

# La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano\*

CARLOS GARMA NAVARRO\*\*

*En cuanto a manifestaciones religiosas de los creyentes, el pentecostalismo mexicano resalta tanto por la práctica de hablar en lenguas como por la sanación por la fe. Aunque se consideran dones del Espíritu Santo, tales prácticas entrañan una socialización con relación a los demás fieles. El análisis de los grupos pentecostales en el ambiente urbano de la ciudad de México y en las comunidades rurales totonacas muestra que estas prácticas y creencias son muy similares entre sí. El creyente pentecostal necesita aprender la forma "correcta" de hablar en lenguas y sanar a los enfermos para distinguirse de los seguidores de otras religiones, que disputan su lugar al pentecostalismo al ofrecer posesión ritual y diversas formas de sanar el sufrimiento humano. En México, el espiritualismo popular, el movimiento carismático cristiano y los curanderos indígenas compiten directamente con el pentecostalismo. La movilidad religiosa complica aún más esta situación. El importante papel que desempeña el testimonio y discurso político también es tratado aquí.*

## Introducción

Por el número de sus seguidores y su impacto social, el pentecostalismo constituye la minoría religiosa más importante de México. Ingresó a este país a través de los inmigrantes que regresaban de Estados Unidos y gracias a personas de sectores populares que se relacionaron con grupos pentecostales establecidos en el norte de la frontera (Gamio, 1931; 1972). Una mujer, Romana Valenzuela, fundó el primer templo mexicano en Chihuahua en 1914. Según la tradición oral, Valenzuela había sido convertida en la legendaria misión de la calle Azuza en Los Ángeles, California y a ella se

remonta el origen de la mayor congregación pentecostal hasta el momento: la Iglesia Apostólica de Cristo Jesús. En la ciudad de México, por su parte, el pentecostalismo fue introducido por otra mujer, la misionera danesa Ann Sanders, quien construyó el primer templo de las Asambleas de Dios en 1921. Durante mucho tiempo se desarrolló con lentitud. Sin embargo, en los últimos veinticinco años, el pentecostalismo ha experimentado un notable crecimiento tanto en las comunidades indígenas como en los sectores urbanos populares de las grandes ciudades.<sup>1</sup>

Aun cuando han proliferado diversas congregaciones pentecostales, todas se distinguen por que creen

---

\* Una versión anterior de este artículo fue presentada en la reunión anual de la Anthropological Association en San Francisco en 1996, durante la sesión en torno a la "Expansion of non-Catholic Religions in Latin America", organizada por Michael Leatham. Deseo agradecer sus comentarios a Peter Clarke, Patricia Fortuny, David Knowlton, Elizabeth Brusco y al propio Michael Leatham. Traducción: Víctor Cuchí Espada.

\*\* Profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

<sup>1</sup> El antropólogo mexicano Manuel Gamio estudiaba la identidad cultural entre los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos cuando halló que muchos se habían convertido al protestantismo que destacaba la sanación por la fe (Gamio 1932; 1971).

en la existencia de dones concedidos por el Espíritu Santo, los cuales básicamente son aquellos que los apóstoles recibieron de Cristo en Pentecostés. Se cuentan entre ellos el don de lenguas, el de la sanación y el de la profecía. En el pentecostalismo mexicano, el acento se pone en los dos primeros.

El objetivo de este ensayo reside en entender cómo se socializan y se aprenden en México estos atributos de los creyentes pentecostales. Según Berger y Luckmann (1968), la socialización primaria es el proceso mediante el cual un individuo deviene miembro de una sociedad durante su niñez. La socialización secundaria, por su parte, es un proceso posterior que permite al individuo introducirse en nuevos sectores e iniciarse en las cosmovisiones de su propia sociedad. La conversión religiosa es una forma radical de socialización secundaria, que recrea nuevos valores y sistemas de creencias. La conversión pentecostal entraña la aceptación de una relación estrecha con los dones que el Espíritu Santo dispensa a los fieles. Se espera que, al menos una vez en sus vidas, éstos experimenten un contacto directo con la Divinidad a través de alguna de estas manifestaciones.

