

Pentecostalismo e identidad cultural: particularidades en el norte oriental de Cuba

*Pentecostalism and cultural identity: particularities in
the north-eastern part of Cuba*

Recibido: 24 de marzo de 2022

Aceptado: 26 de mayo de 2022

Autor: Dr. Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández*

Resumen: El artículo aborda el análisis de las tendencias y características del crecimiento del pentecostalismo en el norte oriental de Cuba, a partir de la relación institución-base social con la tradición religiosa y su expresión en la liturgia y los imaginarios sociales. Se enfatiza en la propensión predominante que responde y se transculturaliza con tradiciones que forman parte de la representación religiosa de sus actores sociales, al interrelacionarse e impactar en sus diferentes niveles con elementos mágico religiosos y práctico ilusorios, asistemáticos, provenientes de creencias heterodoxas de la religiosidad popular, como son la oralidad, la sanidad divina, el exorcismo y otros.

* **Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández** (1972) (atorres@uho.edu.cu). Licenciado en Educación y en Historia. Diplomado en Teología. Máster en Historia y en Bioética. Doctor en Filosofía. Profesor titular en la Universidad de Holguín, especializado en estudios socioreligiosos y antropología. Delegado del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente en Holguín. Premios Valdés Gárciga, Memoria Nuestra, Academia de Ciencias de Cuba y de Investigación José M. Guarch.

Palabras clave: Pentecostalismo, identidad, tradición, religión.

Abstract: The article deals with an analysis of the trends and characteristics of the growth of Pentecostalism in the eastern north of Cuba from the relationship institution - social base with the religious tradition and its expression in the liturgy and social imaginaries. Emphasis is placed on the predominant propensity that responds to and mixes with traditions, which are part of the religious representation of its social actors, by interrelating and having an impact at different levels with illusory, unsystematic, magical-religious and practical elements, coming from heterodox beliefs of popular religiosity, such as: orality, divine healing, exorcism and others.

Keywords: Pentecostalism, identity, tradition, religion.

El pentecostalismo es un sistema religioso que está determinado, a escala social, por responder flexiblemente a las demandas religiosas de distintos sectores. Su asentamiento y expansión en culturas ajenas a la que le dio su origen estructural y simbólico demuestran su capacidad de adaptabilidad, de «trasponer fronteras».

América Latina es un ejemplo clásico. La influencia norteamericana, como cultura que se impone desde un centro de poder, fue decisiva en ese proceso de expansión protestante en nuestro ámbito regional.

Lo más significativo es poder comprender cómo estructuras y complejos teológicos litúrgicos han sido asumidos por grupos de personas portadoras de una cultura secular, ancestral, totalmente ajena al universo simbólico que propone el pentecostalismo. Son complejos procesos de aculturación o transculturación y, como recientemente se ha señalado, de hibridación cultural.

Se ha considerado que la religión es una de las fuentes naturales para la formación de identidades. Ofrece a la gente los sueños que le gusta soñar sobre la vida y el futuro (Droogers y van Kessel, 1988, p. 65). Sin embargo, estamos planteando una dicotomía, la religión conformadora de identidad en el pentecostalismo implica una resemantización de la identidad anterior.

Los estudios sobre identidad han cobrado una relativa importancia en los saberes sociales que genera el Tercer Mundo. Indiscutiblemente, en el proceso de globalización las culturas más afectadas son precisamente aquellas de herencia místico gestual, amparadas en una lógica simbólica, propia de los modelos cotidianos locales, que están siendo desplazados forzosa o inconscientemente por la lógica racional tecnocrática de corte global que imponen los centros de poder.

La cultura cubana no escapa a este proceso. La crisis económica social reactivó los peligros que implicaba el desarraigo. De este modo, la polémica en torno a la identidad se puso sobre el tapete y ha alcanzado cierto grado de madurez conceptual, dado lo impreciso y ambiguo que puede resultar el tema.

Al tomar la identidad como eje articulador en el análisis sobre procesos religiosos, se hace indispensable despojarse de concepciones dogmáticas y politizadas para asumirlo como complejo dialéctico de profundas relaciones internas y contradictorias.

