simbólicas de determinados grupos sociales. (*op. cit.*: 32-35). Báez-Jorge señala el carácter histórico y fantástico de la imagen de Lucifer como representación colectiva abierta a las redefiniciones conceptuales socialmente

determinadas y con evidente influencia sobre su entorno y al libro del Apocalipsis como el primer puente entre el significado y el significante, entre la idea del Mal y la figura del Diablo (*op. cit.*: 14).

Teniendo en cuenta la importancia que los miembros de este grupo religioso conceden a los textos bíblicos, se entiende que conocen y usan la representación diabólica que en ellos se esboza. Sin embargo, es notorio que su noción del mal y el demonio no se centra en una imagen diabólica, sino más bien en toda una serie de sucesos asociados a la existencia y/o presencia de sus demonios en la tierra, en la vida de los creyentes y en su papel como gobernante del mundo luego de la “segunda venida de Cristo” y el “rpto de su iglesia”.

En la Biblia hay varias referencias a la figura maligna tanto bajo la denominación de Diablo⁸⁹ como de Satanás⁹⁰. Piñero (1995: 56-57) señala que, según la literatura cristiana, se trata de ángeles rebeldes y que están jerarquizados siendo Satán su jefe. Son los causantes de los males que agobian al género humano y serán castigados al final de los tiempos, también menciona que Satán es en ocasiones denominado Beliar.

En cuanto a los espíritus malignos Baéz-Jorge (2003) cita a Piñero, quien señala que para el siglo II a.n.e los judíos distinguían tres categorías de espíritus malignos: los satanes (ángeles insurrectos contra Dios y diferentes de los demonios), los ángeles caídos por haber mantenido relaciones con las hijas de los hombres y los demonios engendrados por la unión de los ángeles y las mujeres⁹¹ (*op. cit.*: 114 -115).

Durante el tiempo que pasé entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, se me hizo común escucharlos asociar a la intervención demoníaca

⁸⁹ La figura maligna bajo la denominación de Diablo aparece en la Biblia en diversas ocasiones (Gen. 3:1-6, 14-15; Deut. 32:17; Isa. 14:12-17; Mateo 4:1-11; Mar. 1:34; Lucas 8:26-36; Stg. 4)

⁹⁰ En la Biblia aparecen varias de referencias al accionar de Satanás, la primera de ellas en el Antiguo Testamento, el libro de Job donde se narra la contienda entre Jehová y Satanás por Job y la última en los primeros versículos del capítulo 20 del libro del Apocalipsis donde se habla del modo en que Dios someterá al Diablo o Satanás. (Job 1:6-12; 2:1-7; Zac. 3:1-2; Mateo 4:1-11; Mar. 4:15; Lucas 10:18; 22:3; 2 Cor. 11:13-15; Apoc. 20:1-3, 7)

⁹¹ Aunque Piñero (1995) menciona que los apócrifos hablan de los ángeles caídos por la seducción femenina y que las mujeres “Cuando estaban con sus esposos, concibieron de éstos, pero por el deseo de los ángeles vigilantes, engendraron los gigantes” (*op.cit.* :57)

disimiles acontecimientos de la vida cotidiana como accidentes, enfermedades y situaciones inesperadas o no deseadas; emociones consideradas negativas como la envidia, la cólera, la adicción, incluso el flaquear en la fe, la desesperanza, la depresión. La figura diabólica constituye, para ellos, una amenaza latente, contraria a los propósitos divinos y, en consecuencia, dispuesta a poner trabas constantes al crecimiento espiritual de los “hijos de Dios”, para lo cual se mantiene en constante acecho.

Csordas (1990:17) señala que la percepción preobjetiva de los demonios como “emoción, pensamiento o comportamiento” son indeterminados en la práctica y que es a partir de la falta de control, que una emoción se convierte en un espíritu maligno. Esto es válido tanto para las emociones como para otros acontecimientos de la vida cotidiana que son asociados a la intervención demoniaca y que producen una alteración emocional y corporal en los sujetos religiosos y, en una última instancia, una falta de control sobre la propia persona.

Pero el demonio no sólo se manifiesta de ese modo, ellos afirman que también se apropia de las personas. Al hablar sobre el tema con una de las mujeres entrevistadas me narró⁹²:

[...] si he visto una persona endemoniada [desciende el volumen de su voz], frente ahí de mi casa, y ahí está el pastor que la ha de conocer había una muchacha, más arribita del Templo Emmaus, había una muchacha que era mi amiga; entonces un día los hermanos de Betel, en ese entonces allí iba yo, los hermanos de Betel decidieron ir conmigo a orar por ella, entonces era una muchacha, así como ida, tenía su marido, tenía sus hijos, pero estaba así como en otro mundo. Fuimos y oramos por ella y su mamá nos explicó que un día ella se fue a cortar café y que su hija le dijo que tenía mucha hambre y que de tanto que tardaba su hija fue y le dijo “¿qué estás haciendo?” dice que se estaba comiendo las hojas de la mata de café, dice “¿qué estás haciendo?” y dice que ella se dio la vuelta y tenía la lengua hasta acá [me señaló con la mano de la parte de debajo de la barbilla] Yo en ese momento me dije “ay

⁹² Rosa, 32 años, 30 de noviembre de 2016

Padre Santo ¿será cierto?” pero ahí la veía yo sentada, empezaron a clamar y a orar y ella hacia horrible, sus ojos se le volteaban, le daban la Biblia y oraban por ella y ella decía que no, pero no era su voz, era como otra voz... Después fuimos a seguir orando por ella, pero su mamá nos dijo que no fuéramos porque lo que ella hacía era darse de golpes, contra el ropero, ahora si en el closet, llegaba hasta el límite de romper el closet, pero a ella no le pasaba nada. Esa fue la experiencia que yo tuve.

Csordas (1990: 69-71) retoma a Merleau-Ponty para aseverar que las manifestaciones corporales de la presencia demoníaca son preobjetivas, es decir se dan de forma espontánea cuando los espíritus poseen el cuerpo; sin embargo, estas manifestaciones deben ser enmarcadas dentro de un *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2005: 195-197) que las posibilita y constriñe. En esta narración la muchacha poseída volteaba los ojos, se golpeaba sin lastimarse y hablaba con voz diferente, todas manifestaciones comunes de la posesión en el mundo cristiano (Csordas, 1990). De modo similar al registrado para la interacción con los ángeles, el fundamento bíblico se articula con la construcción cultural sobre la manifestación de entes diabólicos.

Sobre el destino de la muchacha endemoniada me comentó la mujer:

La muchacha falleció. Yo creo que ahí más que nada hermana [se necesitaba] más participación de nosotros los cristianos, teníamos que ayunar, ese es el ayuno para romper toda cadena de maldad, todo endemoniado. Entonces pienso que ahí a nosotros nos falta más, si hubiéramos intercedido más por ella... pero le permitió abrirle las puertas al enemigo, no sé en qué se metió, yo no sabría decirle, no sé si jugaba la ouija, no sé si iba con brujos, no sé... si es voluntad de ella que ese demonio esté ahí, pues ahí se va a quedar [...]

Greco (2012: 4) retoma a Csordas (1990) y su concepción de cuerpo como “agente perceptivo” en tanto concibe al espíritu maligno primero fuera del cuerpo, antes de la posesión, y luego dentro de él. La mujer entrevistada sugiere una participación de la voluntad del sujeto asociada a prácticas consideradas por las religiones cristianas como satánicas, sin embargo, en el fragmento de entrevista que cito a continuación se refiere a que el demonio se pasa a una “hermana”.

[...] Incluso yo he visto al hermano Cuper sacar un demonio, ahí en la iglesia, hace mucho tiempo y de ahí testificó esa señora que hacía cosas horribles, hacia cosas horribles, pero yo recuerdo hermana que hasta le desojó la Biblia al hermano Cuper y el hermano Cuper siempre ha sido un pastor que siempre ha creído en Dios, o sea siempre esa fe grande que tiene. Y sí, sí pudieron con eso, incluso sí se le pasó a una hermana... pero estuvieron, hermana, hasta que ahora sí... intercediendo, intercediendo, orando y orando y clamándole a Dios hasta que por fin la hermana fue liberada y esa señora fue liberada.

Hay una diferenciación discursiva entre la “señora” y la “hermana” que lleva implícita la idea de que la hermana, en tanto miembro de la comunidad, se encuentra en presunta comunión con Dios, lo que no impide que sea poseída por el demonio⁹³. Esto me hace pensar que más que acciones específicas que propicien la posesión demoníaca, la propia creencia en demonios, como parte de un sistema de disposiciones perdurables (Bourdieu: 2006), se convierte en una condición de posibilidad de la posesión.

Csordas (1990:13) señala que los espíritus al ser expulsados producen una manifestación física como signo de su salida; los entrevistados me aseguran que esa manifestación es una especie de sosiego y tranquilidad en la persona que estuvo poseída.

En otra ocasión un hombre, miembro de esta iglesia, me habló de la presencia del Diablo en una conversación informal:

Usted puede estar segura de que la Biblia contesta todas nuestras dudas y desde el principio de los tiempos se libra una guerra entre Dios y el Diablo que ahora se pasea por el mundo siendo su dueño. Al principio el mundo le fue dado a Adán para que señoreara sobre todas las cosas, pero él en su pecado lo perdió y se apropió Satanás del mundo, pero él [el diablo] quiere que usted

⁹³ En otra ocasión, mientras entrevistaba al pastor, me explicó que siempre que se disponía a liberar a personas poseídas pedía a los presentes que no estuvieran preparados que abandonaran el lugar ante la posibilidad de que el demonio cambiara de cuerpo al ser reprendido mediante la oración.

no crea que él existe y de ese modo usted se confía, no está preparada y le facilita su labor. El Diablo se materializa y se aparece delante de los incrédulos porque no conocen, pero yo si conozco y es un Espíritu inmundo que vino a destruirnos y a quitarnos nuestros sueños, el anticristo es una bestia de muchas cabezas con nombres blasfemos.

(Raúl, 44 años, 12 de noviembre de 2016)

En las diferentes entrevistas sobre el tema, registré una especie de patrón en la percepción de la presencia demoníaca con una fuerte manifestación corporal: contorsiones, poner los ojos en blanco, sacar la lengua de forma inusual, golpearse sin que el cuerpo manifieste señales de ello; también me refieren una reacción negativa a la presencia de las personas que se proponen expulsar a los demonios y a los símbolos sagrados (la biblia y el nombre de Jesús, son los más comunes) que emplean en ello; rechazo que suele manifestarse en interacciones verbales entre la persona endemoniada y los/ las que intentan liberarlo. Csordas (1990) señala que el grado de control de un espíritu maligno sobre un sujeto se puede categorizar objetivamente en función del acoso y opresión de la posesión, sin embargo, no existe un criterio objetivo para determinar si se trata o no de un fenómeno de posesión, solo se puede “discernir” a partir del don divino, que en las prácticas de curación en el cristianismo carismático documentadas por Csordas, poseen los curanderos. En el Templo Evangélico Pentecostés este don divino se manifiesta en los ancianos. Estas personas, desde su conocimiento de Dios, su experiencia y siempre con la guía del Espíritu Santo, son capaces de discernir cuando una persona está siendo acosada por un demonio, incluso cuando no se trate de una posesión y la presencia demoníaca se manifieste en diferentes eventos de la vida cotidiana de los creyentes.

Los cuestionarios aplicados mostraron que la mayoría de los miembros de este grupo cree en el poder milagroso del Espíritu Santo (92.85%), en la Santísima Trinidad (64.28%) y en el Diablo (82.14%). También se registraron, en menor medida, creencias en el karma, los ángeles guardianes, espíritus, fantasmas, duendes, troles y seres de luz. Estas cifras indican que la noción de Espíritu Santo, en primer lugar, y del Diablo, en segundo, son fundamentales entre estos creyentes y fortalecen los registros obtenidos a través de las entrevistas que apuntan a que estos dos entes espirituales juegan un rol fundamental en la constitución y transformación de los

sujetos en este grupo religioso. (Gráfico 10). Debo señalar que en la creencia en el Diablo se incluyen los espíritus malignos y seres demoníacos que forman parte de la tradición bíblica.

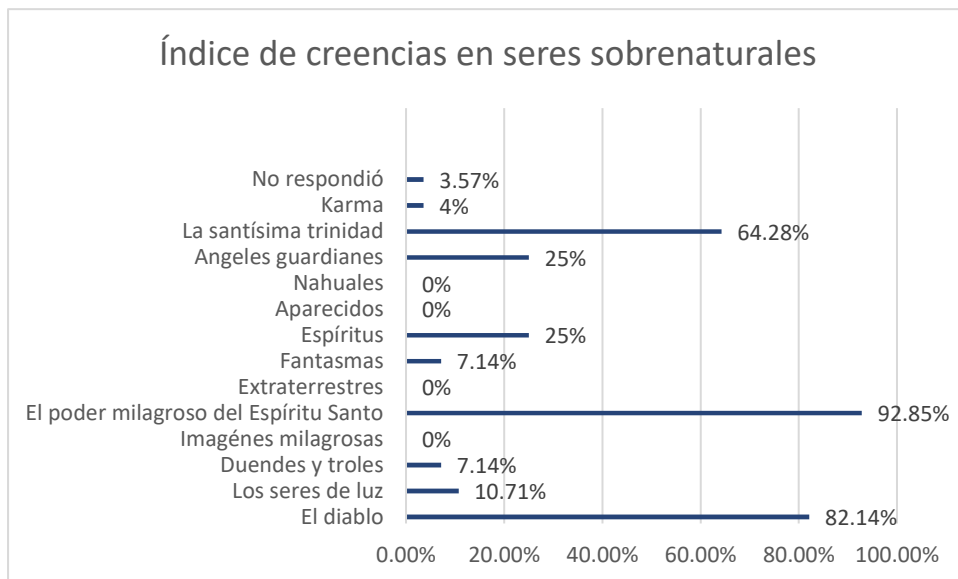


Gráfico 10. Índice de creencia en seres sobrenaturales entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Para los miembros de este grupo religioso, como para muchos cristianos, el Diablo es el enemigo a vencer, y los creyentes deben estar conscientes de ello y conocer sus “artimañas” para enfrentarlo con las herramientas que les da Dios, fundamentalmente la oración, la lectura bíblica y el ayuno. También lo llaman “el adversario” y están seguros de que anda por el mundo buscando cristianos para devorar, para lo que intenta “cegarles el entendimiento”, y llega incluso a presentarse como “ángel de luz” para engañar a los “escogidos”. Consideran la enfermedad como como “espíritu inmundo”, “aguijón del enemigo”, que te lleva a hacer lo contrario de lo que Dios quiere; al respecto una de las mujeres entrevistadas me contó como cuando se decidió a formar parte del coro comenzó a tener dolencias en el interior que le ocasionaban malestares y dolores, estaba convencida de que era el demonio tratando de impedir que cumpliera la voluntad de Dios de que le alabara en el templo como miembro de la orquesta; lo solucionó con oraciones, ayuno y con la confianza plena en que Dios la sanaría para que lo glorificara y alabara su nombre.

Csordas (1990: 3) describe a los espíritus malignos cristianos como “ente inteligente, no material que es irremediablemente malo, está bajo la dominación de Satanás, y

cuya morada apropiada es el Infierno” y señala que estos interactúan con los seres humanos para acosarlos, oprimirlos o poseerlos, representación que coincide con la registrada en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus. Como ya había mencionado, muchas situaciones de la vida cotidiana se asocian a intervenciones demoníacas y son contrarrestadas por las propias personas en las que se manifiestan, regularmente a través del ayuno y la oración; sin embargo, cuando algún demonio se apropia de la persona, la incapacita para darse cuenta de su presencia; regularmente son los familiares o amigos quienes lo notan y acuden por ayuda ante el pastor o los ancianos de la congregación.

Al indagar en el cuestionario sobre la experiencia en la expulsión de demonios⁹⁴, obtuve que el 82.14 % de los encuestados asegura creer en la existencia del Diablo (Gráfico 10), el 43 refirieron tener experiencia en la expulsión de demonios en tanto el 57 % aseguraron no tener la experiencia de participación en un acto de expulsión demoníaca. (Gráfico 11).

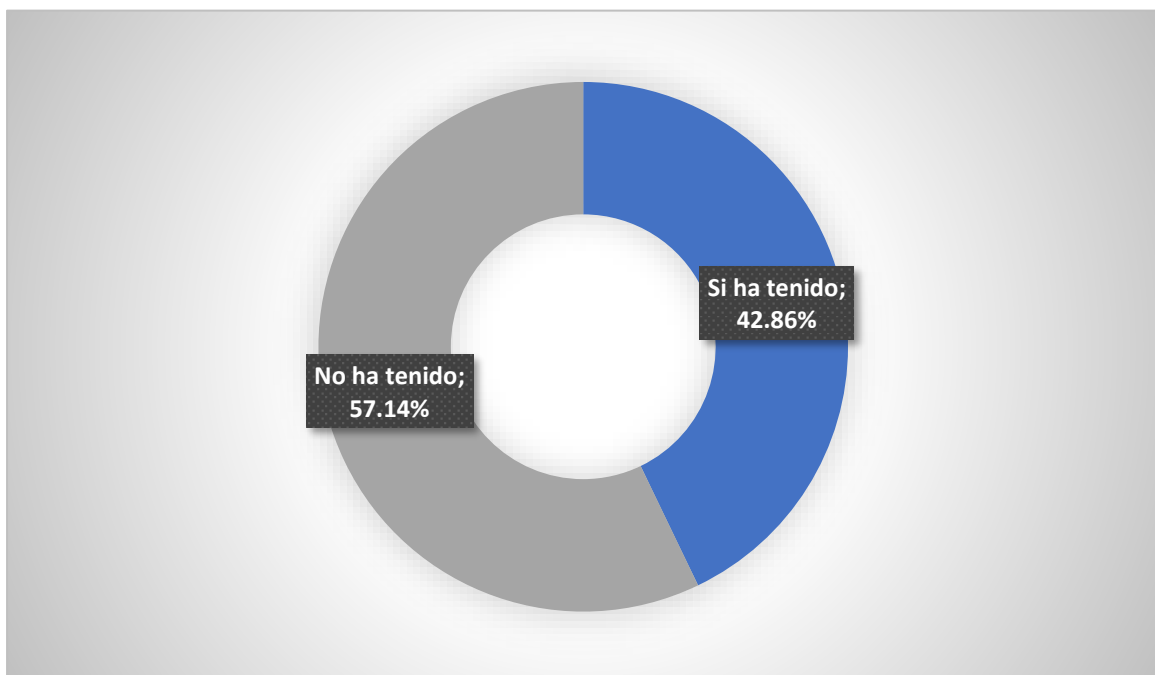


Gráfico 11. Índices de personas que refieren experiencias en la expulsión de demonios

⁹⁴ Se refiere a personas que han visto o participado a través de la oración en un acto de expulsión demoníaca, no logré entrevistar a ninguna persona que tuviera la experiencia personal de haber sido poseída por un demonio.