La información con que contamos se funda en el estudio de varias agrupaciones pentecostales en las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla así como en tres templos pentecostales de Iztapalapa, populosa demarcación del Distrito Federal, que alberga a numerosos inmigrantes del resto del país. La Sierra Norte de Puebla es una región interétnica donde predomina la población indígena nahua y totonaca, en su mayoría campesinos que siembran cafetales y maíz. La migración temporal a las grandes urbes es un fenómeno muy frecuente. El protestantismo ha crecido allí durante los recientes cuarenta años y los templos pen-



tecostales constituyen las mayores asociaciones religiosas no católicas en la región.

Iztapalapa es una de las dieciséis delegaciones que conforman políticamente a la ciudad de México. Fue una comunidad

nahua hasta que perdió sus tierras comunales y fue incorporada recientemente a la metrópolis moderna; en ella concurren numerosos inmigrantes para habitar sus colonias populares. De acuerdo con el censo de 1990, se trata de la delegación con el mayor porcentaje de inmigrantes y de protestantes en el área metropolitana de la ciudad de México.<sup>2</sup>

### Hablando en lenguas

El arte de hablar en lenguas es uno de los atributos que los fieles pentecostales consideran la manifestación divina que prueba una verdadera conversión (Goodman, 1972).

La *glosolalia* es una forma de vocalización que muestra varios rasgos distintivos. En primer lugar, no es estrictamente una lengua. Quien posee el don de lenguas no entiende lo que dice. Lo que él o ella emite no son palabras con un significado específico. Para el sujeto estos sonidos parecen una lengua extraña, ya que carecen de significado; pero, el hecho de que el emisor no comprenda lo que dice no significa que los oyentes no lo entiendan. Existe una diferencia entre quienes vocalizan lo que ellos consideran el lenguaje de la gente ordinaria y aquellos que vocalizan en "lengua celestial". Para entender las lenguas "celestiales" la persona tiene que estar imbuida del don divino de la interpretación. Quienes hablan en lenguas son distinguidos con la habilidad de hablar tanto celestial como humanamente.

Gamio, fundador de la antropología moderna en México, fue también uno de los primeros científicos sociales que advirtió la importancia del pentecostalismo en las comunidades de origen latinoamericano. Para mayores detalles acerca de la historia del pentecostalismo y del protestantismo en México, véase Bastian (1983), Bowen (1996) y Scott (1992).

<sup>2</sup> Los templos pentecostales estudiados en la Sierra Norte de Puebla se hallaban en las comunidades totonacas de Iztepec y Zongozotla. Los templos eran Agua Viva, Miepés, y El Salvador. Más detalles se hallan en Garma, 1987. En Iztapalapa los templos analizados fueron la Iglesia Apostólica de Cristo Jesús, Templo Getsemaní, la Iglesia del Bethel y la Fraternidad de Iglesias Cristianas. Para mayores detalles acerca de la religión en Iztapalapa véase Garma, 1993. La relación entre la migración y la conversión religiosa en ambos lugares se muestra en Garma, 1992. Investigaciones recientes se encuentran en Larson, 1993. Según esta fuente, las cifras del censo de 1990 registran que en México el porcentaje de protestantes es 4.9 por ciento. El porcentaje de protestantes en Iztapalapa, en cambio, fue de 3.8 por ciento. Las cifras de las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla son mucho mayores: Iztepec cuenta con un 13 por ciento, y en Zongozotla los protestantes constituyen el 40 por ciento. La distribución regional del pentecostalismo mexicano varía muchísimo, como muestran Bowen (1996) y Fortuny (1994).

La glosolalia no puede inducirse al instante. Requiere un estado mental especial, ordinariamente un trance que experimenta el sujeto durante el cual es poseído por otro ser (Goodman, 1972). Entre los apóstoles bíblicos, igual que los pentecostales y los carismáticos católicos que intentan imitarlos, se cree que la fuente de la glosolalia radica en el Espíritu Santo. Se cree, a su vez, que el don de lenguas es algo que Dios dispensa a quienes comparten un estado especial de gracia. Por tanto, cuando alguien emite glosolalia, él o ella, en realidad carece de control sobre su habla. De hecho, la persona es un instrumento de la Divinidad. Así pues, Dios es quien habla y, en virtud de que es todopoderoso, lógicamente está versado en todas las lenguas.