Como hemos señalado, Cuba es un contexto sociocultural de compleja y rica conformación étnica, que en la centuria pasada impulsó el asentamiento de denominaciones pentecostales. Tomemos como unidad de análisis el norte oriental de Cuba, área de rico y creciente asentamiento pentecostal. Puede deducirse del proceso de asentamiento en la región que las denominaciones pioneras y de mayor proyección social no son precisamente las que más crecen

actualmente. En este artículo nos estaremos acercando a las tendencias y características de la base social del pentecostalismo en el norte oriental a partir de la relación institución/tipo con la tradición religiosa y su expresión en la liturgia y conciencia religiosa.

En esta región, al igual que en el resto del país, se está produciendo una pentecostalización del protestantismo, pero particularmente en esta parte de Cuba crecen, de igual modo, denominaciones altamente fundamentalistas, las cuales no sobrepasan los cincuenta años de presencia en una región fundada en el siglo XVIII.

Es obvio que la tradición, como parte de la identidad cultural, no puede tener un contenido petrificado. Varios estudiosos, desde posiciones epistémicas diversas, han coincidido en que la tradición no es solo estereotipos socialmente organizados en la experiencia del grupo, es también una forma de control del tiempo orientado hacia el pasado pero que le otorga influencia al presente, con proyección al futuro, es decir, es una forma de organización de la memoria colectiva.

La base social fundamental de estas denominaciones está conformada por campesinos o emigrantes de zonas rurales en la periferia de la ciudad. Teniendo en cuenta los resultados del trabajo de campo realizado sobre estas denominaciones podemos articular el análisis en torno a dos puntos dicotómicos:

- El desarrollo de denominaciones escatológicas, con discurso fundamentalista, implica un reto a la identidad sociocultural al ubicar al individuo en un espacio de divorcio con el contexto, lo que genera importantes rasgos de destradicionalización.
- La conformación de la identidad sociocultural de la región implicó la construcción de tradiciones religiosas extáticas y de creencias mágico religiosas que favorecen la adaptabilidad de instituciones

pentecostales portadoras de un discurso teológico y litúrgico homólogo a dichas tradiciones.

El investigador Elio Masferrer (2000, p. 40), en sus análisis sobre el campo religioso mexicano, al caracterizar las denominaciones fundamentalistas planteaba: «Nosotros pensamos que la sociedad mexicana tiene una tarea adicional, explicarse por qué, en un país considerado históricamente el modelo de nacionalismo latinoamericano, han desarrollado un número tan alto de personas que renuncian a esos elementos de su identidad nacional».

Cuba no escapa a la preocupación del investigador mexicano. La región estudiada cuenta con una de las mayores membresías de Testigos de Jehová del país. De igual modo, posee denominaciones surgidas en la coyuntura de la crisis económica, como mormones, menonitas, metodistas en Protesta, así como algunas pentecostales caracterizadas por su fundamentalismo, con un discurso teológico escatológico de aristas ahistóricas, que implica renunciación al pasado y evasión de la realidad social como mecanismo de «salvación». Ubican al sujeto social en un espacio de divorcio con su contexto, al considerar este último causante del «mal». A partir de la conversión, este sujeto se considera un elegido, portador de una conciencia religiosa premilenarista, es decir, en espera de la segunda venida palpable de Cristo, como antecedente del comienzo del reino milenario. Un premilenarismo que, al nivel de institución, se asume en una concepción postrribulacionista, la Iglesia será arrebatada después de la catástrofe.

En el caso de las más fundamentalistas, también implican una enajenación en torno a los símbolos instituidos en el contexto político cultural, no solo los sancionados por el poder, al ubicar en su universo simbólico como centro adorativo solo al ente sobrenatural. En este caso, los individuos que se convierten a estas denominaciones

reconfiguran su identidad, ajena a las articulaciones tradicionales, en un espacio de rigidez normativa.

Por lo tanto, estamos en presencia de un proceso dialéctico de reelaboración de la identidad religiosa y social de un individuo o grupo, que origina una contradicción o ruptura entre la identidad heredada y sus nuevos referentes (identidad vertical y horizontal).

Son grupos de personas predominantemente de origen campesino, portadores de una identidad heredada sólida, amparada en la tradición y el contexto y que, por su expansión y préstamos culturales (direccionalidad horizontal), modifican su identidad a un sistema que niega su pertenencia, pues sus parámetros referenciales dejan de poseer sentido histórico contextual.