Este hecho puede estar relacionado a que -según registré al entrevistar a varias de estas personas y refiere un fragmento de entrevista mostrado con anterioridad en este mismo capítulo- consideran que existe un peligro real de que los demonios se pasen de un cuerpo a otro mientras se intenta expulsarlo, es por ello que muchas de las personas que piensan no se encuentran preparadas⁹⁵, prefieren retirarse y no participar en estas situaciones. Aun así, la experiencia, a la que tienen acceso unos pocos, se trasmite al resto a través de los testimonios y pasa a formar parte del dominio práctico (Bourdieu, 2006: 44) de este grupo religioso.

Durante el tiempo que compartí con los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, pude constatar que las nociones de los ángeles y demonios juegan un papel central en la constitución de los sujetos religiosos, ambos fungen como reguladores de la conducta humana y como mediadores entre los sujetos y el Misterio Divino, hecho que ya había sido señalado por Velasco:

Ángeles, genios y demonios aparecen como representaciones humanas de ese inagotable e insoldable misterio que envuelve la vida del hombre, de su presencia y acción sobre ella y del peligro de desorientación y de perdición que acecha a las criaturas dotadas de libertad, cuando se niegan a reconocer esa presencia y deciden no ser más que ellas mismas”

(Velasco, 2002: 107)

Sin perder de vista que estos ángeles y demonios emergen del dominio culturalmente predeterminado y que “solo pueden ser entendidos de la manera en que las disposiciones son orquestadas dentro del *habitus*” (Csordas, 1990: 17)

4.1.1 El ayuno, un arma contra los demonios

El ayuno debilita corporalmente, pero con ello se fortalece el Espíritu.

(Raúl, 44 años, 1 de noviembre 2016)

⁹⁵ Se preparan para un acto de expulsión de demonios mediante el ayuno y la oración que consideran los fortalece.

La abstención temporal del consumo de alimentos con fines espirituales, el ayuno, se manifiesta en todas las religiones; suele acompañarse de un grupo de restricciones respecto al trabajo, el uso de la palabra o el placer sexual, como parte de un comportamiento global de tristeza y aflicción (Junqueras, 2013: 3). Entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus el ayuno es considerado de gran importancia para el fortalecimiento espiritual y en la guerra contra los demonios. Con la respuesta a la interrogante: ¿Práctica el ayuno?, como parte del cuestionario que apliqué a algunos de ellos y ellas elaboré el siguiente gráfico:

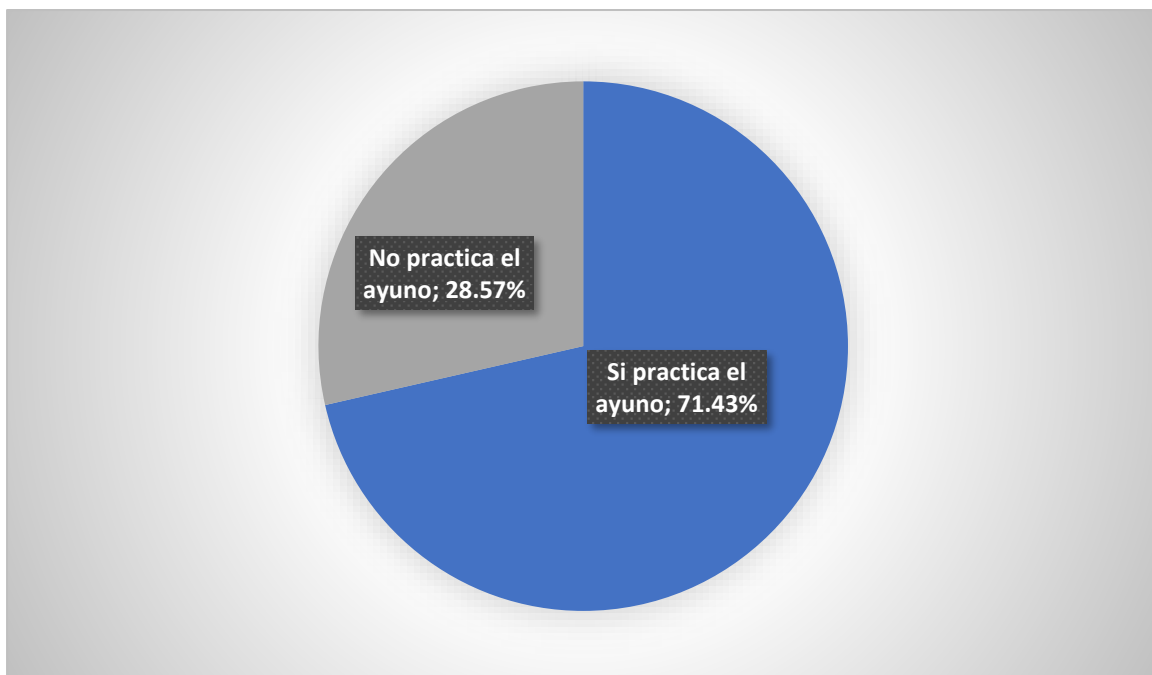


Gráfico 12. Porcentaje de personas que practican el ayuno en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Los datos muestran que la práctica del ayuno es aceptada por la mayoría de los miembros de este grupo religioso, en tanto el 71% manifestaron que ayunan y el 29 % que no realizan esta práctica (Gráfico 12)

Aunque Junqueras (*op. cit.*:1) señala que en muchas ocasiones el ayuno llega a tener más similitud a una huelga de hambre que a un ejercicio espiritual y evangélico, una mujer entrevistada asegura que:

El ayuno se propone en el corazón, se hace por una necesidad específica, usted ayuna por esa necesidad o por un crecimiento espiritual. Cuando éramos nuevas en el evangelio no podíamos hacer las mismas horas, pero ya aguantamos mucho. Se para uno a las siete, ora, entrega el ayuno a Dios, el organismo está acostumbrado y aguantamos más. Cuando íbamos a evangelizar a algún rancho orábamos para entregar el ayuno y hasta la cena en la tarde. Si usted no está acostumbrado ya no va a aguantar y sería un sacrificio y Dios no quiere sacrificio.

(Tania, 56 años, 27 de noviembre de 2016).

Se trata de una práctica que se inscribe en el cuerpo pero que no se fundamenta en una representación corporal, ni se orienta al moldeado del mismo, sino que está basada en el conocimiento bíblico y la doctrina, y se orienta al fortalecimiento espiritual. No por esto se encuentra exenta de un proceso de aprendizaje que les permite “aguantar mucho más”. en la medida en que el cuerpo incorpora e internaliza esta práctica; el organismo de estas personas “está acostumbrado”, el cuerpo se habitúa a ella y pasa a percibirla como un estado de gracia a través del cual se verifica una mayor cercanía a Dios.

Cuando usted ayuna no le da hambre, cuando se maltrata por cualquier trabajo siente feo su estómago, pero cuando es un ayuno entregado a Dios no se siente, se pasa el tiempo rápido. Se ayuna y se puede hacer cualquier otra actividad... yo ayuno dos veces a la semana. Antes cuando no trabajaba ayunaba más, tres o cuatro veces por semana, generalmente lunes, miércoles, viernes y domingo y así todo el tiempo, el ayuno y la oración ayuda mucho al cristiano para que no desmaye en su empeño. Si no oramos y no ayunamos nos debilitamos espiritualmente y entonces si hay probabilidades de dejarse llevar por lo que vivimos.

(Tania, 56 años, 27 de noviembre de 2016).

Es importante entender que los creyentes ayunan no con la intención de castigar el cuerpo, o lograr que Dios les conceda alguna petición; según me explicaron, tienen la intención de acercarse más a Dios mediante esta práctica. Aun en el caso de que es

ofrecido por una necesidad⁹⁶ específica ellos ayunan con la intención de fortalecerse espiritualmente para hacer frente a la situación en la que se encuentran ellos mismos, otras personas o la congregación.

En la Biblia se hace referencia al ayuno en algunos versículos: Isaías 58: 3-12; Joel 2: 12-13 y Mateo 4:1-2; 6:16-18; 17: 14-21. En los textos recogidos en el Antiguo Testamento, la acción de ayunar se acompaña al compartir y practicar la justicia como complemento del mismo, se trata de un acto de contrición que se asocia a la conversión personal e íntima y no al reconocimiento público: “Por eso pues, ahora, dice Jehová, convertíos a mí con todo vuestro corazón, con ayuno, lloro y lamento. Rasgad vuestro corazón y no vuestros vestidos y convertíos a Jehová vuestro Dios [...]” (Joel 2: 12-13).

En el Nuevo Testamento se habla de los cuarenta días de ayuno de Cristo en el desierto (Mateo 4:1-2), luego de los cuales Cristo fue tentado por el Diablo y lo venció. En este mismo evangelio, se ofrecen indicaciones a los cristianos sobre cómo ayunar (Mateo 6: 16-18), y en un capítulo posterior, luego de una práctica de sanación, Jesús se refiere explícitamente a la importancia del ayuno, en unión a la oración para aumentar la fe (Mateo 17: 20-21). Estos pasajes constituyen las bases en las cuales se fundamenta esta práctica entre los miembros de este grupo religioso.

El ayuno no es material, es una ganancia espiritual, así nos fortalecemos, el no ayunar debilita espiritualmente, el ayunar nos debilita físicamente y nos fortalece espiritualmente, si no ayunáramos sería nuestra alma la que estaría débil. Si va a orar por endemoniados [por personas que han sido presas del demonio] debes ayunar y orar porque si no los demonios pasan a nosotros. Para orar por un endemoniado tienes que vivir la palabra, tienes que prepararte y no solo ayunar. Si me dicen que necesitan que ore por tal persona endemoniada les digo voy a prepararme con dos o tres ayunos. Una vez en Emmaus llego una persona de improviso [un endemoniado].

⁹⁶ Las necesidades más recurrentes se asocian a problemas de salud, aunque no son las únicas. Y es muy frecuente en ellos ofrecer el ayuno por puro crecimiento espiritual para centrar su atención en Dios y así estar más cerca de Él.

pero por eso hacemos ayunos constantes para que no nos agarren desprevenidos.

. (María, 61 años, 2 de noviembre de 2017)

Al indagar mediante el cuestionario sobre esta práctica, obtuve los siguientes indicadores: el 5% manifiesta ayunar a diario, el 20% casi a diario, el 30% cada semana, el 10% cada mes y un 30% ocasionalmente (Gráfico 13). Los cuestionarios muestran que, aunque el ayuno es una práctica que realiza la mayoría de los miembros de este grupo religioso (el 95% de los encuestados refiere ayunar) se manifiestan contrastes en cuanto a la frecuencia con la que efectúan la práctica. Las cifras muestran una similitud entre la cantidad de personas que ayunan cada semana y los que lo hacen sólo de manera ocasional, considero que es el resultado de la agencia de estos sujetos, a la hora de decidir las especificidades de su relación con Dios y que, aunque se trata de una práctica aceptada por la mayoría, la representación sobre la eficacia e importancia de la misma varía de un miembro de la iglesia a otro, en función de su experiencia y circunstancias personales.

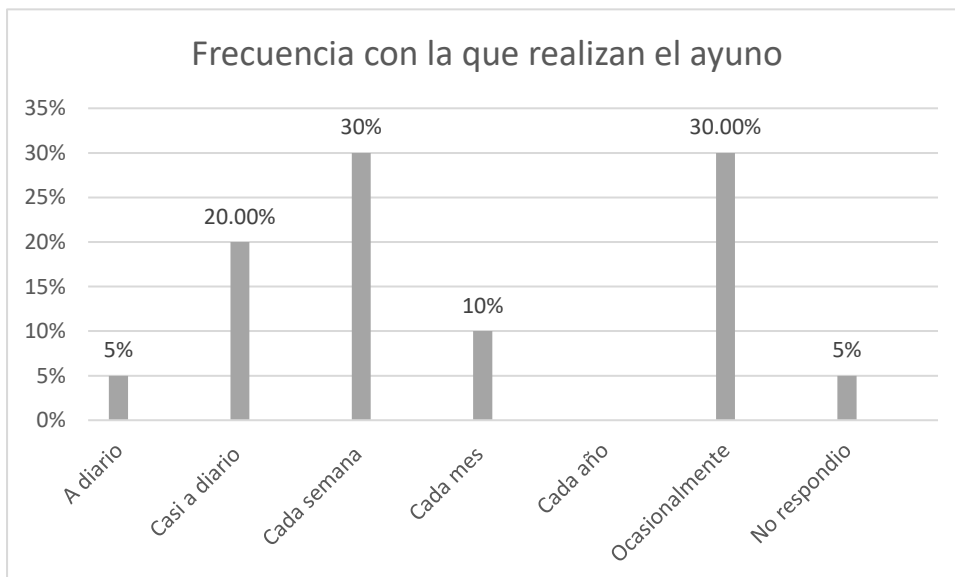


Gráfico 13. Frecuencia de la práctica del ayuno entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

De manera general en este grupo el ayuno se considera un medio para acercarse a Dios y fortalecer el espíritu, las personas lo emplean en función de sus propias

necesidades, las de otras personas o para interceder ante situaciones de las que no necesariamente forman parte. Consideran que tiene mayor eficacia que la oración regular, por lo que lo emplean en situaciones difíciles como la expulsión de demonios, la sanación de enfermedades consideradas graves o mortales por la ciencia, entre otros.

4.2 La presencia divina. Los dones del Espíritu Santo.

Yo siento que tengo el don de ser madre, de predicar y cantar...
(Fragmento de entrevista realizada a la pastora)

En esta iglesia, como es común en los grupos de adscripción pentecostal, los dones del Espíritu Santo tienen un papel central. Para ellos se trata de dones que están en estrecha correspondencia con el testimonio de vida y la relación que se establece entre el sujeto y la deidad.

El Espíritu Santo se manifiesta en nuestras vidas en todo el tiempo y todos lados, en las actividades que realizas, en las buenas acciones. En la iglesia se transmiten los dones, glosolalia, profecía, sanación... cuando estas adorando...pero lo más importante es como se manifiesta en la vida.

(Samuel, 20 años, 12 de octubre de 2017)

La Biblia refiere los dones del Espíritu Santo: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, dones de sanidad, hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, diversos géneros de lenguas, interpretación de lenguas (1 Corintios 12: 8-10). Enfatiza la diversidad de dones y la existencia de un único Espíritu “repartiendo a cada uno en particular como él [el Espíritu Santo] quiere” (1 Corintios 12: 11).

El Espíritu reparte dones, el que me dio a mi es el discernimiento en el Espíritu y la profecía. He tenido la experiencia de sentir si una persona al lado mío comparte o no el mismo Espíritu que yo, puedo sentir si una persona cerca de mi es idólatra, siento esas cosas y luego he tenido ocasión de confirmarlo. Otra forma en la que se manifiesta el discernimiento en mi es a través del oído, con

oír a una persona predicar puedo discernir el Espíritu que tiene, si es buen pastor y buena doctrina la que tiene o no.

(Abel, 50 años, 1 de noviembre de 2016)

Se trata de dones que son dádivas divinas, al alcance sólo de aquellas personas que se mueven en el campo de lo sagrado, pero no cualquier campo sagrado, sino el constituido por las creencias cristianas, sin olvidar lo que Gutiérrez (2005: 46) puntualiza: la creencia “no se fundamenta en un contrato explícito entre un individuo y un espacio de juego, sino en una suerte de complicidad ontológica entre un campo y un *habitus*”. Estos dones que se inscriben en el cuerpo se manifiestan de forma espontánea; aunque repito que la creencia y la fe se convierten en condición de posibilidad, no interfiere la voluntad del sujeto que no puede decidir el don que se le manifiesta o el momento en que tendrá la experiencia.

Los creyentes se relacionan de manera directa y personal con el Espíritu Santo, y aunque se considera a los pastores y ancianos poseedores de un don especial que está ligado al testimonio de vida, su intervención no es condición necesaria para que se establezca la relación entre el creyente y el Espíritu que se invoca.

Si he sentido el Espíritu Santo cuando uno ora, cuando uno canta, si se siente hermana, a veces uno llora, pero no de tristeza o dolor, sino que uno llora de felicidad... Dice la palabra de Dios que él va a revelar a chicos y a grandes dice “pero recibiréis poder cuando haya venido el Espíritu Santo sobre vosotros y me seréis testigos”

(Rosa, 32 años, 30 de noviembre de 2017)

Csordas (1990: 8), señala la existencia de “una variedad de imágenes, emociones y manifestaciones somáticas que indican el flujo del poder divino dentro y entre los participantes”; entre estas manifestaciones cita el movimiento de brazos y manos, sensaciones somáticas tales como ligereza, pesadez, poder o amor, calor y hormigueo, llanto y risa, que se puede propagar de manera contagiosa a través de la congregación.

Las personas entrevistadas en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus me refirieron varias de las sensaciones somáticas señaladas por este investigador; la más recurrente es una emoción que definen como gozo en el Espíritu, que asocian al amor que reciben de Cristo, y que se manifiesta en alegría, pero no en risas del modo documentado por Csordas (1990); el poder, el flujo de calor, la sensación de levitar son también sensaciones referidas por ellos. El llanto y el gozo pude registrarlos durante las muchas celebraciones en que participé, en ambos casos con signos corporales visibles; el gozo se expandía entre ellos al ritmo de la música, el llanto sin embargo se manifestaba de forma más personal y discreta. Estas manifestaciones físicas del poder divino experimentadas por los creyentes remiten a un “repertorio adquirido a partir de su propia experiencia y de informes de participantes en eventos similares” (Csordas, 1990:20).