La glosolalia necesita varios elementos contextuales. El importante papel que desempeña la música en los servicios divinos ha sido objeto de varios estudios (Martin, 1990). En los templos pentecostales mexicanos, estilos musicales tan diversos como la salsa, la cumbia, el bolero, el rock, el reggae y la canción evangélica se emplean con el fin de acompañar los himnos así como ciertos cantos pegajosos llamados “coritos”. (Mi himno favorito comienza con las siguientes estrofas: “La gente me llama el “aleluya”/pero el “aleluya” está en el Señor”.) Los movimientos cadenciosos se repiten con la finalidad de producir variaciones en el ritmo respiratorio. En un estado de desorden físico el sujeto pierde la conciencia corporal. La glosolalia es entonces posible. Una vez en trance la persona puede vocalizar y hablar en lenguas.

Esto sucede cuando los patrones de conducta habituales se alteran seriamente y el proceso normal de pensamiento ha sido interrumpido. Algunos estudios los denominan “estados alterados de conciencia”. A los pentecostales les molesta este término; lo consideran un mote. Un importante obispo pentecostal de la ciudad de México, quien había leído el ensayo de Felicitas Goodman, me dijo que el libro era bueno, pero que le había desagradado aquel término debido a su posible asociación con el uso de drogas. Tiene razón en que los trances en las ceremonias pentecostales no son ocasionados por sustancias ingeridas. Ello permite al sujeto cierta manipulación de algunas partes corporales y vocalizar ciertos patrones lingüísticos.

Con frecuencia, los fieles externan el don de lenguas en reuniones especiales que duran varios días y que comúnmente se celebran en áreas urbanas. Tales eventos se conocen como “sesiones de avivamiento”. Se llevan a cabo en grandes templos o descampados que se imbuyen de sacralidad mientras transcurre la ceremonia. Al cabo de dos o tres días volcados a la oración u otras prácticas religiosas, los participantes, ya can-

sados y debilitados, intentan entrar en trance dirigidos por sus guías espirituales. Los presentes clamarán por ser bautizados por el Espíritu Santo, lo que se evidencia por el don de lenguas. Dado el estado anímico colectivo no debe asombrar que algunos manifiesten glosolalia, y quienes no son capaces de obtener el don podrán intentarlo más tarde o pedirlo mediante la oración individual. Por su parte, la Iglesia Apostólica celebra “veladas”, que consisten en largas reuniones nocturnas en las que varios creyentes tratan de hablar en lenguas por vez primera. El que estas religiones extáticas privilegien que sus grupos expresen emociones comunes entraña uno de los factores que propicia el don de lenguas.

Quienes no han entablado un contacto directo con fieles pentecostales y no pentecostales a menudo inquieran si la glosolalia puede fingirse. La vocalización puede, en efecto, fingirse, pero los aspectos físicos que la acompañan, como la respiración entrecortada o jadeante, los movimientos estereotipados y reiterados, la sudoración abundante —en fin, la evidente excitación— son difíciles de imitar.

Los estudios de pentecostales estadounidenses relatan el habla en lenguas como una forma de oración individual (Cox, 1994; Poloma, 1989). Varias opiniones se han vertido entre los pentecostales mexicanos acerca de si la glosolalia puede generarse sin la asistencia de un grupo. Un pastor pentecostal de extracción social media, oriundo de la capital mexicana y egresado de una universidad, me confió que la glosolalia sin supervisión puede ser blasfemia, ya que la gente no sabe lo que dice. “La naturaleza de la carne necesita límites cuando está ante Dios”, me explicó. Un informante de la Iglesia Apostólica de Iztapalapa afirmó que cuando alguien de conducta sospechosa trata de hablar en lenguas, sólo puede decir “sa-tán, sa-tán”. El peligro de la blasfemia es bastante serio. Sin embargo, otros pentecostales declaran que personas muy santas pueden generar glosolalia por sí mismos, sin ayuda de la colectividad. Jamás he podido comprobar un solo caso, de modo que hay algo mítico en este fenómeno. De acuerdo con este punto de vista, solamente los santos han de hacerlo en privado; lo que queda claro es que en México la glosolalia individual no es una práctica generalizada fomentada entre los creyentes.