Indiscutiblemente, no es una negación absoluta, conservan un grupo importante de referentes del pasado, como hábitos y costumbres que le permiten conservarse en el contexto, pero son partícipes de una desculturalización al convertirse. Como afirma Rodrigues Brandão (2007, p. 84): «Ser religioso recalifica todos los otros atributos de su identidad social y/o étnica, en función de una asumida cualidad de ser-persona-a-través-de-la-religión, bajo cuyos efectos todos los otros nombres, títulos y condiciones de clase y posiciones sociales y culturales son revisados y jerárquicamente reordenados».

Por ejemplo, en una región de fuerte tradición hispánica, un gran porcentaje de la población rural ha asumido un complejo dietético (justificado por normas rituales) totalmente diferente al tradicional, con la prohibición de consumir carne de cerdo, café, bebidas alcohólicas, etc. De igual modo, renuncian a tradiciones seculares como son las fiestas campesinas, celebración de cumpleaños y otras. Algunas de las sectas más fundamentalistas practican tendencias desarticuladoras de la convivencia comunitaria como la endogamia.

En las técnicas empíricas e historias de vida aplicadas a personas pertenecientes a estos grupos religiosos, se refleja un alto índice de enajenación y descomprometimiento con la realidad, avalados por una rígida posición apolítica.

Claudia Molinari plantea en sus estudios sobre este tema en América Central que algún tipo de crisis precede y acompaña la conversión religiosa, y que esta es una respuesta adaptativa y consciente que ocurre en un contexto social de cambios transculturales o en conflicto (Molinari, 2002).

El crecimiento de la base social de estas denominaciones tiene su coyuntura en la profunda crisis económica que se inició en la Cuba de los noventa, que generó una serie de impactos psicosociales desfavorables para el sostenimiento de la identidad cultural, como son la insatisfacción y desorientación que generan un sentimiento de desprotección, la crisis de sentido, el desmoronamiento de valores legitimados y el consecuente vacío espiritual.

A pesar del gradual proceso de recuperación económica y social del país y de la política cultural destinada a fortalecer los mecanismos de conservación de la identidad desde una perspectiva nacionalista, no se ha detenido el proceso de nuevas conversiones, aunque ha perdido intensidad. Esto es muestra de la necesidad de asumir aparatos conceptuales y metodológicos más dialécticos y dinámicos de la identidad cultural y su reproducción horizontal, así como la búsqueda de mecanismos de intervención social eficientes que logren rescatar tradiciones sin afectar la cosmovisión de estos individuos. No se trata de un proceso de oposición al despliegue de estas tendencias religiosas, sino de reelaboración de los mecanismos de diálogo cultural e interpretación de las peculiaridades contextuales.

El otro aspecto controversial está dirigido hacia la existencia de elementos tradicionales en la identidad sociocultural del área que favorecen la adaptabilidad estructural de las instituciones religiosas al contexto, esencialmente sobre la base de elementos como el éxtasis, la oralidad, el exorcismo y la sanidad divina.

En el norte oriental de Cuba, en la configuración del campo religioso, es predominante la presencia de denominaciones pentecostales. Las denominaciones de mayor cantidad de feligreses son la Asamblea de Dios y otras, como la Iglesia Apostólica Primitiva.

El siguiente análisis parte de la tesis de varios estudiosos del pentecostalismo en América Latina, que plantean que la tradición de una comunicación preferentemente oral favorece el desarrollo del pentecostalismo. Por ejemplo, Quentin Schultze (1998, p. 8) afirma:

 Mi tesis es la siguiente: la primacía de la cultura oral en relación a la escrita entre los pobres de la América Latina garantiza prácticamente que cualquier impulso protestante que pueda existir los moverá hacia el pentecostalismo de viejo cuño. Las culturas orales (en realidad las «culturas orales auditivas») están afirmadas sobre la primacía de la palabra hablada. Por el contrario, el protestantismo tradicional, e incluso, el evangelismo tradicional... son productos de una cultura más afín con la palabra escrita (cultura quirográfica o tipográfica), que tiene una sensibilidad simbólica muy diferente.

El asentamiento pentecostal se produjo en un contexto de crisis en la región durante la década de los cincuenta del siglo pasado, cuando la situación social era semejante a la que presentan muchas regiones de América Latina: una sociedad golpeada por una deprimente situación económica, donde resaltaban grandes sectores sociales empobrecidos. Sin embargo, el sustrato de la tradición que prefiere una comunicación oral y gestual (incluyendo un manifestado poco hábito de lectura)

subsiste con fuerza, independientemente del desarrollo educacional y cultural que ha implicado el proceso revolucionario.