El Espíritu Santo se manifiesta en diferentes personas de modos diferentes, nos redarguye o nos da gozo, es ahí donde se siente la presencia divina, adorando te embarga el gozo y la alegría.

(Abel, 50 años, 1 de noviembre de 2016)

Benoit (s/f: 11) señala que la manifestación de los dones del Espíritu Santo fomenta una división dentro del cristianismo en dos niveles: “los que tienen o no el Espíritu Santo”. Esto provoca una segmentación entre los creyentes que ya han recibido el bautismo del Espíritu y aquellos que aún no han llegado a sentir esa plenitud. Este autor explica que este hecho provoca un ferviente deseo, que incluso impulsa a que las personas copien experiencias de otros. Sin embargo, dentro de este grupo religioso no pude registrar esta división, en tanto ellos consideran que se trata de un Espíritu que ya habita entre ellos y no que desciende desde otra dimensión.

En este mundo es el Espíritu de Dios quien no permite que haya una destrucción porque el Espíritu de Dios está, pero terriblemente cosa va a ser cuando Cristo venga por su iglesia porque ya no va a estar el Espíritu de Dios y entonces ahí se va a desatar el Diablo

(María, 61 años, 29 de noviembre de 2016)

Varios de las y los entrevistados me refirieron que perciben la presencia del Espíritu en sus vidas cotidianas, a tal punto que una de las entrevistadas me contó que acostumbraba a hablar en plural, por ejemplo, suele decir “Nos vamos”, en el momento de marcharse de algún lugar, aunque se encuentre sola, dado el convencimiento de la constante presencia divina.

Todos los entrevistados coinciden en que ese Espíritu, que ya habita entre ellos, se manifiesta en las personas y es percibido corporalmente sin que en ello medie la voluntad del creyente. Sin embargo, considero que no se debe minimizar “el acceso al conocimiento corporal inculcado como disposiciones culturalmente compartidas” (Csordas, 1990:20). Me refieren que se trata de una experiencia de gozo, deseable para todos los hermanos, pero que no suele generar conflictos; no identifique jerarquías o segregaciones a partir de la manifestación del Espíritu de manera personal en el creyente.

El don de la profecía me sorprende día a día y momento a momento [...]A los tres años de haber conocido a Dios tuve la experiencia de que comencé a tener, a través del Espíritu Santo, la revelación de sus juicios, la revelación de los significados porque los profetas nos han hablado en un lenguaje de simbolismo, el cual el hombre natural no entiende, [...] hay muchos cristianos que no entienden el apocalipsis, esa experiencia es un gozo y una alegría.”

(Abel, 50 años, 1 de noviembre de 2016)

Los discursos sobre las relaciones de estas personas con Dios son una fuente de conocimiento del modo en que se construyen como sujetos, y una muestra de que, como señala Csordas (*op. cit.*:21), “Dios habla a cada individuo” de una manera concordante con la experiencia de esa persona.

4. 2.1 “Y cuando me di cuenta estaba aclamando a Dios en otro idioma”. La glosolalia en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

La primera vez que recibí la unción del Espíritu Santo yo estaba de rodillas pidiendo y clamando a Dios y yo sentí una lumbre desde la cabeza, es como un fuego, aquello fue algo inexplicable y cuando me di cuenta estaba

aclamando a Dios en otro idioma, fue una cosa incomparable, no temblé ni palmeé las manos, desde esa primera experiencia no se me manifiesta cuando yo quiero, aunque le pida a Dios, le suplique, le llore no sucede hasta que Dios quiere que lo vuelva a sentir y comienzo a alabar en lenguas y a cantar en lenguas con Dios.

(Martha, 52 años, 27 de noviembre de 2016)

Csordas (1990) señala que la glosolalia puede entenderse como “una forma inspirada de alabanza a Dios” o una oración orientada a la intersección divina, que se puede manifestar en privado o en colectivo y que ha sido abordada como estado alterado de la conciencia (Goodman, 1972), como mecanismo de compromiso con un movimiento religioso marginal (Gerlach y Hine, 1970) y como acto de discurso ritual dentro de un discurso religioso (Samari, 1972) (*Cit. en Csordas, op. cit.: 23*)

Según manifiestan los entrevistados, se trata de un don del Espíritu Santo, Csordas (1990) establece su autenticidad a partir del hecho de estar acompañada de una intención de orar. Coincidió en la estrecha relación entre la práctica de la oración y la manifestación del don, sin embargo, es importante entender que la oración en sí misma no origina que el Espíritu se corporice y se manifieste a través del lenguaje. Csordas precisa que “la glosolalia revela el lenguaje como encarnado, y este hecho existencial es homólogo con el significado religioso de la Palabra hecha carne, la unidad de lo humano y lo divino” (p. 25).

Escuché a personas balbucear en lenguas al tiempo que otros susurraban sonidos convencionales y articulaban palabras que se repetían; en el espacio cerrado del templo se mezclaban hasta que ambos se hacían ininteligibles y no se lograba distinguir entre el espíritu encarnado en algunos creyentes y la elevación de la súplica humana de los otros; ojos cerrados, manos elevadas al cielo o extendidas hacia adelante, lágrimas surcando las mejillas, cuerpos que denotaban la comunicación con la divinidad. Auténticas experiencias que, como muchos me insistieron, apenas pueden plasmarse con palabras y que están en estrecha articulación con la intencionalidad de los sujetos de alabar y de experimentar la presencia divina; en palabras de Csordas (1990: 10) “La constitución del objeto cultural depende de la intencionalidad”, estos cuerpos conservan su naturaleza al

tiempo de convertirse en receptores del Espíritu Santo que se manifiesta en la unidad mente y cuerpo.

Csordas (*op. cit.*: 25) señala, en la línea de Merleau-Ponty, que toda lengua tiene un significado gestual o existencial y que la glosolalia, al eliminar el nivel semántico de estructura lingüística, resalta la realidad existencial de los cuerpos que habitan un mundo significativo y sagrado en tanto la glosolalia es un Don de Dios.

En los miembros de este grupo religioso se manifiesta la glosolalia acompañada de sensaciones somáticas de calor, asociado al fuego que es una de las representaciones bíblicas del Espíritu Santo y de una emoción intensa. Comparto con Csordas (*op. cit.*), desde la perspectiva del *embodiment*, la idea de que la glosolalia afianza la unidad cuerpo y mente expresa trascendencia y establece un mundo humano compartido que se constituye en una mezcla de voces encarnadas. (p. 31.) Aunque registré la manifestación de la glosolalia entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, esta experiencia no juega un papel central en la constitución de los sujetos, considero que esto se relaciona con el hecho de que la práctica no es alentada por el pastor que discurre que, en tanto no se manifieste en alguna persona el don del discernimiento de lenguas, esta manifestación solo produce gozo individual y no fortifica a la iglesia. Examinando la Biblia encontré el fundamento escritural de esta concepción: “¿se habla en lenguas? Que lo hagan dos o tres, cuando mucho y por turno; y que haya alguien para interpretar. Si no hay quien la interprete, mejor que se callen durante la reunión, y reserven su hablar en lenguas para sí mismos y para Dios” (1 Cor. 14: 27-28).

4.3 “Siempre está la fe de que Dios nos va a sanar”. El papel de la sanación en la constitución y transformación de los sujetos religiosos.

La sanación es un don preciado del Espíritu Santo, se puede dar instantánea o que el señor la de a través de la oración.
(Ángel, 20 años, 20 de octubre de 2016)

Este enunciado contiene las bases sobre las que se fundamenta la noción de sanación en este grupo religioso, que es coincidente con muchas otras

manifestaciones de origen cristiano. Tiene una dimensión numinosa y se puede manifestar de forma inmediata o como un proceso, pero siempre en respuesta a la oración del creyente y la fe, que consideran un don divino. Al verlo de este modo, se sitúa otra vez al sujeto en su decisión de confiar en el poder de Dios para sanar e interceder por la curación divina, en el mismo plano agencial que la divinidad y su don de fe.

Como señala Lalive d' Epinay, C. (1968: 80), entre los grupos religiosos pentecostales la omnipotencia divina, se convierte en una verdad que, gracias a la fe, va más allá de la esperanza, el Espíritu Santo lo confirma a través de la señal física de la sanación divina. La fe que, en los grupos cristianos, es un requisito indispensable para alcanzar la salvación en el reino de Dios, lo es también para obtener la sanación en el reino de este mundo. Se asocia a la creencia, (Mc. 16, 16) y se apoya en las Escrituras (Rom 3: 21-31), involucra tanto las emociones, como la inteligencia y la voluntad que lleva al hombre a efectuar las obras que realiza con su cuerpo.

En respuesta a la pregunta ¿Ha tenido alguna experiencia de sanación? incluida en el cuestionario, el 86% de las personas refieren alguna experiencia personal de sanación, en tanto solo el 14% de los mismos no refieren este tipo de experiencia (Gráfico14). Estas cifras fortalecen la noción de que la sanación constituye uno de los ejes fundamentales sobre el que se articula la constitución de los sujetos en este grupo religioso.

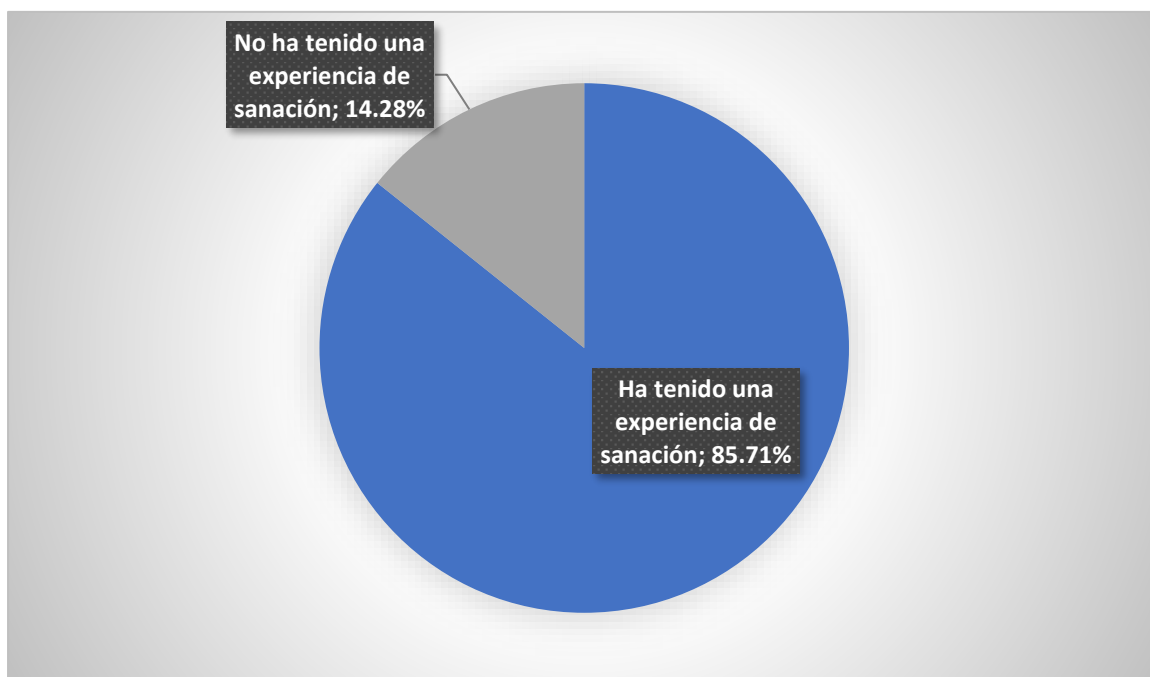


Gráfico 14 Porcentaje de personas que refieren experiencias de sanación en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

A través de las entrevistas en profundidad obtuve varios testimonios de prácticas de curación. A continuación, presento fragmentos de algunos de ellos.

Mi encuentro real con Dios fue producto a una enfermedad muy fuerte de los nervios combinada con una depresión [...] era un momento crítico y tenía crisis muy fuertes, el sudor escurría de mis manos, el pelo se me mojaba como si me hubieran echado agua encima, perdí como quince kilos [...] Para cuando nos vinimos a la casa del pastor llevaba tres meses que solo lloraba y tres o cuatro semanas sin poder dormir. Cuando llegué a Xalapa ya el pastor sabía que se trataba de un caso difícil y tenía reunido quince pastores. Ese día llegué directamente a la iglesia y se hizo una oración de liberación por sanidad. Los pastores se unieron y comenzaron a orar, yo le quería encontrar un sentido a mi vida y me aferraba cada vez más a Dios. Ese día que oraron yo sentí como que había soltado algo y ese día me quedé dormida desde las diez de la noche hasta las doce del otro día, yo que llevaba semanas sin dormir, yo apenas lograba dormir una hora junta, solo cerraba mis ojos unos minutos y enseguida me despertaba.

(Luisa, 29 años, 10 de octubre de 2016)

En este grupo religioso la sanación se edifica de modo similar al documentado por Csordas (1990) en el cristianismo carismático en América del Norte, aunque no se trata de la curación instantánea documentada por este investigador, considero que la posibilidad de sanación se construye conjuntamente con el sujeto. En estrecha articulación con la fe y la oración, la experiencia vivida en el cuerpo es de suma importancia.

Los dos síntomas fundamentales de la enfermedad que aquejaban a esta mujer eran la falta de sueño, proceso fisiológico con sustrato neuroanatómico de importancia vital para los seres humanos cuyo trastorno provoca diversos síntomas, la mayoría de ellos somáticos (Carrillo y otros, 2013) y el llanto, fenómeno complejo que tiene dimensión fisiológica, psicológica y social. En el testimonio anterior el insomnio y el llanto, estaban asociados a una fuerte depresión y signos físicos como la pérdida de peso y sudoración.

La entrevistada refirió haber percibido que “soltaba algo” luego de la oración de liberación por sanidad realizada en la iglesia, de ese modo dio inicio su proceso de sanación encarnada, cuya primera señal fue de origen psicósomático. Durmió catorce horas seguidas, luego de un período de varias semanas en el que apenas lograba conciliar el sueño. Emergió de la interacción entre los signos somáticos (la percepción de soltar algo), con la oración de los pastores (durante la práctica de sanación) y el significado atribuido a ambos sucesos a partir de disposiciones adquiridas (Bourdieu, 2006) en su vida religiosa y su fe.

Otra mujer me confió durante una entrevista en mi casa:

Mi marido se dio a la bebida con los amigos, yo no aguantaba más, fue una época horrible que no quiero ni recordar, de pura pelea y llanto [...]Yo me sentía desesperada y le oré a Dios con mucha fe pidiéndole por mi esposo y mi matrimonio. Yo le hablé a Dios con fuerza, con mucha confianza, me entregué a Él en oración y le dije que si de verdad estaba conmigo yo quería ver el milagro de su presencia en nuestras vidas. Le pedí con la fuerza de mi desesperación un milagro, pero que hiciera algo rápido.... yo ya no tenía más fuerzas para seguir luchando con esa situación. Justo ocho días más tarde, era

domingo y mi esposo fue al templo - se le salieron las lágrimas - hermana yo no me lo podía creer... En ese momento yo sentí... tuve la certeza de que Dios me había escuchado... de que me había hecho un milagro... no podíamos contener las lágrimas... fue un momento glorioso. Yo oré con mucha fe para obtener esa sanación para mi esposo y para toda mi familia pues todos sufríamos con sus borracheras y el cambio se dio cómo y cuándo Dios quiso.

(Teresa, 42 años, 11 de noviembre de 2016)

Csordas (1990: 17) retoma el análisis ideológico de la “salud”⁹⁷ de Crawford (1984) como “símbolo que condensa metáforas de autocontrol y liberación de presiones”. Csordas explica que en la curación carismática se da una asociación entre la pérdida de control y la influencia demoníaca, la curación como liberación de la esclavitud de esa influencia y la salud como un acatar la voluntad divina que implica la restauración del control. Un proceso similar se verifica entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

La mujer entrevistada explicita el consumo de bebidas alcohólicas, con todo lo que trae aparejado en el ámbito familiar y social, como el mal del que fue sanado su esposo. Se refiere a la fe y la oración como los mecanismos de acceso a esa sanación divina que produce un cambio en su esposo, nuevos hábitos y una reconstitución del cuerpo a partir de no consumir bebidas alcohólicas, no fumar, no bailar.

Situaciones semejantes fueron documentadas por Pitarch (2004), quien, al abordar aspectos de la conversión a nuevas religiones de indígenas en México y Guatemala, señala que los creyentes se acercan interesados en lo que estas religiones pueden ofrecerles en función de una modificación parcial de los “procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo” (p. 6). Las razones más comunes para la conversión que señala son: “lograr una buena alimentación, abandonar el consumo de aguardiente, estar en buena relación con los familiares [...] y no caer en la enfermedad o curarse de forma efectiva (*op. cit.*: 9).

⁹⁷ Énfasis de Csordas.

Un hombre me cuenta sobre el modo en que se acercó a este grupo religioso:

[...] mi enfermedad principal fue la depresión, busqué un psicólogo y no pudo ayudarme, grupos de apoyo tampoco, Dios fue mi tercera opción, alguien me dijo que yo lo que necesitaba era entregarme a Dios... la depresión es terrible y uno llega a pensar hasta en la muerte. Fue en el 2001 cuando me entregué a Dios y fue una experiencia que nunca me había imaginado, cuando me invitaron a recibir a Cristo en el corazón, derramé muchas lágrimas de tristeza pidiéndole perdón a Dios por mi forma de ser. En ese entonces mi corazón estaba lleno de rencor y odio contra mí mismo y contra todas las personas y el día que me invitaron a recibir a Cristo le hice un reto a Dios, le dije "Si en verdad eres Dios como dicen y que tú puedes cambiar mi vida quisiera que quitaras el odio, el rencor, la amargura, que me cambies el corazón y si tú lo haces te prometo servirte todos los días de mi vida". Dios me sanó en un proceso que duró tres meses y lo empecé a experimentar y yo le entregué mi vida a él, llevo quince años a su servicio...