En cualquier reunión o servicio pentecostal se relata cómo los creyentes experimentaron el don de lenguas por primera vez. La alegría, el miedo, el terror, la aparición de luces brillantes y una sensación de insensibilidad bucal se recuerdan como parte de dicha experiencia, aun cuando los fieles destacan un sentimiento de paz y felicidad como el mejor trasfondo emocional posible del acto mismo. Algunos apenas hablaron

en lenguas en una ocasión. Otros lo hacen a menudo. Pero el primer brote es siempre recordado como un episodio importante, que debe evocarse públicamente ante otros fieles y miembros de la congregación.<sup>3</sup>

### **La sanación por la fe**

La sanación es un elemento que atrae a aquellos nuevos conversos que buscan milagros. Tanto en las comunidades rurales indígenas como en los amplios sectores populares de las ciudades mexicanas, se habla de la sanación cuando el converso ha cambiado de religión luego de experimentar una cura milagrosa o atestiguado semejante evento en un pariente cercano. Para los fieles pentecostales mexicanos existe una enorme diferencia entre sanar y curar. Sólo Dios sana. El curandero y el médico alópata pueden curar el cuerpo, pero son incapaces de sanar el alma. La sanación se alcanza por medio de la fe y la oración. El creyente debe, entonces, tener fe y rezar. El acto mismo de sanación se expresa por medio de la imposición de manos. Aquel que actúa como instrumento o vehículo de la Divinidad impone sus manos sobre un enfermo mientras ora, lee la Biblia y habla en lenguas.

Con la finalidad de sanar, tanto el creyente como el grupo pueden ser instrumentos de la Divinidad. El don de la sanación se dispensa a quienes han sido elegidos por el Espíritu Santo por su fe sobresaliente y su obediencia a Dios. Hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, pueden recibirlo. En la Iglesia Apostólica de Iztapalapa, que estudié, el don le fue otorgado a una niña de trece años de edad y no al clero adulto. Muchas personas no tienen individualmente el don de la sanación, pero pueden aglutinarse en agrupaciones de oración y, conjuntamente, sanar, acción que se sustenta en el versículo bíblico que dice: "donde hay dos o tres en nombre de Cristo, Él está presente". Cuando fieles enfermos no pueden asistir al servicio divino, los grupos de oración acuden a su lecho o al hospital para orar por su recuperación. En estas circunstancias, los individuos representan a la colectividad religiosa.

Todo mal puede sanarse porque Dios no desea que la humanidad sufra a causa de las enfermedades. Los males y los padecimientos son sencillamente el resultado de la maldad mundana. Si la enfermedad es fruto del mal, ¿quién sino Dios puede sanar enteramente al

enfermo? Evidentemente para vencer cualquier sufrimiento (físico, mental o espiritual), el humano ha de reconocer en el poder de Dios la máxima fuente que transforma su condición de hombre y mujer. Tanto el clero como los legos expresan invariablemente la ideología de la sanación y su relación con Dios en testimonios públicos y sin que haya asomo de duda, son aceptados por la mayoría de los fieles. Adultos y niños pueden solicitar la sanación divina; es común en las ceremonias religiosas ver a padres que llevan niños pequeños y bebés con la finalidad de que sean liberados de cualquier sufrimiento. La mayoría de los creyentes relatan que han sido sanados de intensos dolores que los médicos no pudieron aliviar. Males del oído y de la vista, reumatismo, artritis y parálisis, se dice, también han sido sanados divinamente. Durante un servicio, el pastor principal de la Fraternidad de Iglesias Cristianas en la ciudad de México declaró que en su templo tanto el cáncer como el SIDA han sido vencidos por el Señor.

En los testimonios de esta índole, el individuo siempre recibe, jamás otorga. Quien sana es tan sólo un instrumento divino; el poder no se origina en él o ella directamente. La sanación proviene exclusivamente de Dios. En nada se asemeja a la cura de la carne. El papel de la persona en la sanación se concibe como el de un vehículo. De ahí se desprende que tanto los grupos de oración como los agentes individuales sean igualmente efectivos en cuanto instrumentos que sanan a un fiel afligido. Esto explica por qué los testimonios se refieren a la primera vez que una persona es sanada, pero jamás a cuando alguien sana a otro creyente. Afirmar que las múltiples manifestaciones del dolor pueden aliviarse únicamente mediante la intermediación humana es ajeno a las concepciones pentecostales. La mano de Dios debe aparecer en algún momento para que una sanación sea exitosa. Al igual que en lo relativo al don de lenguas, siempre se resalta la intervención de Dios en la vida del fiel.

El discurso del silencio respecto a las circunstancias en que alguien puede convertirse en un vehículo de sanación se relaciona con el pecado de la blasfemia, el cual con frecuencia preocupa y abruma la conciencia de los fieles pentecostales y a las agrupaciones de oración. Es blasfemia decir que el hombre sana en vez de Dios. Un humano jamás debe despojar a Dios de su lugar con tales afirmaciones. Ciertos actos y conse-

---

<sup>3</sup> Una buena referencia acerca del papel de los testimonios en el discurso público en torno al pentecostalismo es Lawless (1988). Véase asimismo Stromberg (1993) sobre la relación entre los relatos de conversión y el testimonio de los grupos evangélicos cristianos. McGuire (1977) apunta el papel del testimonio en las agrupaciones de oración carismáticas católicas en Estados Unidos.

cuencias dependen tan sólo de las manos de Dios, uno de los cuales, como he sostenido, es sanar. Esta convicción hace que todas las referencias al papel del individuo como sanador desaparezcan no sólo de los testimonios públicos sino también de las historias y de las conversaciones privadas. Sin embargo, es posible que el don de la sanación se haya aprendido afuera de los templos pentecostales. Como varios investigadores apuntan, entre los seguidores de varias minorías religiosas latinoamericanas existen quienes se han relacionado o pertenecido a diversas religiones y sistemas de creencias (Martin, 1990; Droogers y Rostas, 1994; Bowen, 1996). Algunas personas buscan por dondequiera diferentes experiencias religiosas. He hallado que los pentecostales a menudo se han vinculado con el espiritualismo urbano y con el curanderismo tradicional indígena, pese a que su doctrina oficial y su clero, por supuesto, tachan dichas creencias y prácticas de inmorales, ya que demuestran falta de fe cristiana.<sup>4</sup>

Antes de volverse al protestantismo, muchos conversos han visitado tales especialistas. He hallado que el saber protestante del espiritualismo popular se encuentra bastante difundido. Cuando efectuaba yo una encuesta entre niños en edad escolar —de diez a doce años— en tres escuelas en Iztapalapa, pregunté a varios chicos de cuántas iglesias cercanas sabían. Los niños católicos nunca mencionaron los centros espiritualistas, en tanto que los protestantes casi siempre lo hicieron. Los pastores creen pecaminosos a los espiritualistas, ya que los *mediums* no reciben al Espíritu Santo cual buenos cristianos, sino los espíritus de los difuntos. Tanto los espiritualistas como los curanderos indígenas son considerados brujos. Durante un servicio, un pastor pentecostal capitalino regañó a su congregación porque quienes aún creían en el poder de la brujería jamás recibirían al Señor y sus bondades. En los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla todos los protestantes coinciden en que los curanderos son “paganos”.

Ciertos especialistas pertenecientes a estas agrupaciones que poseen poderes de sanación se han convertido al pentecostalismo. Cuando los templos pentecostales llegaron por primera vez a las comunidades indígenas no era extraño que algunos curanderos se convirtieran a la religión recién llegada y empleasen

sus saberes en una nueva profesión (Aguirre Beltrán, 1986; Wright, 1992), como tampoco lo era que antiguos curanderos se ordenaran pastores y predicadores al cabo de renunciar a sus prácticas religiosas de antaño. Existen numerosos ejemplos en diversos estudios acerca de la conversión pentecostal en comunidades indígenas. Conozco algunos curanderos que pasaron del espiritualismo al pentecostalismo, y podrían agregarse más. Durante una conversación conmigo, un pastor pentecostal rural reconoció que tanto su esposa como él habían sido espiritualistas hacía varios años, pero eludía el tema frente a su congregación. Cuando mi asistente de investigación, un joven antropólogo, inquirió a la esposa del pastor si esto era cierto, ella lo confesó en privado muy a su pesar. Estas experiencias podrían ser importantes para el individuo, aunque no afloran en los testimonios públicos.