(Abel, 50 años, 1 de noviembre de 2016)

Este hombre asocia su enfermedad a emociones como el odio, la ira y el rencor y se refiere a la sanación como un proceso que, en su caso, duró tres meses. En estas tres personas la enfermedad funciona como una canal de aproximación a Dios a partir del hecho de que se la considera un obstáculo para el crecimiento espiritual; en tal sentido una persona enferma necesariamente se acercará más a Dios en busca de la sanidad corporal, siendo la buena salud un sinónimo de la cercanía de la divinidad.

Durante el trabajo de campo obtuve variados y muy ricos registros sobre prácticas de sanación cuya dimensión fundamental era la corporal: padecimientos del corazón, curas milagrosas de cáncer o personas diagnosticadas con muerte cerebral y que han

sido sanadas y recobran su vida normal. Sin embargo, para ilustrar los procesos de sanación, me decidí por tres casos con fuerte dimensiones subjetivas, psíquicas y emocionales al considerar que, aun en estos casos, el cuerpo juega un papel central y de este modo es entendido por estos sujetos; así lo muestran los indicadores obtenidos sobre el tipo de sanación experimentada por los miembros de este grupo religioso.

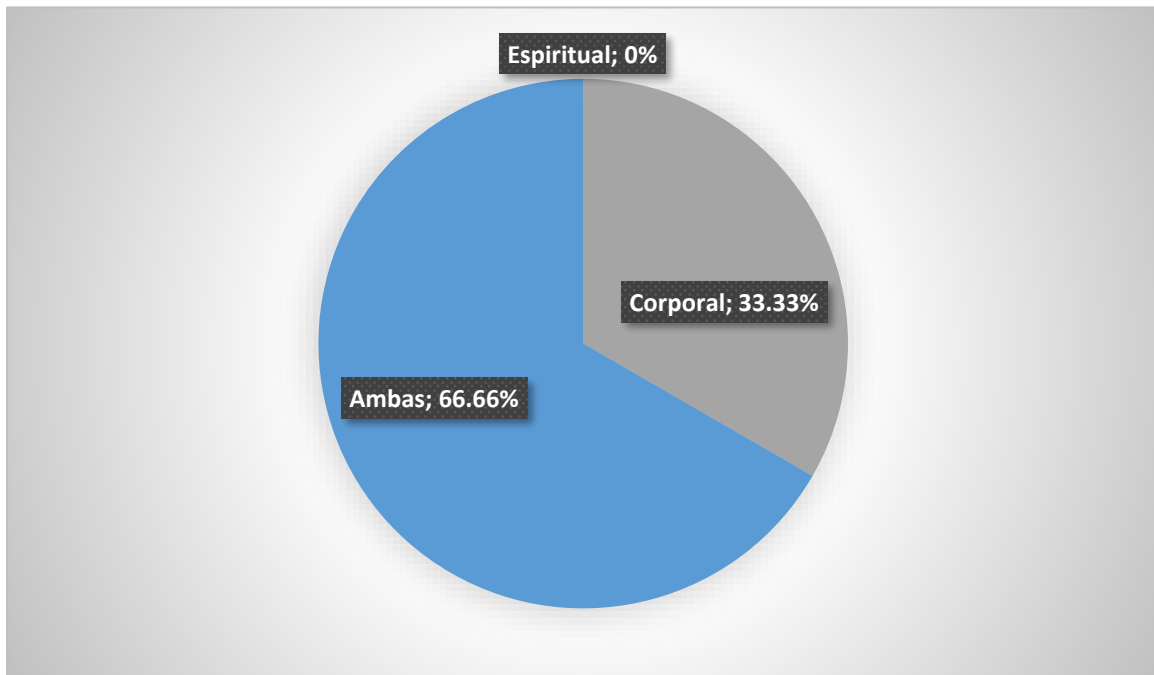


Gráfico 15. Porcentaje de personas que refieren experiencias de sanación en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus

El cuestionario aplicado sobre el tipo de sanación experimentada por las personas en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus (Gráfico 15) arrojó los siguientes registros: el 33% de ellos refirió una experiencia corporal en tanto del 67% la consideró de ambos tipos (corporal y espiritual). Para mí resultó significativo que ninguna de las personas refirió una experiencia de sanación exclusivamente espiritual, como muestra el 0% en el gráfico. Estas cifras enriquecen los registros obtenidos durante el trabajo de campo sobre la constitución de los sujetos en este grupo religioso.

Según los registros mostrados en el gráfico 15, el 86% de las personas que participaron refirieron alguna experiencia de sanación, lo que indica una clara

prevalencia de esta práctica, sin embargo, el hecho de que confíen en el poder divino para sanar, no excluye que acudan a la ciencia médica, en caso de necesidad:

Siempre está la fe de que Dios nos va a sanar, pero la ciencia no está peleada con Dios, al contrario, Dios les da la sabiduría y la inteligencia a los doctores... Dios tiene el poder para sanar, pero sí acudimos al médico... es importante ayudarnos a salvar la vida.

(Luisa, 29 años, 22 de octubre de 2016)

Resulta interesante que esta articulación entre el poder divino y la ciencia médica es uno de los rasgos generales de los grupos neopentecostales (Jaimes, 2007: 12). Aunque la sanación es fundamental en este grupo religioso, no hacen campañas de oración como es común en otros grupos de corte pentecostal:

Nosotros no hacemos campañas de oración, las personas que necesitan ser sanadas pasan al frente [durante una celebración] dicen sus problemas y la iglesia entera ora por ellos, ahí, en ese momento y luego seguimos orando en las casas... se han visto milagros

(Ángel, 20 años, 20 de octubre de 2016)

Csordas (1990: 89) señala el acto físico de ungir con aceite sagrado, tradicionalmente la frente o las manos, como una forma común de bendición en los actos sanación, hecho que registré durante mi trabajo de campo, sin embargo, mis registros también muestran que las prácticas de sanación son aquí más específicas y que, además, se suele ungir con el aceite⁹⁸ -previamente bendecido por el pastor- la parte afectada. Este acto en sí mismo no trae la sanación, es parte del proceso y no es imprescindible para conseguir una sanación que se considera una bendición divina a obtener mediante la oración. Csordas (1988: 122) señala el proceso, en unión con el procedimiento y la disposición final, como uno de los aspectos de la práctica curativa, y puntualiza que con proceso se refiere a “la experiencia de los participantes con respecto a los encuentros con lo sagrado, episodios de percepción, o cambios de

⁹⁸ Se usa aceite de oliva virgen que compran en los mercados y que es llevado al templo para ser bendecido por el pastor; las personas suelen llevar recipientes con aceite que, luego de ser bendecido por el pastor, regresan a la casa para ser usado en sus prácticas de sanación en el ámbito doméstico.

pensamiento, emoción, actitud, significado, comportamiento”. Todos estos aspectos se manifiestan en el proceso de sanación entre los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus.

Resulta de interés que, aunque los pastores y ancianos son los actores rituales por excelencia comprometidos en este tipo de prácticas, se considera que cualquier persona está capacitada para ungirse con el aceite y orar por su propia sanación como parte de su compromiso y relación personal con Dios. Tal es el caso que, en una ocasión recibí la unción, de una de las ancianas de la congregación; mientras era ungida la escuché orar en voz alta pidiendo a Dios por la sanación de mi cuerpo y de mi alma, clamando por mí. La oración duró unos minutos, luego me cedió una pequeña botellita que solía llevar con ella y que aún conservo, con aceite bendecido indicándome que lo pusiera cada noche en la parte afectada mientras oraba a Dios dando gracias por la sanidad. En esta y otras ocasiones en las que estuve presente mientras se intercedía por la sanación, no registré ninguna manifestación visible durante el acto de sanar, aparte del contacto físico entre la persona que intercede por la sanación y el doliente. Éste en muchas ocasiones se colocaba de rodillas, y en otras, ambas personas estaban de pie con los ojos cerrados y orando en voz alta.

Más tarde, mientras conversábamos sobre la práctica de sanación, la anciana que me había administrado la unción me habló de una cierta empatía que establece con el doliente, un ponerse en su lugar y orar por su aflicción como si fuera propia, una especie de “intersubjetividad preobjetiva” (Csordas, 2012) que en este caso se asocia a un “discernimiento” que es don divino.

No registré entre las personas que usualmente oran por la sanidad, experiencias somáticas asociadas a las dolencias de otras personas, ni mareos, estornudos, opresión en el corazón o zumbidos en los oídos como los documentados por Csordas (1990) entre los católicos carismáticos. Consideran que, aunque la sanación se obtiene la mayoría de las veces como el clímax de un proceso que involucra tanto la dimensión corporal como emocional de los sujetos, ésta debe comenzar con la oración pidiendo la intervención divina para sanar la dolencia y continuar con la declaración de fe de haber obtenido la sanidad, esto es de suma importancia y está en estrecha relación con la fe de los sujetos. Es notorio que esta declaración de fe

tiene un impacto notable en los participantes del ritual, enriqueciendo las experiencias subjetivas de los mismos sobre la sanación. En todos los casos juega un papel primordial la dimensión experiencial en los actores involucrados en el ritual de sanación que, insisto, en este grupo religioso incluye la oración como condición imprescindible, en unión con la fe.

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus se verifica lo documentado por Csordas (1990) sobre la curación carismática que considera que “El sistema de curación es holístico en el sentido de que pretende en principio integrar todos los aspectos de la persona, concebido como un compuesto tripartito de cuerpo, mente y espíritu” (*op. cit.*: 124). Este autor precisa que el concepto tripartito de la persona, presente en este grupo religioso, implica que el proceso de sanación se articule en tres dimensiones: “la curación física de la enfermedad corporal, la curación interna de la enfermedad emocional y angustia, y la liberación de los efectos adversos de los demonios y espíritus malignos” (Csordas, 1983 *cit.* en Csordas 1990). Este autor, a partir de su teoría del *embodiment*, insiste en la articulación de lo “material/corporal” con lo “psicológico/espiritual” como condición de posibilidad necesaria para el proceso de curación.

4.4 “Dios es música, es alegre, no es un Dios amargado”. La plegaria musical en el Templo de Emmaus.

En un principio el Diablo quiso la música, pero Dios entonces lo echó del cielo y se vino a la tierra porque el Diablo quería la música para él. Es por eso que a los jóvenes les gusta tanto la música y con ella se identifican. Dios la usa para atraernos y nos cambia mediante ella, te hace sentir su presencia a través de la música. Nuestra música sólo es para Dios y no podríamos interpretar otra música que no fuera agradable a él.

(Juan, 28 años, 13 de noviembre del 2016)

Ya algunos autores han llamado la atención sobre la poca importancia dada en México a la música como mecanismo de reafirmación de la fe y adhesión a determinados grupos religiosos (Garma, 2000: 64; García, 2016: 223). Garma señala

la importancia de la misma entre los protestantes de corte evangélico y pentecostales, así como el interés que ofrece su estudio para entender diversos aspectos de estas agrupaciones, a partir de su función comunicadora y generadora de emociones estéticas y sentimientos. (p. 65).

Coincido con García (2016) en la universalidad de la música, en su relevancia como medio de expresión en la cultura de todas las sociedades y en su centralidad para comprender las estructuras y las relaciones sociales (Lévi-Strauss, 1968 *cit.* en García, *op. cit.*: 11). García señala que, además de constituir un código simbólico, consiste en prácticas sociales estructuradas a partir de los diferentes campos sociales que conforman una sociedad, de ahí su eficacia en la construcción de sentidos de pertenencia cultural e histórica (*op.cit.*:11). Aun así, como señala García, la música no ha sido abordada con suficiente interés desde la antropología clásica, salvo excepciones como Lévi-Strauss que la usó como metáfora para analizar los hechos culturales. Este es el motivo de la escasa presencia, en la antropología actual, de parámetros metodológicos o marcos teóricos-conceptuales definidos, para la comprensión de esta manifestación sociocultural (*ibídem*).

En México, la antropología ha estudiado la música tradicional (indígena y mestiza), fundamentalmente las formas musicales (armonía, ritmos, etc.), y a las estructuras de las versadas y a la laudería. En este esfuerzo se pueden citar antropólogos y etnomusicólogos como Arturo Warman, Raúl Hellmer, Henrietta Yurchenco, Thomas Stanford, Irene Vázquez, Arturo Chamorro y Vicente T Mendoza (García, *op.cit.*, 2016: 14). García precisa que el análisis antropológico debe considerar la música en el contexto sociocultural en el que se inserta y a partir del cual adquiere sentido, así como su capacidad de generar formas de pertenencia social (p.13). Aunque el tema central de esta investigación no es la música, en consonancia con esta línea de análisis, examino brevemente el modo en que la música contribuye a la constitución de los sujetos en este grupo religioso.

Desde mi primera visita al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, un domingo por la tarde, me quedé extasiada por la ejecución musical y los efectos visibles de la misma en las personas reunidas. García (2016) retoma a Küng (2008) para ilustrar de modo muy acertado la interrelación y universalidad de la música y la religión: “La

música y la religión son fenómenos universales de la humanidad, en sentido tanto diacrónico como sincrónico. Se cantaban “textos” religiosos mucho antes de ser escritos. Y la actitud religiosa ha cobrado expresión musical en casi toda tradición religiosa, si bien de formas y con modalidades sumamente diversas [...] Y en ese sentido, a la fe religiosa le corresponderá un componente musical, incluso allí donde no se manifieste por medio de palabras, sino tan sólo a través de los sonidos” [Küng 2008: 15, 17 *cit.* en García, *op. cit.*: 225-226].

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus la música y una amplia gama de sonidos no tan musicales juegan un papel central; es un hecho notorio al participar en sus celebraciones y de total relevancia si nos acercamos a los espacios de adoración y alabanza. Desde mis primeras incursiones al templo me hice cargo de que no se trataba de un espacio de meditación o adoración contemplativa, al contrario, el dinamismo sonoro podía llegar a percibirse incluso un poco agresivo. Aunque ya había participado en otras celebraciones pentecostales en investigaciones anteriores no pude dejar de asombrarme; de forma natural comencé a poner atención en el papel de la música y la sonoridad en la constitución de estos sujetos.

Blacking definió la música como un sonido humanamente organizado (2003:149) y en un texto posterior puntualiza que se dota de sentido por la asociación que genera en las personas (Blacking, 2006:25). En este grupo religioso es un elemento de crucial importancia. Tiene un uso litúrgico y funciona como vehículo de comunicación con Dios a la vez que constituye un elemento de cohesión dado que todos los congregados se unen en el canto, el batir de palmas, y toda una gama de movimientos corporales que acompañan la ejecución musical. Genera estados de gran emotividad: júbilo, alegría y gozo, durante la adoración y alabanza; recogimiento, respeto, confianza, culpa, bienestar, durante la oración. Muchas de estas emociones suelen manifestarse en llanto; dichos estados emocionales forman parte del proceso de constitución y transformación de los sujetos en este grupo religioso.

Rozas (2015: 3) señala que en los grupos evangélicos las prácticas devocionales “producen sus propios marcos sonoros para lograr experiencias espirituales”. Los temas de los himnos y cantos se centran en la noción de victoria, fe, salvación,

arrepentimiento y confianza, y sus letras favorecen y refuerzan la disposición a la entrega y el compromiso de los congregados.

Sentimos una gran responsabilidad porque la música posibilita que los hermanos se concentren en la oración, ese es nuestro trabajo que las personas se metan en la adoración, que ellos comprendan. El que canta tiene que sentirlo para que los que se congregan sientan la presencia de Dios que se transmite con la música y la letra. Nosotros guiamos la adoración y la alabanza, el objetivo de la alabanza es adorar a Dios y llevar a la iglesia en esa adoración que se plasma cada domingo en la música.

(Juan, 28 años, 13 de noviembre de 2016)

Garma (2000; 66-69) llama la atención sobre la música como un elemento básico para lograr la cohesión en un grupo religioso y señala las siguientes funciones esenciales de la misma: como mecanismo de socialización entre los miembros, función didáctica, generadora de sentimientos como alegría, de estados corporales de gran emotividad, de modo particular cuando son acompañados de gestos como las palmadas. Blacking (2003: 150) considera que “lo que realmente conmueve a las personas es el contenido humano de los sonidos humanamente organizados”.

El grupo de alabanza en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus está conformado por doce violines, un chelo, tres flautas, una batería, un teclado, una guitarra eléctrica, un bajo eléctrico, un bongó, una lluvia, un xilófono, un clarinete, un güiro y un coro de seis voces. Consta de entre veintiocho y treinta miembros de ambos sexos, cuyas edades oscilan entre los diez y sesenta y dos años y pasó a ser “Orquesta Filarmónica de Emmaus” en enero del 2017. Entre los ritmos que tocan se encuentran: la música sacra, el góspel, rock cristiano, balada pop y ritmos latinos. Entre los intérpretes que prefieren para los cantos de adoración y alabanza, se encuentra la banda guatemalteca Miel San Marcos; el cantante, músico, compositor y pastor estadounidense Marcos Witt y la banda australiana de pop rock cristiano Hillsong.

El director de este grupo música es un joven de veintiocho años, de profesión carpintero. De padres católicos, comenzó a asistir al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus desde niño con su abuela que frecuentaba esta iglesia, y a tocar la guitarra a los catorce años en el templo, donde recibía clases. Aunque su padre tocaba la guitarra no fue hasta su inserción en este grupo religioso que sintió el llamado de Dios.

Este joven manifiesta que a la edad de catorce años sintió algo que nunca había experimentado, una ansiedad y un interés inusitado por la guitarra. Los conocimientos musicales aprendidos en la ejecución de la guitarra, los aplicó con posterioridad en el piano, el bajo, la batería, flauta, saxofón, violín y violonchelo. Me explica que son las mismas notas y solo emiten sonidos diferentes, considera que las siete notas son el número perfecto y que su entendimiento con los instrumentos es un Don de Dios.