Antiguos curanderos se adaptan a la ideología pentecostal reestructurando sus vidas, de modo que sus experiencias puedan verse con una nueva luz. Antes de su conversión, eran tan sólo curanderos, no instrumentos de la sanación divina. Así pues, ¿por qué aludir a lo que hacían antaño, que no era sanar sino apenas curar el cuerpo? Dichas prácticas y creencias, consideradas ahora como brujería, constituyen parte de la vida pecaminosa que el nuevo converso debe creer que él o ella ha abandonado.

## Conclusión

Para los pentecostales los dones de lenguas y de la sanación interactúan como señales de una identidad religiosa. Durante mucho tiempo, entre las agrupaciones no católicas en México sólo los pentecostales hablaban en lenguas, pero actualmente existen pequeños grupos denominacionales en que aparece la glosolalia, aunque estos neopentecostales todavía constituyen una minoría exigua. La competencia más intensa proviene de su adversario más antiguo: el movimiento de Renovación Carismática, que ha sido aceptado por la jerarquía católica mexicana como un antídoto eficaz contra la difusión del pentecostalismo (Díaz de la Serna, 1985; Garma, 1988; Juárez, 1997). La amplia aceptación de las agrupaciones carismáticas

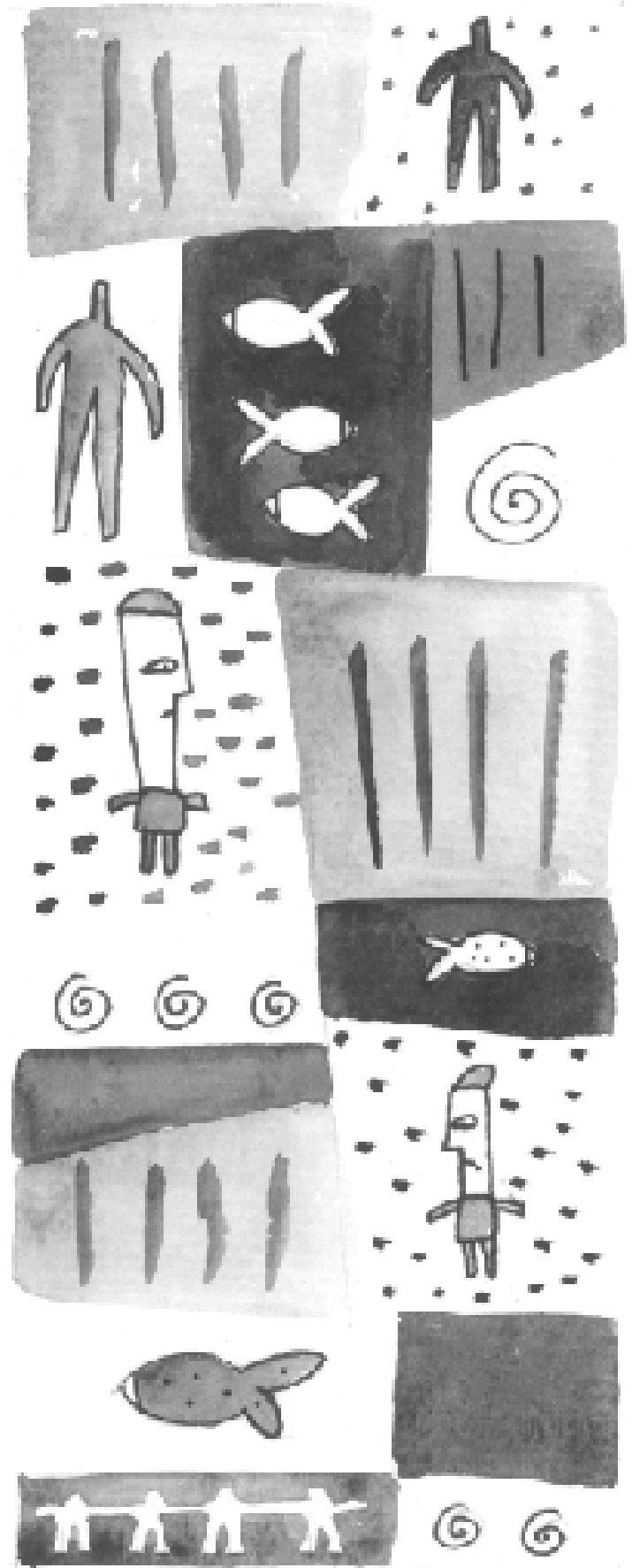
<sup>4</sup> Para detalles acerca del espiritualismo mexicano, véase Ortiz (1990; 1994), Macklin (1974) es también útil. La relación entre las iglesias espirituales en Nueva Orleans con el pentecostalismo y la Iglesia católica se muestra en Jacobs y Kaslow (1991), que es muy interesante. La condena de los pentecostales a las prácticas religiosas consideradas pecaminosas, mismas que califican como brujería, se advierte en el contexto caribeño por Glazier (1980). Hay muchos estudios sobre curanderos mexicanos: Dow (1986) y Sandstrom (1992) son muy recomendables. La compleja relación entre el catolicismo nominal y la persistencia de creencias y ritos indígenas es apuntado por ambos autores. Esta mezcla sincrética es la que protestantes y pentecostales llaman “pagana”.