Me manifiesta que crear ese grupo de alabanza no fue su idea, sino que fue Dios tocando el corazón de los jóvenes y poniendo en ellos la inquietud por la música. Los jóvenes se interesaron en la música y luego comenzaron a animar a los padres que los apoyaron en la compra de los instrumentos musicales, de modo que la batería y el piano son de la iglesia y el resto de los instrumentos han sido adquiridos por las personas que los tocan.

Los domingos, una vez que concluye el culto, se escogen los cantos y alabanzas, y el director del grupo, durante la semana, practica con algunos de los miembros: los lunes saxofón y flauta; los jueves, flauta, violín y piano y los viernes clarinete, saxofón, flauta, violín y guitarra; estas personas están a cargo de dirigir, con posterioridad, las clases y ensayos de estos instrumentos. El sábado durante las clases se practica con los otros miembros del grupo y luego se acaban de acoplar durante una hora y media de ensayo una vez terminada la celebración de los jóvenes. El director me explica que la orquesta suele tocar alabanzas que escuchan en discos o emisoras musicales, música cristiana y que las escogen más por la letra que por la música. En todo el proceso la oración a Dios juega un papel central en tanto es la divinidad quien los guía a la hora de seleccionar los cantos y también en la ejecución de los diferentes instrumentos.

Todas las personas que pertenecen a la orquesta se esfuerzan y dedican varias horas de la semana a preparar un servicio perfecto, para agradar a Dios durante la celebración del domingo. Los cuerpos ejecutantes de la música han incorporado esta rutina semanal y la cumplen sin ningún esfuerzo, las notas brotan de sus instrumentos de forma natural como si el mismo Espíritu divino fluyera con la música; y no es sólo la música, también han incorporado el uso de ropa correcta, aprobada por la iglesia y más elegante el domingo y la actitud reverente ya que, desde el altar, sus cuerpos transmiten la presencia divina.

El resto de los miembros de la congregación se unen a los cantos, cuerpos de pie, con los ojos cerrados, batiendo palmas, moviendo rítmicamente los brazos, y entonando al compás de la música mientras sus rostros, llorosos en ocasiones, denotan el gozo de la cercanía a Dios. Blacking (2003: 161-162) señala que la música despierta respuestas corporales, y evoca estados de conciencia que han sido adquiridos a través de la experiencia cultural y social y que estos cuerpos discursantes comparten.

El rol de la música en la formación de estos sujetos no se constriñe al espacio físico del templo; compartí la experiencia musical cristiana no sólo durante las actividades religiosas, sino también durante las visitas a sus casas o mientras me trasladaba de un lugar a otro en sus vehículos. Según me refirieron la mayoría de los entrevistados, suelen tararear las letras de estos cantos religiosos mientras hacen labores como el aseo de las casas, trabajos manuales, estudian o sólo dejan pasar el tiempo. Me explican que la divinidad es la figura central alrededor de la cual se articulan sus vidas, por lo que resulta natural, que de manera cotidiana se relacionen con ella a través de la música. Esto es coincidente con la función de “reforzar ciertas experiencias que han resultado significativas para la vida social, vinculando más estrechamente a la gente con ellas” (Blacking, 2006: 17)

Pertenecer al grupo de alabanza no asegura la salvación, todos los ministerios son iguales de importantes, el que canta, el que predica, el que toca la guitarra o visita enfermos, todos somos iguales a los ojos de Dios. No hay más importancia, si acaso mucha responsabilidad y compromiso, como en todos los ministerios. Si perteneces al grupo de alabanza te dedicas con todas tus

fuerzas y todo tu corazón para agradar a Dios, somos tan valiosos para Dios como cada uno de los hermanos que desde las bancas cantan con nosotros.

(Juan, 28 años, 13 de noviembre de 2016)

La música en este grupo religioso tiene un papel primordial en la salvación espiritual y por ende en la constitución del sujeto; involucra a toda la congregación y su ejecución e interpretación es considerada como un Ministerio o Don divino al que puede tener acceso cualquier creyente. A través de ella se refuerzan experiencias que resultan significativas para los miembros y se fortifican los vínculos entre los creyentes y de estos con la divinidad (Blacking 2006: 17, García, 2016 b: 13)

Para los miembros de esta congregación, como señala Berger (2006: 21) y retoma García (2016: 226-227) la música no solo es una manifestación de las creencias religiosas, sino que, además, se convierte en mecanismo de expresión de una forma de vivir la religión en el gozo del Espíritu y, tanto la música como la religión, son formas de manifestación de lo humano. Yo agregaría que ambas son formas corporizadas de relacionarse con el mundo.

REFLEXIONES FINALES.

Los miembros del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus me acogieron y aunque, en un principio, mi estatus se mantuvo un tanto ambiguo entre señora, licenciada y hermana, me da gusto el haber terminado siendo, para la mayoría de ellos, la hermana Aimet; incluso ahora cuando mis visitas al templo o a sus casas se han vuelto cada vez más intermitentes bajo la presión de la redacción de la tesis, hecho que en un principio los entristeció y hasta les costó aceptar.

Ha sido un período en mi vida totalmente revelador, como investigadora y como persona. Entre ellos fortalecí mi idea de que la realidad es sumamente compleja y de que existen muchos modos de entender la vida que no responden a un único criterio de validez. Fiel a lo aprendido con mi mentor Galván, en las aulas del CIESAS y con la acertada orientación de mi directora de tesis, intenté integrarme al grupo lo más posible, participando tanto en la iglesia como en sus hogares o en espacios públicos. Sin embargo, tengo que reconocer que me establecí ciertos límites, ante la duda de qué tanto podía participar con ellos sin que mis actos pudieran ser malinterpretados; no quería que bajo ningún concepto mis nuevos hermanos y hermanas pudieran sentir que los estaba usando o engañando en aras de conseguir mayor cantidad de información; esto me llevó, por ejemplo, a no cubrir nunca mi cabeza con un velo. Ahora no puedo dejar de preguntarme si fue o no una decisión acertada y qué tanto me perdí por no ir un paso más allá.

No obstante, y gracias a que pese a mi formación católica y contrario a lo que puede parecer, no existen grandes conflictos de creencias entre nosotros, participé con ellos en la gran mayoría de sus prácticas. Oré, canté, batí palmas, me emocioné hasta las lágrimas, me arrodillé para sentir lo que ellos; yo, un cuerpo que no está acostumbrado a esas prácticas, e incluso intenté ayunar, aunque reconozco que pese a toda mi buena voluntad esta última praxis corporal me hizo experimentar, más que un acercamiento a Dios, una terrible sensación de hambre y hasta cierta ansiedad. Sobre esto me había hablado una de las hermanas⁹⁹ en una entrevista; ellas y ellos

⁹⁹ Aunque durante todo el cuerpo de la tesis he mantenido el cuidado de referirme a las personas con las que estuve trabajando de una forma bastante impersonal, que consideré adecuada para el medio académico; se me hace justo en este último acápite que no pasa de ser profundas reflexiones personales, sin ánimo de concluir nada, usar el término que designa un parentesco ritual, al que ya me habitué en mi estancia entre ellos y ellas y con el que nos sentimos más cómodos.

están convencidos de que se necesita estar preparados para participar en un ayuno, mentalmente para darle sentido al mismo, y corporalmente para que este sentido no se pierda ante los imperativos del cuerpo.

En mis reflexiones no pude dejar de preguntarme por qué, si, como mencioné en la introducción, no somos tan “otros” en tanto compartimos, entre muchas otras cosas, el contexto de inseguridad que se vive desde hace varios años en el país y que nos hace presas de un constante temor que paliamos volviendo nuestros ojos a un mismo Dios, en busca de una protección que es responsabilidad de los gobiernos; compartimos los avatares de la subsistencia propia y familiar en un estado con una economía depauperada; compartimos la alegría de despertar cada día como miembros de una humanidad maravillosa pese a las cosas horribles que protagonizamos; entonces por qué ellos sí y yo no, pueden practicar el ayuno, tener una experiencia de glosolalia o sentir corporalmente la presencia del Espíritu Santo. Considero que la clave para esta respuesta está en el hecho de que nos constituimos como sujetos a partir de procesos distintos enmarcados en *habitus* diferentes.

Para lograr una aproximación más efectiva a mi tema de investigación consideré los sujetos religiosos, a partir de la articulación de las propuestas de Gutiérrez (2002), Garma (2004) y Csordas (2011); como sujetos encarnados que se constituyen y transforman a partir de conocimientos, experiencias, discursos y prácticas compartidas, pertenecientes al dominio especializado de la relación entre lo humano y lo divino, y a las que tienen acceso en la interacción con otros sujetos como miembros de un grupo religioso, situado en un contexto determinado que permea su constitución como sujeto; en el entendido de que esta relación se verifica en el cuerpo “como lugar sagrado por excelencia”.

Durante el proceso investigativo emergió el cuerpo como punto de partida para analizar la constitución de los sujetos, desde prácticas, experiencias y percepciones “constituidas por” y “constituyentes” (Bourdieu, 2006) de un campo religioso en el que se insertan como miembros de esta congregación. Registré que la entonación de cantos, la oración, la lectura y escucha de la palabra de Dios, la acción de dar testimonio oral y el testimonio cotidiano de vida articulan el conocimiento religioso con los discursos y la corporalidad generando intensos estados emocionales en consonancia con la propuesta del *embodiment* de que la acción humana “se centra

en y es constituida por el ser humano físico (*human physical being*)” (Csordas, 2010 *cit. en. Di Persia y Arnao, 2016*).

En el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus las personas se constituyen como sujetos inmersos en un proceso multidimensional y complejo que se verifica en la articulación del hecho de considerarse miembros del cuerpo de Cristo y a partir de la creencia en una vida futura en Él. No puedo dejar de señalar que para ellos no hay fronteras nítidas entre representaciones, prácticas, creencias, rituales y doctrinas que se inscriben en el cuerpo y se articulan y complementan en el marco de un *habitus* que, como señalara (Csordas1990:11) retomando a Bourdieu, se fundamentan en un sistema cognitivo que se vuelve principio generador de prácticas que organizan su visión del mundo.

Encontré un primer nivel de identificación de los sujetos a partir de la presencia de las personas en el templo; los miembros de la congregación asumen que, salvo raras excepciones,” la presencia física en el lugar es una señal de “búsqueda de Dios”. El cuerpo individual es concebido como “templo del Espíritu Santo” y todos los miembros de la iglesia son considerados miembros del “cuerpo de Cristo”, del cuerpo colectivo del que Cristo es la cabeza, esto fomenta lazos de cohesión al interior del grupo.

Ante la imposibilidad de ubicar a esta iglesia en una de las categorías para los grupos religiosos formuladas hasta ahora propuse el término “alopentecostal” como propuesta clasificatoria para la iglesia Templo Evangélico Pentecostés Emmaus en tanto considero, que pese al articulación de rasgos de las denominaciones neopentecostales, fundamentalistas y católicos, su adscripción es fundamentalmente pentecostal y se trata, en mi criterio, de una variante de esta denominación. El término “alopentecostalismo” constituiría una alternativa para clasificar a aquellos grupos religiosos en los que la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, juegue un papel central y converjan rasgos heterogéneos de más de una iglesia o denominación religiosa que impidan encasillarlos en algunas de las clasificaciones establecidas hasta ahora.

Aunque el *postfuncionalismo* propone una comunidad carente de fundamento, sustancia y esencia que condiciona y limita a los sujetos (Mansilla y otros; 2017: 179). Registré que la noción de *communitas* juega un papel central en la constitución de los

sujetos en este grupo religioso. Es preciso aclarar que no se trata de la noción de comunidad “que sintetiza toda las virtudes e ideales humanos” del funcionalismo comunitario (*op. cit.*: 184) sin embargo si registré la solidaridad, afecto y generosidad entre otros rasgos característicos que conciernen al concepto de *communitas*.

Me encontré con una comunidad que acoge al sujeto, pero no lo invisibiliza en tanto se trata de un sujeto agente, que “elige, redefine, resignifica y reconstruye” (*Ibidem.*) tanto la comunidad como su propia realidad en el contexto socio político e histórico en el que se inserta. Es precisamente, en mi opinión, en el contexto de extrema inseguridad y corrupción que se vive en el estado de Veracruz que cobra un mayor sentido lo que esta comunidad religiosa ofrece a los sujetos que la integran. También acá, como en el caso de la comunidad postpentecostal propuesta por Mansilla y otros (2017) “el miedo, no solo origina y explicita el pacto, sino también la protege y mantiene viva como comunidad” (Espósito,1998:58). Es fundamental que la adscripción al Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, en última instancia, es el resultado de la voluntad de los sujetos; en mi criterio como una estrategia para enfrentar la crudeza de la realidad en que viven.

En el caso del Templo Evangélico Pentecostés Emmaus se produce una reacción diferente a la documentada por Mansilla y otros, en el pentecostalismo chileno. Registré un desencanto, pero no ya de las tradiciones y promesas religiosas sino de la realidad socio política y económica en que se encuentran situados como “cuerpos vividos en comunión con el mundo” (Csordas, 1990). Esta inserción en un contexto de semejante inseguridad, en el caso de los miembros de este grupo religioso, fortalece las relaciones interpersonales, con la comunidad religiosa y con su Dios, en la búsqueda de una relativa seguridad emocional y corporal, lo que me lleva a la noción de que “es la experiencia del propio cuerpo el locus del anclaje de la experiencia subjetiva en comunión indisociable con el mundo” (Di Persia y Arnao, 2016: s/p).

A raíz de las notables diferencias entre los grupos pentecostales analizados por Mansilla (2016) y el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus, se afianza mi criterio de que resulta necesario tomar en cuenta el contexto en que se insertan los grupos

religiosos para entender el modo en que se constituyen y transforman los sujetos religiosos adscritos a dichos grupos.

Con la concreción de esta investigación, a partir de la propuesta del *embodiment* que rompe con la dualidad mente cuerpo, centré los análisis en el “cuerpo vivido” y logré documentar que en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus la música, la sanación, los dones del Espíritu Santo, la noción de ángeles y demonios, el “conocimiento de Dios”, la oración y los rituales conforman un entramado en el cuál se constituyen y transforman los sujetos religiosos. Como ya había señalado con anterioridad, no creo que en estos aspectos se agoten todos los posibles abordajes a la constitución de los sujetos, esta elección fue el resultado de la articulación entre el proceso etnográfico y mis inquietudes personales.

Este trabajo me permitió vislumbrar que no existe un sujeto religioso homogéneo, se trata de sujetos complejos que se constituyen y transforman en su corporalidad a partir de multiplicidad de formas, en las que confluyen y se articulan aspectos del *habitus* religioso y del contexto sociopolítico y económico en que se insertan; como parte de un proceso fragmentado e inacabado.

En distintas investigaciones realizadas en el contexto mexicano (Hernández, 1996; Molina y Hernández, 2002; Garma, 2004) se plantea que en México las agrupaciones religiosas pentecostales son en su mayoría de origen nacional y muy pocas dependen del extranjero; el caso de la HEPIN refuerza esta afirmación. En el transcurso de la investigación registré que esta asociación funge como una estructura a través de la cual se canalizan las diferentes situaciones que se presentan a personas adscritas a cualquiera de los grupos que pertenecen a la asociación. De manera puntual la casa del pastor Cupertino Portilla Landa es el lugar por excelencia al que acuden las personas necesitadas de las zonas más intrincadas del estado, fundamentalmente cuando precisan asistir a un médico o quizás resolver alguna situación legal, motivados tanto por la acogida que reciben de parte de la familia pastoral como por la ubicación de la casa pastoral, en la ciudad de Xalapa. Se establecen estrechos lazos de cooperación entre los grupos religiosos pertenecientes a la asociación, muchos de cuyos miembros se conocen de manera personal a raíz de las reiteradas visitas y actividades comunes que realizan. Estos grupos religiosos no reciben apoyo

del extranjero y se mantienen con recursos propios. El término de esta investigación ha generado nuevas inquietudes asociadas a aspectos a los que no pude prestar atención durante este ejercicio y a la curiosidad acerca del resto de los grupos que pertenecen a esta hermandad.

La constitución y transformación de los sujetos en el Templo Evangélico Pentecostés Emmaus emerge como “una nueva realidad que reclama ser comprendida y explicada” (Calvillo y Favela, 1996: 40). Aunque estoy un poco más cerca de entender a los sujetos en este grupo religioso considero que una primera aproximación como parte de un ejercicio de maestría resulta insuficiente para aprehender la complejidad del fenómeno; este ejercicio ha generado nuevas dudas que ameritan sus correspondientes procesos de análisis, pero sería tema de otra investigación.

Todos los datos obtenidos durante el trabajo de campo fueron de suma importancia; lamento que varios de ellos se quedaron en el tintero. Fue difícil decidir cuáles plasmar en el texto, pero en la investigación como en la vida, siempre estamos precisados a elegir desde nuestros propios posicionamientos y en este proceso también nosotros nos constituimos y nos transformamos como sujetos; considero que es importante tener esto en cuenta al acercarnos a un texto etnográfico.

Me parece oportuno terminar esta etnografía del mismo modo que la comencé:

*El saber y el conocer, la formación y el aprender,
tanto en la antropología como en otras áreas disciplinares
(social, política, histórica, etc.) depende de la perspectiva
del sujeto que mira y vive lo que traduce ya sea en forma oral
o de texto escrito, así como el modo de presentarlo discursivamente:
narrativa, poesía, testimonio, sistema disciplinar científico,
sistema numérico, etc.
(Alonso y Sandoval; 2012: 24)*

APÉNDICE 1

Introducción.

Como parte de la tesis sobre la construcción de la femineidad entre los miembros de la iglesia Templo de Emmaus en Xalapa, Veracruz, para obtener la Maestría en Antropología Social en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS-Golfo; se está realizando la siguiente encuesta.

Su opinión resulta de gran importancia, se le pide, por favor, que apoye este esfuerzo y brinde su cooperación. La información obtenida será de uso confidencial. Se le agradece su sinceridad en las respuestas.

Fecha: _____

Hora: _____

Resultado:

Completado _____ Incompleto _____

Entrevistado no acepto la entrevista _____

Número de intentos _____

Sección I: Datos generales.