por el clero ha sido reciente y, en efecto, con el fin de enfrentar la competencia protestante, muchas diócesis alientan la formación de tales grupos.

Para las congregaciones pentecostales existe una diferencia entre los carismáticos y ellos. Los primeros hablan en lenguas y rezan por la sanación por medio del Espíritu Santo, lo cual desde el punto de vista protestante significa que practican la idolatría (Garma, 1993). Los pastores y predicadores pentecostales insisten en que, si los carismáticos católicos en verdad hubiesen experimentado por entero al Espíritu Santo, no necesitarían orar a las imágenes de los santos ni venerarían a la Virgen María. Es interesante que el principal lugar de reunión de los carismáticos en el México central sea Monte María —cuando para los católicos mexicanos el santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México es un símbolo fundamental de identidad religiosa (Turner y Turner, 1978)—. Durante su visita a México en 1992, Karol Wojtila rezó en Tabasco (estado en el que viven numerosos protestantes) por los miembros de las “sectas”, para que retornaran a los brazos de la Guadalupana.

Asimismo, los pentecostales advierten que, dada su fe en la sanación, se asemejan a los espiritualistas y a los curanderos. Esta proximidad es muy incómoda, sobre todo para el clero. La diferencia, empero, es más sutil. Los pentecostales podrían experimentar la desaparición milagrosa de una enfermedad, como aquellos que visitan curanderos y a sanadores espiritualistas, pero, conforme a su ideología, la verdadera sanación sólo puede materializarse dentro de los límites de la agrupación pentecostal y entre los creyentes sinceros (Garma, 1993). Con todo, dichos límites no pueden trazarse con la suficiente claridad. Ciertos individuos participan en diferentes versiones de la sanación por la fe, aunque no al mismo tiempo ni durante el mismo periodo de sus vidas. Ahora bien, al convertirse, tales personas deben aprender a relegar estas experiencias al pasado al que han renunciado. Las nuevas maneras de encontrarse con Dios que ofrece el pentecostalismo se aceptan como la única forma correcta para recibir las manifestaciones divinas.

La identidad religiosa se defiende y mantiene por estas prácticas, que ayudan a establecer los criterios que diferencian a los fieles pentecostales de otras asociaciones religiosas, y les permiten considerarse superiores a éstas. Las creencias religiosas sobre los dones otorgados por el Espíritu Santo enfatizan la importancia de la manifestación de la sanación y la glosolalia dentro de los rituales colectivos que se llevan a cabo en las iglesias pentecostales (Alexander, 1991; Garma, 1993). Si bien todo converso pentecostal reconoce que la divinidad a través del Espíritu Santo lo ha escogido



y transformado como creyente, es en el ritual colectivo donde las señales de los dones otorgados se manifiestan claramente. Así, los rituales que se realizan en la comunidad religiosa aparecen como una parte indispensable de la identidad social de los seguidores. La sanación y el don de lenguas se manifiestan en los ritos de la agrupación religiosa como prueba de su singularidad ante lo divino. Se considera que estos fenómenos sólo son verdaderos dentro de la comunidad de creyentes y es por ello que el seguidor no se debe confundir con expresiones parecidas no pentecostales (como las de los espiritualistas que curan o las de los carismáticos católicos que hablan en lenguas). Los miembros de las iglesias que pertenecen al pentecostalismo consideran que la sanación y el don de lenguas destacan en sus agrupaciones como la prueba final de la manifestación del Espíritu Santo. Desde el análisis antropológico, la sanación y el don de lenguas son aspectos claves donde confluyen el ritual, la identidad religiosa y la pertenencia a una comunidad singular de creyentes.

## Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, G.  
1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patrones*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 215 p.
- ALEXANDER, B.  
1991 "Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: an African american pentecostal illustration" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 1, pp. 26-44.
- BASTIAN, J. P.  
1983 *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México, 241 p.
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T.  
1968 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina, 235 p.
- BOWEN, K.  
1996 *Evangelism and Apostasy: The Evolution and Impact of Evangelism in Modern Mexico*, McGill Queen's University Press, Montreal.
- COX, H.  
1994 *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spiritualism and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison Wesley Publishing Company, Reading, Massachusetts.
- DÍAZ DE LA SERNA, M.  
1985 *El movimiento de Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 239 p.
- DOW, J.  
1986 *The Shaman's Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*, University of Utah Press, Salt Lake City, 180 p.
- DROOGERS, A. Y ROSTAS, S.  
1994 *The Popular Use of Popular Religion*, Latin American Studies, Amsterdam, 233 p.
- FORTUNY, P.  
1994 "El pentecostalismo: su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 45, pp. 49-63.
- GAMIO, M.  
1931 *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*, University of Chicago, Chicago.
- 1972 *El inmigrante mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 271 p.
- GARMA NAVARRO, C.  
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México, 183 p.
- 1988 "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 95, pp. 89-99.
- 1992 "Pentecôtisme rural et urbain au Mexique", en *Social Compass*, vol. 39, núm. 3, pp. 389-400.
- 1993 "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa", en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 12, núm. 25 pp. 43-53.
- GLAZIER, S.  
1980 *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*, United Press of America, Washington, D.C.
- GOODMAN, F.  
1972 *Speaking in Tongues: A Cross Cultural Study of Glossolalia*, University of Chicago Press, Chicago, 175 p.
- JACOBS, C. Y KASLOW, A.  
1991 *The Spiritual Churches of New Orleans: Origins, Beliefs and Rituals of an African American Religion*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- JUÁREZ, E.  
1997 *Mi reino sí es de este mundo*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 217 p.
- LAGARRIGA ATTÍAS, I.  
1991 *Espiritualismo trinitario mariano: nuevas perspectivas de análisis*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 226 p.
- LARSON, P.  
1993 *Análisis estadístico: el uso evangélico del XI Censo General de Población y Vivienda de 1990*, Centro de Investigaciones Seminario Teológico Bautista Mexicano-Visión Evangelizadora Latinoamericana, México.
- LAWLESS, E. J.  
1988 *God's Peculiar People: Women's Voice and Folk Tradition in a Pentecostal Church*, University Press of Kentucky, Lexington.
- MACKLIN, J.  
1974 "Belief, Ritual and Healing: New England Spiritualism and Mexican American Spiritism Compared", en I. J. Zaretsky y M. P. Leone, eds., *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton.
- MARTIN, D.  
1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 352 p.
- MC GUIRE, M.  
1977 "Testimony as a Commitment Mechanism of Catholic Pentecostal Prayer Groups", en *Journal of the Scientific Study of Religion*, núm. 16, pp. 165-178.
- ORTIZ, S.  
1990 *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1994 "Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista", en C. Garma Navarro y R. Shadow, eds., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 237 p.

- POLOMA, M.  
1989 *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- SANDSTROM, A.  
1992 *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma, Norman, 240 p.
- SCOTT, L.  
1992 *Salt of the Earth: A Socio-Political History of Mexico City Evangelical Protestants (1964-1991)*, Kyrios, México, 223 p.
- STROMBERG, P.  
1993 *Language and Self Transformation: A Study of Christian Conversion Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TURNER, V. Y E. TURNER  
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York, 281 p.
- WRIGHT, P.  
1992 "Toba Pentecostalism Revisited", en *Social Compass*, vol. 39, núm. 3, pp. 355-375.