1. Edad: _____

2. Sexo: F [] M []

3. Año de nacimiento: 19 _____

4. Estado civil:

Soltero [] Unión libre [] Divorciado []
Casado [] Separado [] Viudo []

5. Escolaridad (máximo nivel finalizado)

Sin instrucción [] Primaria []
Secundaria []
Preparatoria o bachillerato [] Técnico []
Posgrado [] Universitario []

6. Ocupación – empleo

Desempleado [] Profesionista []
Estudiante []
Comerciante, oficios, cuenta propia []
Trabajo en el hogar (ama de casa) []

Asalariado no profesional [] Jubilado []

Otros: _____

7. ¿Con quién vive?

Solo [] Pareja [] Padre/madre []
Hijos [] Otro familiar [] Amigos []

8. ¿Tiene hijos?

Sí [] No [] ¿Cuántos? _____

9. ¿Cómo evalúa su estado de salud?

Muy bueno [] Bueno [] Satisfactorio []
Bastante malo [] Malo []

10. Aproximadamente ¿cuál es el ingreso familiar (en su hogar) mensual por distintos conceptos?

Menos de 3. 500 pesos [] Entre 3. 500 y 8. 000 pesos []
Entre 8. 000 y 16. 000 pesos [] Más de 16. 000 pesos []

Sección II. Adscripción religiosa.

11. ¿Cuál era la religión de su madre cuándo usted era niño?

Protestante []
Católica []
Judía []
Ortodoxa []
Musulmana []
Otra [] ¿Cuál? _____
Sin religión []
No sé []

12. ¿Cuál era la religión de su padre cuándo usted era niño?

Protestante []
Católica []
Judía []
Ortodoxa []
Musulmana []
Otra [] ¿Cuál? _____
Sin religión []
No sé []

13. ¿En qué religión fue formado usted?

- Protestante []
- Católica []
- Judía []
- Ortodoxa []
- Musulmana []
- Otra [] ¿Cuál? _____
- Sin religión []
- No sé []

14. ¿Ha pertenecido a algún otro grupo religioso?

- Sí []
- No []
- No estoy seguro []

15. Si ha pertenecido a más de una agrupación religiosa podría, por favor, mencionarlas de manera consecutiva, según el orden en que perteneció a cada grupo religioso

Sección III. Relación con la institución.

16. ¿Es usted bautizado?

- Si []
- No []
- ¿En qué iglesia? _____

17. ¿Cada cuánto tiempo asiste usted a servicios religiosos?

- A diario []
- Cada semana []
- Cada año []
- Nunca []
- Casi a diario []
- Cada mes []
- Ocasionalmente(bodas,bautizos, etc.) []

18. ¿Considera usted qué como miembro de esta congregación?

- Cumple las leyes y obligaciones de la iglesia []
- Confía en el pastor y otras autoridades de la iglesia []
- Escucha las recomendaciones de los líderes la iglesia e intenta cumplirlas []
- Acata las reglas de la iglesia dentro de esta y fuera toma las decisiones que considera más acertadas. []

Sección IV. Prácticas y creencias.

19. ¿Con que frecuencia realiza Ud. actividades religiosas?

- | | |
|-----------------|--|
| A diario [] | Casi a diario [] |
| Cada semana [] | Cada mes [] |
| Cada año [] | Ocasionalmente (bodas, bautizos, etc.) [] |
| Nunca [] | |

20. ¿Con que frecuencia se dedica Ud. a la oración?

- | | |
|-----------------|--|
| A diario [] | Casi a diario [] |
| Cada semana [] | Cada mes [] |
| Cada año [] | Ocasionalmente (bodas, bautizos, etc.) [] |
| Nunca [] | |

21. ¿Dónde se siente más a gusto para orar? (marcar una)

- En el templo. []
En cualquier parte []
Con otros creyentes del grupo religioso. []
No practico la oración []
Otro [] ¿Cuál? _____

22. ¿Participa usted de la Santa Cena?

- Sí [] No []

23. ¿Práctica el ayuno?

- Sí [] No []

En caso positivo, ¿Con qué frecuencia lo hace?

- | | |
|-----------------|--------------------|
| A diario [] | Casi a diario [] |
| Cada semana [] | Cada mes [] |
| Cada año [] | Ocasionalmente [] |
| Nunca [] | |

24. ¿Ha tenido usted alguna experiencia de sanación?

- Sí [] No []

En caso positivo, marque si se trató de una experiencia de sanación:

- Espiritual [] Corporal [] Ambas []

24 ¿Cree Ud. en la existencia de...?

El diablo []	Los seres de luz []	Duendes y troles []
Imágenes milagrosas []	El poder milagroso del Espíritu Santo []	
Extraterrestres []	Fantasmas []	
Espíritus []		
Aparecidos []	Nahuales []	
Ángeles guardianes []		
La santísima trinidad []	Karma []	
Otros []	¿Cuáles? _____	

25. ¿Ha tenido experiencias de expulsión de demonios?

Si [] No []

Sección VI Campo emocional

26. ¿Cómo se siente usted emocionalmente como miembro de esta congregación?

Triste []	Inquieto []	Inseguro []
Alegre []	Insatisfecho []	Seguro []
Satisfecho []	Interesado []	Desinteresado []
Ansioso []	Angustiado []	Intrigado []
Asombrado []	Calmado []	Eufórico []
Extasiado []	Esperanzado []	Excitado []
Tranquilo []	Frustrado []	Valiente []
Hastiado []	Temeroso []	Tímido []
Hostil []	Avergonzado []	Solidario []
Resignado []	Sereno []	Amoroso []

Otras emociones que no están plasmadas aquí. []
¿Cuáles?

27. En términos generales ¿se considera usted muy feliz, algo feliz, poco feliz o nada feliz?

Muy feliz []	Poco feliz []	No puedo elegir []
Algo feliz []	Nada feliz []	

Sección IX Tolerancia religiosa

28. ¿Si le invitaran a una celebración religiosa distinta a la suya asistiría?

Si [] No []

29. ¿Qué haría si algún miembro de su familia cambiara de religión?

No lo trataría más []

Intentaría convencerlo (a) de que está en un error []

Apoyaría su decisión []

Imitaría sus actos. []

30. ¿Por qué considera usted que las personas cambian de religión?

Porque su antigua religión no le satisface []

Porque les “lavan el cerebro” []

Porque les ofrecen beneficios económicos []

Porque no conocen su propia religión []

Por decisión personal []

No sé. []

31. Existen muchas personas que alimentan su religiosidad utilizando la televisión o la radio. ¿Para alimentar y practicar su fe usted...?

Ve televisión []

Escucha radio []

Usa internet []

Usa otros medios. [] ¿Cuáles? _____

¡GRACIAS ¡

BIBLIOGRAFÍA

ABAD GONZÁLEZ LUISA Y JUAN ANTONIO FLORES MARTOS (coord.)
2010 *Emociones y sentimientos. La construcción social del amor*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España.

ACANDA, J. L.
2008 “La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación”, en www.rebellion.org, 1 de julio, cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

AGIER, MICHEL
2012 “Pensar el sujeto, descentrar la antropología”, en *Cuadernos de Antropología Social* No. 35, Buenos Aires, Versión On-line, pp. 9-27.
Disponible:
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850275X2012000100002 [Consultado: 25 de abril de 2017].

AGUILAR, MIGUEL ÁNGEL Y PAULA SOTO VILLAGRAN (coord.)
2013 *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México, Casa Abierta al Tiempo, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1953a *Medicina y Magia*, Instituto Nacional Indigenista, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).
1953b *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México.
1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México.
1963 *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México.

ALMIRALL ARNAL, JUAN
2006 *El origen de los rangos de la jerarquía celestial*, tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, España.
Disponible:
http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/113429/ALMIRALL_TESIS.pdf?sequence=1 [Consultado: 16 de agosto de 2017]

ALONSO, JORGE Y RAFAEL SANDOVAL ÁLVAREZ
2012 *Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*, Instituto de Investigaciones sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
Disponible: http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/480trabajo.pdf
[Consultado: 24 de abril de 2017]

ALVAR, JAIME, Y OTROS (Cátedra)

1995 *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Ediciones Cátedra, Madrid, España.

Disponible:

http://laicos.antropo.es/biblia-ylibros/Blazquez.JoseMaria.Etc._Cristianismoprimitivo-y-religiones-mistericas.pdf [Consultado: 28 de julio de 2017]

APPADURAI, ARJUN

2013 "Del etnocidio al ideocidio", en A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. México, Tusquets, Editores, pp. 13-28.

ARCOS CHIGO, JULIETA

2004 *El imaginario de la muerte y los Testigos de Jehová*, tesis de doctorado, Universidad Veracruzana.

ARIAS YERENA, ALDO DANIEL

2011 *La danza del sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa* tesis de maestría en Antropología Social. CIESAS-Occidente.

AYÚS REYES, RAMFIS Y EROZA SOLANA, ENRIQUE

2008 "El cuerpo y las ciencias sociales", *Revista pueblos y fronteras* [digital], núm. 4, Dic. 2007-Mayo 2008, cit. en Di Persia, Nicolás y Magdalena Arnao, (2016).

BADEMAN, R. BRYAN

2004 "David Martin, Pentecostalism: The World Their Parish", en *History Faculty Publications Paper 20*, pp. 166-168.

Disponible: http://digitalcommons.sacredheart.edu/his_fac/20 [Consultado: 17 de diciembre de 2017].

BAÉZ-JORGE, FÉLIX.

2003 *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.

BAÉZ-JORGE, FÉLIX Y SERGIO R. VASQUEZ

2011 *Cempoala*, Fondo de Cultura Económica: El Colegio de México: Fideicomiso Historia de las Américas, México.

BASTIAN, JEAN-PIERRE

1993 *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana. Historia de las minorías religiosas activas*, Fondo de Cultura Económica, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

2006 "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa" en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 16, Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile pp. 38-54.

Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/708/70801603.pdf> [Consultado: 22 de enero de 2017].

2008 "Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas", en *TRACE 54*, pp. 19-30.

Disponible: http://cemca.org.mx/trace/T54/Bastian_T54.pdf [Consultado: 22 de enero de 2017].

BATESON, GREGORY Y MARY CATHERIN BATESON.
2013 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

BENOIT, FRANK W.R.
(s/f) *La historia y el impacto del neo-pentecostalismo*. Disponible en: <http://obrerofiel.s3.amazonaws.com/teologia/pdf/La%20historia%20e%20impacto%20del%20neopentecostalismo.pdf>. [Consultado: 30 de noviembre de 2015].

BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN
1996 *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002).
Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901304> [Consultado: 25 de abril de 2017].

BERGUNDER, MICHAEL
2009 “Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos”, en *Revista Cultura y Religión*, Vol. 3, No. 1, pp. 6-36 Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2952572> [Consultado: 17 de agosto de 2017].

BERIAIN, JOSETXO
2011 *El sujeto transgresor (y transgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Editorial Anthropos, España.

BERRUECOS, LUIS A
2009 “H. Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester”, en *El Cotidiano*, núm. 153, enero-febrero, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, pp. 97-113. Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32515314.pdf> [Consultado: 28 de diciembre de 2017].

BISET, EMMANUEL Y OTROS
2015 *Sujeto, una categoría en disputa*, Adrogué, Ediciones La Cebra.

BLACKING, JOHN
2003 “¿Qué tan musical es el hombre?”, en *Desacatos*, núm. 12, CIESAS, México, pp. 149-162. Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901211.pdf> [Consultado: 29 de julio de 2017].
2006 *¿Hay música en el hombre?*, Editorial Alianza, España, Disponible: <https://es.slideshare.net/CsarSnchezArcos/hay-musica-enelhombre> [Consultado: 30 de julio de 2017].

BLANCARTE, ROBERTO (coord.)
1994 *Religión, Iglesias y Democracia*, Ediciones La Jornada. U.N.A.M, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

BLUMER, HERBERT

1969 *Symbolic Interactionism, perspectives and method*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J, *cit.* en Gutiérrez V, Daniel, (2002).

BOEGE, ECKART Y ELIO MASFERRER

1986 "Presentación", en *Religión popular: hegemonía y resistencia*, Ediciones Cuicuilco, I.N.A.H., México, *cit.* en Garma Navarro, Carlos, (1997).

BOEGE, ECKART

1993 "Contradicciones de la identidad étnica mazateca, construyendo un objeto de estudio", en *Nueva Antropología*, No. 43, México, *cit.* en Garma Navarro, Carlos, (1997).

BONFIL G

1980 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México *cit.* en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

BOURDIEU, PIERRE

1971 "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Archive Européennes de Sociologie*, tomo XII, núm. I, 1971, pp. 1-21.

Disponible: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/01/una-interpretacion-de-la-teoria-de-la-religion.pdf> [Consultado: 3 de julio de 2016].

1977 *Outline of a Theory of Practice*, (Richard Nice, trans.), Cambridge, Cambridge University Press, *cit.* en Csordas, (1990).

1982 "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, Paris, pp. 58-63, *cit.* en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1984 *Distinction*, (Richard Nice, trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, *cit.* en Csordas, (1990).

1985 [1982] "Los ritos de institución", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal (Akal Universitaria, 81), *cit.* en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1990 *The logical of Practice*, [digital].

Disponible:

https://monoskop.org/images/8/88/Bourdieu_Pierre_The_Logic_of_Practice_1990.pdf [Consultado: 16 de enero de 2018].

2003 *La dominación masculina*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, España.

2006 "Génesis y estructura del campo religioso" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No. 108 Vol. XXVII, El Colegio de Michoacán, A.C, México, pp.29-83

Disponible:<http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/108/pdf/PierreBourdieu.pdf> [Consultado: 3 de Julio de 2016].

BOURDIEU, PIERRE Y LOIC WACQUANT.

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, 1era Edic., Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina.

Disponible:

<https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/bourdieu-y-wacquant.pdf>

[Consultado: 3 de Julio de 2016].

BOURGOIS, P

1995 *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University, Cambridge, cit. en Ferrándiz, Fernando (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos, Barcelona.

BOWEN, KURT

1996 *Evangelism & Apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern México*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston, Londres, Buffalo cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

CALVILLO, MIRIAM Y ALEJANDRO FAVELA

1996 "Hacia la categoría del sujeto social en la teoría sociológica", en *POLIS* pp.13-51.

Disponible:

<https://revistascolaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/polis/article/view/16677/14921>[Consultado: 6 de octubre de 2017].

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema de cargos en Zinacantan*, Instituto Nacional Indigenista: Secretaria de Educación Pública. México.

CARRASCO, PEDRO

1979 *El catolicismo popular de los Tarascos*, Sep-Sesenta, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

CARRASCO, PEDRO

1979 *El catolicismo popular de los Tarascos*, Sep-Sesenta, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

CARRILLO, PAUL Y OTROS

2013 "Neurobiología del sueño y su importancia: antología para el estudiante universitario", en *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 56, No. 4 jul./ago, UNAM, México,

Disponible:http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0026-17422013000400002 [Consultado: 11 de agosto de 2017].

CASSELL, J (ed.)

1987 *Children in the field: Anthropological Experiences*, Temple University Press. Filadelfia, cit. en Ferrándiz, Fernando (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos, Barcelona.

CASTRO, JULIA Y CINTHYA FARINA

2015 "Hacia un cuerpo de la experiencia en la educación corporal", en *Revista Brasileira de Ciências Do Esporte*, vol.37 (2), pp. 179-184 Disponible: https://ac.els-cdn.com/S0101328915000207/1-s2.0-S0101328915000207main.pdf?tid=fb206f1e-a4dc-11e7-b1a200000aab0f6c&acdnat=1506665647_12ad3aac4506d88591d4295683a976fb

[Consultado: 29 de septiembre de 2017]

CAYCEDO TURRIAGO, JAIME

s/a *El marxismo y la formación de un sujeto revolucionario transformador*. Disponible: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/El%20marxismo%20y%20la%20formaci%F3n%20de%20un%20sujeto....pdf> [Consultado: 20 de febrero de 2018].

s/a *El sujeto histórico y su complejidad*.

Disponible: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.39.pdf> [Consultado: 20 de febrero de 2018].

CHAPPLE, ELIOT D. Y CARLETON S. COON

1942 *Principles of Anthropology*, New York, Henry Holt and Co., cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

CITRO, SILVIA (coord.).

2003 *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.

Disponible: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1250> [Consultado: 4 de noviembre de 2017].

2011 *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Argentina.

Disponible: <https://docslide.us/download/link/citro-silvia-cuerpos-plurales> [Consultado: 4 de agosto de 2017].

CLIFFORD, JAMES

1999 "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología" en *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. Pp. 71-119.

COLLI VALLEJO, CARLA LILIANA

2014 *Guardianas del hogar: estilos de vida de las mujeres mormonas*, tesis de maestría, CIESAS, Xalapa, Veracruz, México.

CONTRERAS LORENZINI, MARÍA JOSÉ

2008 "Práctica performativa e intercorporeidad: Sobre el contagio de los cuerpos en acción" en *Ensayos e Investigación*.

Disponible:

repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/4623/000513504.pdf?sequence=1

[Consultado: 17 de noviembre de 2017]

COOLEY, CHARLES HORTON

1964 *Human Nature and the Social Order*, Shoken Books, New York, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002) "Figuras del sujeto", en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 13, Flacso- Ecuador, pp.32-47.

Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901304> [Consultado: 25 de abril de 2017].

CORDERA, ROLANDO

2015 "La "Gran Transformación" del milagro mexicano". A 20 años del TLCAN: de la *adopción* a la *adaptación*", en *Revista Problemas de Desarrollo*, 180 (46), pp. 11-25.

Disponible: <http://www.scielo.org.mx/pdf/prodev/v46n180/v46n180a2.pdf> [Consultado: 20 de febrero de 2018].

CORNEJO, MÓNICA, MANUELA CANTÓN Y RUY Llera (coord.)
2008 *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Donostia – San Sebastián, XI Congreso de Antropología (FAAEE).

CRAWFORD, ROBERT

1984 “A Cultural Account of “Health”: Control, Release, and the Social Body”, en *Issues in the Political Economy of Health Care* (John McKinlay, ed.), New York: Tavistock Publications, en Csordas, (1990).

CSORDAS, THOMAS

1983 The Rhetoric or Transformation in Ritual Healing, en *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7: 333-375, cit en Csordas, (1990).

1988 *Elements of Charismatic Persuasion and Healing*, Department of Social Medicine and Health Policy, Harvard Medical School, [copia digital].

1990 “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, Vol.18, No.1, pp. 5-47. Disponible: <http://www.jstor.org/stable/640395> [Consultado: 12/11/2010] [copia digital].

2011 “Modos somáticos de atención” en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Argentina, pp. 83 – 104 Disponible: <https://docslide.us/download/link/citro-silvia-cuerpos-plurales> [Consultado: 4 de agosto de 2017].

2012a “Cuerpos y corporalidades”, en Carlos Trosman, *K103-17ANTROP2*. PDF. Nro. 103, 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas, 1-3, agosto, Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Disponible:

<http://red.antropologiadelcuerpo.com/wp-content/uploads/K103-17ANTROP2.pdf>

[Fecha de consulta: 5 de diciembre del 2014].

2012b “CULTURAL PHENOMENOLOGY: Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness”. En Mascia-Lee, Frances (2012) *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. E. Blackwell Publishing, cit. en Di Persia, Nicolás y Magdalena Arnao, (2016).

CSORDAS, THOMAS Y JACK KATZ

2003 “Phenomenological ethnography in sociology and anthropology”, en *Ethnography*, Introduction SAGE Publication, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. Vol. 4 (3) pp. 275 -288.

Disponible:

<http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/katz/pubs/PhenomenologicalEthnographywCsordas.pdf> [Consultado: 5 de noviembre de 2017].

DE LA PEÑA, GUILLERMO Y RENÉE DE LA TORRE

1990 “Religión y política en los barrios de Guadalajara”, en *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México, Vol. VIII, No. 2, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

DE LA TORRE, RENÉE

1995 *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, UdeG-ITESO-CIESAS, Guadalajara, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2003 “Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México”, en *Enlaces expresiones de la sociedad civil*. Revista digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones sociales. Lectura No.5.s/p.

Disponible:

https://www.academia.edu/24665484/Perfiles_socio_demogr%C3%A1ficos_del_cambio_religioso_en_M%C3%A9xico?auto=download . [Consultado: 30 de noviembre de 2015].

2014 *La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, México Vol.VIII, N°2, julio-diciembre, 2014, pp.166-196.

Disponible:<http://132.248.9.34/hevila/Culturayreligion/2014/vol8/no2/9.pdf>

[Consultado: 30 de septiembre de 2017].

DE LA TORRE, RENÉE Y CRISTINA GUTIERREZ ZÚÑIGA (coord.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México*. (1950-2000) Cagrahyps S. A.

Disponible:

https://books.google.com.mx/books?id=E0VE_FTjtMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Consultado: 4 de diciembre del 2015].

DE LA TORRE, RENÉE Y OTROS

2014 *Crear y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, Universidad Autónoma de Aguascalientes – CIESAS – El Colegio de Jalisco, México.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO.

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

DIETERLEN, GERMAINE (ed.)

1973 *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris. Editons du CNRS, cit. en Agier, (2012).

DI PERSIA, NICOLÁS Y MAGDALENA ARNAO.

2016 “La perspectiva del Embodiment y su relevancia epistemológica para el abordaje fenomenológico de la psicopatología”, en *Representación en ciencia y arte*, Vol. 5, Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, s/p.

DIEZ DE VELASCO, F.

2002 *Introducción al estudio de las religiones*, Madrid.

Disponible: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/diez-de-velasco-f-2002-introduccion-a-la-historia-de-las-religiones.pdf> [Consultado:12 de enero del 2018].

DOUGLAS, MARY

1996 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Routledge, New Fetter Lane, London. Disponible: http://www.antropologias.org/files/downloads/2012/04/Mary-Douglas_Natural_Symbols_Explorations_in_Cosmology_2nd_Edition.pdf

[Consultado:13 de diciembre de 2017].

DOW, JAMES

2005 "The expansion of Protestantism in Mexico: an anthropological view", en *Anthropological Quarterly* 78 (4): 827-85, cit. en Garma, Carlos, (2011).

DOW, JAMES Y ALAN SANDSTROM (coords)

2001 *Holy Saints and Fiery Preachers, the anthropology of protestantism in Mexico and Central America*, Westport: Praeger Publishers, cit. en, Garma Navarro, Carlos, (2011).

DURÁN AMAVIZCA, NORMA DELIA Y MA. DEL PILAR JIMÉNEZ SILVA (coord.)

2009 *Cuerpo, sujeto e identidad*. Universidad Nacional Autonomía de México. Instituto de investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Coyoacán, México.

DURKHEIM, ÉMILE

2012 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, CUAJIMALPA, México.

ELIAS, NORBERT

1989 *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, cit. en Calvillo, Miriam y Alejandro Favela Gavia, (1996).

Disponible: <http://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/198/198>
[Consultado: 6 de octubre de 2017].

ESPINOSA PROA, SERGIO.

2012 *De la cordialidad del pensamiento. Ensayos sobre el sujeto*. Taberna Libraria Editores. México.

ESPOSITO, ROBERTO.

1998 *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Colección mutaciones. Argentina.

Disponible: [www.academia.edu/5422710/Esposito Roberto Communitas. Origen y destino de la comunidad](http://www.academia.edu/5422710/Esposito_Roberto_Communitas_Origen_y_destino_de_la_comunidad) [Consultado: 15 de noviembre de 2017].

FERNÁNDEZ, VÍCTOR MANUEL

1998 "La renovación pentecostal y los carismas en la Iglesia" en *Communio*, Revista Católica Internacional, año 5, núm. 2, pp. 47-65.

Disponible: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/renovacion-pentecostal-carismas-iglesia-fernandez.pdf> [Fecha de consulta: 30 de mayo de 2017]

FERRÁNDIZ, FERNANDO

2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.

FÍGARI, CARLOS Y ADRIÁN SCRIBANO, (comps.)

2009 *Cuerpos, subjetividades y conflictos, hacia una sociología* CICCUS, Buenos Aires, Argentina.

Disponible:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/Scribano.%20Figari.pdf> [Consultado: 13 de agosto de 2017].

FORTUNY LORET DE MOLA, PATRICIA

1981 “El protestantismo en Yucatán. Estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada”, en *Revista Yucatán: Historia y economía*, núm. 25, año 5, Mérida, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

1982 “Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco”, *Revista Yucatán: Historia y Economía*, año 6, núm. 33, Mérida, pp. 3-22, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

1994 “El pentecostalismo y su capacidad de transformación en Jalisco, Yucatán”, en *Nueva Antropología*, No. 45, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

1999 (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS-Conaculta-INAH, México, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2001 “Diversidad y especificidad de los protestantes”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. pp. 75-92.

Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702207.pdf>, [Fecha de consulta: 2 de noviembre de 2017].

FRAZER, JAMES GEORGE

1996 *La rama dorada: Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

FOUCAULT, MICHEL

1973 *The Birth of the Clinic*, New York: Vintage, cit. en Csordas, (1990).

1979 *Discipline and punish. The Birth of the Prison*, Vintage Books, A Division of Random House, INC, New York, USA.

Disponible:

https://monoskop.org/images/4/43/Foucault_Michel_Discipline_and_Punish_The_Birth_of_the_Prison_1977_1995.pdf [Consultado: 5 de enero de 2018].

1987 *Hermenéutica del sujeto*. Edición y traducción, Fernando Álvarez-Uría, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, Disponible:

<https://seminarioatap.files.wordpress.com/2013/02/foucault-michel-hermeneutica-del-sujeto.pdf>. [Consultado: 2 de junio del 2017].

GALAK, EDUARDO

2010 *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu: Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades* [en línea]. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata.

Disponible: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.453/te.453.pdf>

[Consultado: 2 de junio del 2017].

GALINIER, JACQUES

2009 “El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica”, en *Dimensión antropológica*, año 18, vol.52, mayo-agosto, 2011. Disponible:

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wpcontent/uploads/10Rese%C3%B1a52.pdf> [Consultado: 27 de diciembre de 2017].

GALVÁN TUDELA, ALBERTO

2010 “Construyendo identidades religiosas: Planteamientos teóricos metodológicos”, en *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. I Número 1, pp. 1-14 Disponible: <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/issue/view/1> [Consultado: 27 de diciembre de 2017].

2011 “Sincretismo, performance y creatividad en las Religiones Afrocubanas”, en *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. II Número 2, pp. 74-86. Disponible: <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/issue/view/1> [Consultado: 27 de diciembre de 2017].

GARCÍA-BEDOY, HUMBERTO

1992 *Neoliberalismo en México: características, límites y consecuencias*, Publicaciones ITESO. Disponible: <http://hdl.handle.net/11117/182> [Consultado: 20 de febrero de 2018].

GARCÍA, MARTA EUGENIA

1993 La nueva relación Iglesia-Estado en México, Nueva Imagen, México, *cit.* en Garma Navarro, Carlos, (1997).

GARCÍA MENDEZ, JOSÉ ANDRÉS

2016a “Los sonidos de la fe”. Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México. En *Cuicuilco*, vol. 23, núm. 66, mayo-agosto. INAH. México, pp. 222-243. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/351/35145982012.pdf> [Consultado: 29 de julio de 2017].

2016b (cord.) Música y Antropología. Notas acerca de una relación olvidada en *Dossier Cuicuilco*, no. 66, mayo-agosto, INAH, México, Pp. 11-23. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/download/8422/9216> [Consultado: 29 de julio de 2017].

GARCÍA SELGAS, FERNANDO

1999 “Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad”, en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Sistema, pp. 493 -527.

GARCÍA LEGUIZAMÓN, FERNANDO

2012 “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”, en *Revista Folios*, núm. 36, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia, pp.171-187. Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/3459/345932039010.pdf> [Consultado: 2 de mayo de 2017].

GARCÍA MENDEZ, JOSÉ ANDRÉS

2016a “Los sonidos de la fe. Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México”, en *Cuicuilco*, vol. 23, núm. 66, mayo-agosto, INAH, México, pp. 222-243. Disponible: <http://www.redalyc.org/pdf/351/35145982012.pdf> [Consultado: 29 de julio de 2017].

2016b “Música y Antropología. Notas acerca de una relación olvidada” en *Dossier Cuicuilco*, no. 66, mayo-agosto, INAH, México, pp. 11-23. Disponible:

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/download/8422/9216>

[Consultado: 29 de julio de 2017].

GARMA NAVARRO, CARLOS

1984 “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, México, cit. en, Garma Navarro, Carlos, (1997).

1987 Protestantismo en una comunidad totonaca, Instituto Nacional Indigenista, México, cit. en; Garma Navarro, Carlos, (1997).

1997 “Perspectivas en la investigación de la religión” en *Nueva Antropología*, Vol. XV, pp. 105 – 117. Asociación Nueva Antropología. AC. Distrito Federal, México

Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905108> [Consultado: 28 de abr. de 17] y Disponible:

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/51/cnt/cnt7.pdf> [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

2000 “Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, en *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, n. 2, México, pp.63 - 85.

Disponible:

<http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/2161/849>

[Consultado: 29 de julio de 2017].

2004 *Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

Disponible:<https://camporeligioso.files.wordpress.com/2014/05/buscando-el-espc3adritu-pentecolstalismo-en-iztapalapa.pdf> [Consultado: 14 de enero de 2012].

2007 “El pentecostalismo”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, Colegio de Jalisco, México, pp. 79 -84.

2011 “Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000. Tendencias y perspectivas”, en *Si Somos Americanos: Revista Estudios Transfronterizos* [en línea], Volumen XI, No. 21, pp. 159-166.

Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930340008> ISSN 0718-2910 [Fecha de consulta: 1 de noviembre de 2017].

GARMA NAVARRO, CARLOS Y MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES (coord.)

2015 *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Juan Pablo Editor, México.

GARMA NAVARRO Y BLANCA LEIVA

2015 “Documentando la diversidad. Material para entender la situación actual de las religiones en México”, en Garma Navarro, Carlos y María del Rosario Ramírez Morales (coord.) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales.*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Juan Pablo Editor, México, pp. 99- 126.

GEERTZ, CLIFFORD

2003 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, Disponible: <https://noehernandezcortez.files.wordpress.com/2014/06/la-interpretacion-de-las-culturas.pdf> [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

GERLACH, LUTHER Y VIRGINIA HINE

1970 *People, Power and Change*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, cit en Csordas, (1990).

GIMÉNEZ, GILBERTO

1979 *Cultura popular y religión en Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

GLUCKMAN, MAX

1966 [1962] “Les rites de passage”, en *Essays in the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.), Manchester, Manchester University Press, pp. 1-52, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

GOFFMAN, ERVING

1973 (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Overlook Press, Woodstock, N.Y, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002).

2001 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. Disponible: <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2015/08/Goffman-E.-La-presentacion-de-la-persona-en-la-vida-cotidiana.-1-47.pdf> [Consultado: 15 de noviembre de 2015].

GOODMAN, FELICITAS

1972 *Speaking in Tongues*, University of Chicago Press, Chicago, cit en Csordas, (2004).

GUBER, ROSANA

2001 *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Bogotá. Colombia. Disponible: [//antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf](http://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf) [Consultado: 2 de noviembre de 2017].

2011 “La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos: La investigación de campo de Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, 1960 -1961”, en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*. Vol. 1, no. 2, Memoria Académica, pp. 60-90. Disponible: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5188/pr.5188.pdf [Consultado: 3 de noviembre de 2011].

2013 *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*, Editorial Biblo, Argentina. Disponible: seminariosocioantropologia.files.wordpress.com/2014/03/la-articulacion-etnografica-1.pdf [Consultado: 3 de noviembre de 2017].

GUERRERO JIMÉNEZ, BERNARDO.

1998 La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica en *Revista Ciencias Sociales* 8, pp. 109-121 Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/708/70800808/> [Consultado: 9 de junio de 2017].

GUEVARA LABAUT, ALICY AIMET

2012 “Construyendo familia: sanación y poder en Maffo (Contramaestre, Cuba)”, en *XX Coloquio de Historia Canario Americana*, Casa Colón, Las Palmas de Gran Canaria, 15 – 19, octubre.

2014 "Curación y religiosidad en el cristianismo evangélico: A propósito del pentecostalismo en Contramaestre (Santiago de Cuba)" en *XXI Congreso Internacional de Historia Canario Americana*, Casa Colón, Las Palmas de Gran Canaria, 20 – 24, octubre pp. s/p.

GUTIÉRREZ V, DANIEL

2002 "Figuras del sujeto", en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 13, Flacso-Ecuador, pp.32-47.

Disponible en:

http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/cristina_palomar/3.pdf [Consultado:25 de abril de 2017]

HAMMERSLEY, MARTYN Y PAUL ATKINSON.

1994 "El diseño de la investigación: problemas, casos y muestras", en *Etnografía. Métodos de investigación*, Ediciones Paidós, pp. 41 – 68.

HERNÁNDEZ, ALBERTO

1996 "Sociedades religiosas protestantes en la *frontera norte*: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", en *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15, México, pp. 107-132, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2002 "El nuevo mapa religioso de México", en *Ciudades*, núm. 56, octubre-diciembre, RNU, Puebla, México, pp. 30-36, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2007 "El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo", en Carolina Rivera Farfán, Elizabeth Juárez Cerdi (coord.), *Más allá del Espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. México, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 53-90.

HERNÁNDEZ, ALBERTO Y CAROLINA RIVERA (coords.)

2009 *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, México.

HERNÁNDEZ, ALBERTO Y JORGE LUIS MOLINA

2001 "Dinámica del cambio religioso en la frontera norte", en *Pueblos y Fronteras*, núm. 2, agosto-diciembre, Programa de Investigaciones Antropológicas-UNAM, PP. 13-30, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2003 "Evolución del campo religioso no católico" en *Baja California: un presente con historia*, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Autónoma de Baja California, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALBA AÍDA

1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación; etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, No. 45, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

2000 "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", en *Religiones y Sociedad*, núm. 8, Secretaría de Gobernación, México, pp. 57-74, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

HERNÁNDEZ SAMPIERI Y OTROS

2006 *Metodología de la investigación*, McGraw-Hill Interamericana. México. pp. 751 – 805 Disponible en: https://competenciashg.files.wordpress.com/2012/10/sampieri-et-al-metodologia-de-la-investigacion-4ta-edicion-sampieri-2006_ocr.pdf [Consultado: 29 de mayo de 2017].

HIGUERA, ANTONIO

1997 *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe Mexicano*, Universidad de Quintana Roo-CONACYT, México, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

HOMANS, GEORGE C.

1961 *Social Behavior: its Elementary Forms*, Harcourt, Brace and World, New York, cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

1967 *The Nature of Social Science*, Harcourt, Brace and World, New York, cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

JACKSON MICHAEL

2011 “Conocimiento del cuerpo”, en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Argentina, pp. 59 – 82 Disponible: <https://docslide.us/download/link/citro-silvia-cuerpos-plurales> [Consultado: 4 de agosto de 2017].

JAIMES MARTÍNEZ, RAMIRO

2007 *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*, tesis de doctorado, Ciencias Sociales, El Colegio de la Frontera Norte. Disponible: <https://www.colef.mx/posgrado/wp-content/uploads/2009/07/TESIS-Jaimes-Mart%C3%ADnez-Ramiro.pdf> [Consultado: 16 de enero de 2017].

2012 “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, en *Revista Mexicana de Sociología* No. 4

JÁUREGUI, JESÚS

2002 “La teoría de los ritos de paso en la actualidad”, en *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 68, pp. 61 -95 Disponible:

<https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/download/.../4997> [Consultado: 30 de noviembre de 2016].

JODELET, DENISE

2008 “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, en *Conexión*, No. 89. Editorial Érés, Traducción de Catherine Héau y Gilberto Giménez, pp.25 – 46.

(s/f) “La representación social: fenómenos, concepto y teoría” en *Pensamiento y vida social* Pp. 469 – 494.

Disponible en: <https://sociopsicologia.files.wordpress.com/2010/05/rsociales-djodelet.pdf> [Consultado: 25 de julio de 2017].

JUAREZ CERDI, ELIZABETH

1995 *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón*,

Chiapas, INAH, México, cit. en De la Torre, Renée y Cristina Gutierrez Zúñiga (coord.), (2007).

JULES-ROSETTE, BENNETTA

1985 "The Sacred and Third World Societies", en Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, pp. 251-233, cit en Fortuny Loret de Mola, Patricia, (2001).

JUNQUERAS VITAS, JUAN RAMÓN

2013 *El valor religioso del ayuno a la luz del Nuevo Testamen*, AULA7ACTIVA-AEGUAE, Barcelona, España.

Disponible:

http://www.aula7activa.org/edu/libros/documentos/el_valor_religioso_del_ayuno.pdf

[Consultado: 2 de agosto de 2017].

LALIVE D' EPINAY, CHRISTIAN

1968. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, Chile,

Disponible: [http://escriturayverdad.cl/wp-](http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Historia/EIRefugiodeLasMasas.pdf)

[content/uploads/Historia/EIRefugiodeLasMasas.pdf](http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Historia/EIRefugiodeLasMasas.pdf) [Consultado:14 de octubre de 2017].

LEACH, EDMUND RONALD

1975 [1968] "Ritual", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol 9, Aguilar, Madrid, pp. 383-388, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1975a Los sistemas políticos de la región montañosa de Birmania. Un estudio de la estructura social Kachin, en *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*, CIESAS-UAM-UIA.

Disponible:

http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/24_LEACH_Sistemas_politicos_de_Alta_Birmania.pdf [Consultado: 27 de diciembre de 2017]

1978 [1976] *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Siglo XXI, Madrid, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

LE BRETON, DAVID

1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Edición Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

2002 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina. Disponible: <https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/le-breton-david-antropologia-del-cuerpo-y-modernidad.pdf> [Fecha de consulta: 5 de may. de 17].

2012 "Por una antropología de las emociones", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 10, Año 4, diciembre 2012 - marzo 2013. Argentina. pp. 69-79.

Disponible:<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/208/145>

[Consultado: 30 de abril del 2016].

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1959 "Passage Rites", en *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, 14th Edition, William Benton Publisher, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1964 [1962] El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 173), cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1974 "Etnología y literatura. Discurso de ingreso a la Academia Francesa", Plural, núm. 37, México, pp. 6-12, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

2002 [1952] "Santa Claus en la hoguera", *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 65, enero-marzo, México, pp. 2-13, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

MALINOWSKI, BRONISLAW

1956 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ediciones Ariel, Barcelona, España.

1994 *Magia, ciencia y religión*, Planeta-Agostini, España.

MANSILLA, MIGUEL ANGEL

2017 *Postpentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno*. Disponible:

<http://www.cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/45248/47302>

[Consultado: 16 de octubre de 2017].

MARROQUIN, ENRIQUE

1996 *El conflicto religioso en Oaxaca (1976-1993)*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco, México cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

MARTÍN VELASCO, JUAN

s/f La experiencia de Dios Padre.

Disponible: <http://sem-web.org/DOCUMENTOS/Dios%20padre.pdf>

[Consultado: 17 de enero de 2018].

MASFERRER KAN, ELIO

2014 "El campo político religioso mexicano a inicios de 2014", en *El Cotidiano*, núm. 185, mayo-junio. pp. 7 – 13, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México. Disponible:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530725002> [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

MAUSS, MARCEL

1910 "Les rites de passage", *L'Année sociologique*, 11, Paris, pp. 200-202, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002), "La teoría de los ritos de paso en la actualidad", en *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 68, pp. 61 -95 Disponible:

<https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/download/.../4997>

[Consultado: 30 de noviembre de 2016].

1970 *Lo sagrado y lo profano: Obras I*, Barral Editores, Barcelona, España.

2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.

Disponible:<http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2017/05/MAUSS-Marcel->

[Ensayo-sobre-el-don-1924.pdf](http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2017/05/MAUSS-Marcel-Ensayo-sobre-el-don-1924.pdf)[Consultado: 16 de enero de 2018].

MEAD, GEORGE H

1962 (1934) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, University of Chicago Press, Chicago, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002).

MERLEAU-PONTY

1962 *Phenomenology of Perception*, Editions Gallimar, New York, cit en Jackson, Michael, (2011) y en Csordas (1990).

1964 *The Primacy of Perception*, (James Edie, tans.), Evanston, IL: Northwestern University Press, cit. en Csordas, (1990).

MEYER, JEAN

1989 *Historia de los cristianos en América Latina*, Ed. Vuelta, México, cit. en Garma Navarro, Carlos (1997).

MONTALVO GONZÁLES, ALETHIA ALEJANDRA

2016 *Guerrerías y diaconisas y princesas: en una aproximación a las identidades femeninas pentecostales*, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Baja California, México.

MORA, ANA SABRINA

2008 *Propuestas metodológicas en investigaciones socio-antropológicas sobre el cuerpo en Grupo de Estudio sobre Cuerpo*,

Ponencia presentada en el I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales La Plata, 10 al 12 de diciembre de 2008.

Disponible en: <http://grupodeestudiosobrecuerpo.blogspot.mx/2010/06/propuestas-metodologicas-en.html> [Consultado: 10 de agosto de 2017].

2009 "El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio",

en *Revista Colombiana de Antropología*, 45 (enero-junio) pp. 11-37

Disponible: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105012398001>> [Fecha de consulta: 29 de septiembre de 2017].

MÜHLEN, HERIBERT.

1998 *El Espíritu Santo en la Iglesia. La iglesia como el misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: "una persona en muchas personas"*, Salamanca, España.

Disponible:

https://books.google.com.mx/books?id=MO3tzKnQuNoC&pg=PR17&lpg=PR17&dq=pneumatoc%C3%A9ntrica&source=bl&ots=0Yo5mGf_Jq&sig=e32m5wwwPnpptiNZnwDPxZObcc&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi0luuG7rnJAhWM4yYKHa6xBi8Q6AEIJDAD#v=onepage&q=pneumatoc%C3%A9ntrica&f=false. [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2015].

MURO, VÍCTOR GABRIEL

1994 *Iglesia y movimientos sociales. El Colegio de Michoacán- La Red Nacional de Investigación Urbana*, Zamara, cit. en Garma Navarro, Carlos (1997).

NIETO, R

1988 "Alcances recientes de la antropología en el conocimiento de la clase obrera mexicana", en Varios, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 183-204 cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

NÚÑEZ, EMILIO ANTONIO

2001 "El movimiento apostólico contemporáneo", en *KAIROS*, N° 29, Julio-Diciembre, Ciudad de Guatemala, SETECA, pp. 80-8.

Disponible: <https://es.scribd.com/doc/127106814/Emilio-a-Nunez-El-Movimiento-Apostolico-Contemporaneo> [Fecha de consulta: 4 de mayo de 2017].

ODERO, JOSÉ MIGUEL

1998 *Rito y ritualismo: una clarificación*. Universidad de Navarra, pp. 116 -181.

Disponible:

<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/download/ILUR9898130161A/26871> [Consultado: 27 de octubre de 2017].

PALERM, A

1980 *Antropología y marxismo*, Nueva Imagen, México cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, (2012).

PARSON, TALCOTT

1937 *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002).

PASTOR, RAQUEL

1994 "Otras voces de la iglesia", en *Nueva Antropología*, No. 45, México, , cit. en Garma Navarro, Carlos (1997).

PÉREZ ENRÍQUEZ, MARIA ISABEL

Expulsiones indígenas: religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas, Claves Latinoamericanas, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

PIÑERO ANTONIO Y OTROS

1995 *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra Historia Serie Mayor, España.

PITARCH, PEDRO

2004 "La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas ", en *Liminar*, Estudios Sociales y Humanísticos, vol. II, Núm. 2, CESMECA, pp. 6-17. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=138919> [Consultado: 12 de agosto de 2017].

POZAS, RICARDO

1977 *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997) "Perspectivas en la investigación de la religión" en *Nueva Antropología*, Vol. XV, pp. 105 – 117. Asociación Nueva Antropología. AC. Distrito Federal, México
Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905108> [Consultado: 28 de abr. de 17] .

PREUSS, KONRAD THEODOR

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexicanischen Indianern. Erster Band. Die Religion der Cora Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, G. B, Teubner, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

PRIETO STAMBAUGH, ANTONIO Y MARTHA TORIZ PROENZA.

s/f “Performance: entre el teatro y la antropología”, en *Diario de campo*, Enfoques INAH.

Disponible:

[//revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/download/6319/7152](http://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/download/6319/7152)

[Consultado: 24 de octubre de 2017].

PRITCHARD-EVANS, E.E

1989 *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI Editores, Madrid, España.

1977 *Los Nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.

PUGLISI, RODOLFO.

2014 “Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo”, en *Cuaderno Antropología Social*. [online]. n.40, pp. 73-9. Disponible: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850275X201400020004&lng=es&nrm=iso. ISSN 1850-275X. [Fecha de consulta: 7 de octubre de 2015].

RADIN, PAUL

1957 [1937] *Primitive Religion, its Nature and Origin*, New York, Dover Publications, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002), “La teoría de los ritos de paso en la actualidad”, en *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 68, pp. 61 -95 Disponible: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/download/.../4997> [Consultado: 30 de noviembre de 2016].

RAMÍREZ GOICOECHEA, EUGENIA

2001 *Antropología “compleja” de las emociones humanas*, UNED Madrid, pp. 177-200 Disponible:

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/589/589>[Fecha de consulta: 11 de mayo de 2016].

RIVERA FARFÁN, CAROLINA Y OTROS

2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, CIESAS-UNAM-Cocitech-Segob, México, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

ROBEDLO, GABRIELA

1987 “Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula”, tesis presentada en la ENAH, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA

2003 “Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica”, en *Dimensión antropológica*, año 11, vol. 32, septiembre/diciembre, 2004. Disponible: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wpcontent/uploads/06Rese%C3%B1as32.pdf> [Consultado: 16 de diciembre de 2017].

ROSALDO, RENATO

2000 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador. Disponible:

http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1064&context=abya_yala
[Consultado: 27 de diciembre de 2017].

ROZAS VIDAL, CRISTIÁN FERNANDO

2015 *Música y evangelismo: la materialidad de una práctica religiosa*, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid. Disponible:

<http://eprints.ucm.es/32849/> [Consultado: 18 de noviembre de 2017].

SABELLI, FABRIZIO

1982 "Le rite d'institution. Resistance et domination", Actes de la recherche en sciences sociales, 43, Paris, pp. 64-69, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

SAMARIN, WILLIAM

1972 *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*, New York: Macmillan cit en Csordas, (1990).

SCHEPER-HUGHES, N

1987 "A child's Diary in the Strict Sense of the Term: Managing Culture, Shocked Children in the Field", en J. Cassell (ed.) *Children in the field: Anthropological Experiences*, Temple University Press. Filadelfia cit en, Ferrándiz, Fernando, (2011).

SCRIBANO, ADRIÁN

2007 "La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones", en Adrián Scribano (comp.), *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*, Argentina, Universitas, pp. 118-142 .

Disponible: <http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos/ascribano2007b.pdf>
[Consultado: 29 de junio 2017].

SEGALEN, MARTINE

1998 *Ritos y rituales contemporáneos*, Editorial Alianza, Disponible:

<https://tristesantropicos.files.wordpress.com/2012/03/66099004-ritos-y-rituales-m-segalen.pdf> [Consultado: 27 de octubre de 2017].

SERRANO DE HARO, AGUSTÍN.

1997 "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", en Serrano de Haro, Agustín, (ed.) en *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 185-216.

SILVEIRA CAMPOS, LEONILDO.

2000 *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador. Disponible:

http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1428&context=abya_yala
[Consultado: 17 de diciembre de 2017].

STOLL, DAVID.

2002 *¿América Latina se vuelve protestante?*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador (edición digital). Disponible: <http://psicologiavirtual.com.mx/Aula1/Biblioteca/Teolog%C3%ADa/America%20Latina%20Protestante.pdf> [Consultado: 17 de diciembre de 2017].

SCHÜTZ, ALFRED

1976 (1932), *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, cit. en Gutiérrez V, Daniel, (2002).

TEJERA, HÉCTOR

1989 "Identidad y lucha política en los altos de Chiapa" en, *Nueva Antropología*, No. 35, México, cit. en Garma Navarro, Carlos, (1997).

TÉLLEZ INFANTES, ANASTASIA.

2007 *La investigación antropológica*, Editorial Club Universitario, San Vicente, Alicante, España. Disponible: <http://www.editorial-club-universitario.es/pdf/2633.pdf> [Consultado: 25 de abr. de 2017].

TOURAINÉ, A

1984 *Le retour de l'acteur*, París, Fayard, cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez, 2012 *Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*, Instituto de Investigaciones sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Disponible: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/480trabajo.pdf [Consultado: 24 de abril de 2017].

2005 *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, París, Fayard, cit. en Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez (2012).

TOURAINÉ, ALAIN Y KHOSROKHAVAR FARHAD.

2002 *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Editorial Paidós, España.

TURNER, VICTOR

1974 *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca and London.

1975 [1968] "Mito y símbolo", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 7, Aguilar, Madrid, pp. 150-154, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

1980 "Símbolos en el ritual ndembu", en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.*, Madrid, Siglo XXI, pp. 21-35 Disponible:

<http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/turner simbolos en el ritual ndembu.pdf> . [Consultado: 30 de noviembre de 2015].

1987 *The anthropology of performance*, PAJ Publications, New York.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Altea, Taurus, Alfaguara. S.A, Madrid, España.

URBIOLA SOLÍS, ALEJANDRA E Y ÁNGEL WILHELM VÁZQUEZ G.

s/f "La comunicación ritual como mecanismo de socialización en las organizaciones: identidad y regulación", en *Razón y Palabra. Semiótica y*

comunicología: *Historias y propuestas de una mirada científica en construcción*. No. 32, Disponible: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Varia_72/29_Urbiola_72.pdf [Consultado: 27 de octubre de 2017].

VAN GENNEP, ARNOLD.

1909 *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, de fiancailles et du mariage des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Émile Nourry, cit. en, Jáuregui, Jesús, (2002).

2008 *Los ritos de paso*. Editorial Alianza, España,

Disponible:

https://archive.org/stream/ArnoldVanGennepLosRitosDePaso2008/Arnold_Van_Gennep_Los_ritos_de_paso_2008#page/n1/mode/2up [Consultado: 25 de julio de 2017].

VÁZQUEZ, FELIPE Y CAROLINA RIVERA.

2009 "La fe que se expande por la costa del golfo, que cruza montañas y pantanos" en *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, México, pp. 63-93.

VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE.

1987 "La religión urbana evangélica en Xalapa," en *La palabra y el hombre*. Revista de la universidad veracruzana, Nueva época, Julio – septiembre pp. 3 – 22.

1991 *Protestantismo en Xalapa*. Colección Centenario, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz.

1998a "El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Elio Masferrer (comp.) *Sectas o iglesias, Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdez, México pp.317-330.

1998b "La religión en las sociedades contemporáneas", en *Confluencias* No.12, Vol. VIII, pp.16-20.

1999a *La gran comisión: "id y predicar el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, CIESAS, México, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

1999b "Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas en el Centro de Veracruz", en *Alteridades*, núm. 18, año 9, UAM, México, pp. 79-84, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

2001 *La democracia y la política de los evangélicos en Veracruz*. Disponible: <http://cetrade.org/v2/book/export/html/664> [Consultado: 1 de noviembre de 2017].

2002 "La emergencia de los nuevos asentamientos y lo religioso", en *Ciudades # 56* México, pp.11-17.

2007 *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*. CIESAS. México. Disponible:

https://books.google.com.mx/books?id=VnMTKwnzqkgC&pg=PA13&lpg=PA13&dq=La+religi%C3%B3n+urbana+evang%C3%A9lica+en+Xalapa&source=bl&ots=KIVSiC2mHK&sig=ebPxeSP0nfymzr6ScwtEtF290zM&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjb5duFuvTAhUM_IMKHW0CAVYQ6AEITzAG#v=onepage&q=La%20religi%C3%B3n%20urbana%20evang%C3%A9lica%20en%20Xalapa&f=false [Consultado: 14 de mayo de 17].

VELASCO, JUAN MARTÍN.

2002 *El hombre y la religión*, PPC Editorial, Madrid, España. Disponible: <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/religiones/El%20Hombre%20La%20Religion.pdf> [Consultado: 31 de octubre del 2017].

VERGARA, GABRIELA.

2009 “Conflictos y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión”, en Fígari, Carlos y, Adrián Scribano (comp.), *Cuerpos, subjetividades y conflictos, hacia una sociología CICCUS*, Buenos Aires. Argentina.

Disponible :

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/Scribano.%20Figari.pdf> [Consultado: 13 de agosto de 2017]

VILLANUEVA OLMEDO MINERVA

2011 “La expansión urbana de Xalapa en la primera mitad del siglo XX. Apuntes para la historia de su urbanización Revista *Ulúa*, Universidad Veracruzana”, pp. 127-158.

2015 *Urbanización, producción y consumo en ciudades medias/intermedias* Leida, Ediciones de la Universidad de Leida/Universidad Estadual Paulista, Presidente Prudente, pp. 471-492.

WILSON, BRYAN

1982 *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press. Oxford, cit en Fortuny Loret de Mola, Patricia, (2001).

WEBER, MAX

1997 *Sociología de la religión*, Ediciones Coyoacán, México.

ZALPA, GENARIO

2002 *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*, CIEMA- Universidad Autónoma de Aguascalientes- El Colegio de Michoacán, México, cit. en de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.), (2007).

ZEMELMAN, HUGO

2005 *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Editorial Anthropos. España.

2007 *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Editorial Anthropos. España.

2011 *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, Con la colaboración de Alicia Martínez, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, Bolivia, Disponible: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/zemelman-2.pdf> [Consultado el 24 de abril del 2017].

S/A

2010 *Himnos de victoria. Para uso del pueblo cristiano de habla española.* Iglesia Evangélica Independiente.

1972 La Biblia Latinoamericana. Edición Pastoral, para una nueva evangelización. Ediciones Paulinas, Madrid.

2010 Panorama de las religiones en México, INEGI.