En contraposición, el incremento de intelectuales en denominaciones tradicionales también responde a la posibilidad de alinear su cosmovisión a un discurso teológico y litúrgico mucho más sistematizado y abstracto, en el que se precisa de un nivel alto de análisis hermenéutico.

El culto que se afinsa en la trasmisión del mensaje bíblico oral, con fuerte énfasis en la gestualidad en detrimento de la lectura hermenéutica de la *Biblia*, es más cercano a sectores sociales como campesinos, marginales o individuos de bajo nivel educacional. Es evidente que resulta mucho más atractiva para este sector la liturgia pentecostal, que responde a sus capacidades de interpretación del mensaje religioso y su conciencia masiva religiosa.

En el pentecostalismo resalta su condición de ser un sistema religioso que basa su complejo litúrgico en el éxtasis. El éxtasis no es privativo del pentecostalismo, está presente en el desarrollo evolutivo de los sistemas religiosos desde la antigüedad. Las danzas extáticas acompañan los rituales de un buen número de religiones. El hinduismo y el budismo son famosos por la profundidad y complejidad de sus danzas sagradas, igualmente inseparables de las religiones de Grecia y Roma, en especial del orfismo. El sincretismo entre las tradiciones locales de cada país y región y las religiones dominantes en ella, fenómeno muy frecuente, enriquece en alto grado el significado y las peculiaridades de dichas prácticas.

Pero además de la caracterización antes citada, el éxtasis en determinados contextos culturales y temporales también cumple funciones terapéuticas. En la investigación realizada por Carlos Córdova y Oscar Barzaga sobre el espiritismo de cordón en Cuba, se expone esta

arista: «El éxtasis es el medio terapéutico por excelencia para dar tratamiento a los desajustes señalados. Este es el medio para exorcizar al espíritu obsesor que invadió al individuo, provocándole determinada enfermedad o malestar» (Córdova y Barzaga, 2000, p. 100).

Como se plantea en la investigación de estos autores, el espiritismo de cordón es un sistema religioso que tuvo su origen en la región oriental, fundamentalmente en Granma, Las Tunas y la zona occidental de la actual provincia de Holguín, en el siglo XIX. Su desarrollo entre la población campesina de la región fue convirtiéndolo en un elemento clave de la cultura religiosa local, entre los sectores más humildes, con alta presencia en las zonas suburbanas.

De este modo, fue estableciéndose una tradición respecto al éxtasis. El pentecostalismo se asienta en la región norte oriental de Cuba en la década del cincuenta del siglo XX, en un contexto de crisis económico-social y crece esencialmente en las mismas zonas de desarrollo del espiritismo.

Por lo tanto, estamos en presencia de una herencia religiosa de tradición extática, cuyo reflejo en la psicología religiosa (como aspecto emocional de la conciencia religiosa) favorece y se engarza con la demanda de sentido mágico religioso que oferta la liturgia del pentecostalismo.

En el contenido (doctrina) y en las actividades del culto de cualquier nueva formación religiosa existen toda una serie de componentes que de forma directa y, en ocasiones de manera transformadora, son réplicas de los sistemas religiosos anteriores.

El pentecostalismo tomó auge entre la población campesina y sigue siendo esta su base social esencial, incluyendo las zonas suburbanas donde es predominante la inmigración del campo y los sectores obreros más humildes.

Para esta población, el sistema extático del pentecostalismo resultó asimilable con la tradición espírita y creencias heterodoxas de sustrato hispano, ya que responden a las mismas funciones prácticas ilusorias, alienadoras, compensatorias y terapéuticas, además de resumir el *ethos* de comportamiento cotidiano y parte indispensable de su identidad y universo simbólico.

Sin embargo, el pentecostalismo ha logrado una base social mucho más estable, nutrida de sectores sociales heterogéneos, debido a la elaboración sistemática de su discurso teológico y litúrgico.

La liturgia pentecostal, a pesar de su diversidad y de las variaciones realizadas por líderes de denominaciones autónomas, cuenta con un complejo cultural estratificado, donde se encuentran los cultos de oración, los dedicados a la palabra del Señor, dominicales, especiales por departamentos, de alabanza y adoración, cultos de bautismo y eucaristía, de sanidad, de acción de gracias, de reconciliación de conversos y de liberación. Pero todos giran en torno a la concepción extática (Campos, 1999).

Uno de los canales más evidentes de adaptabilidad al contexto del pentecostalismo es su dinámica concepción del espacio cultural. El teólogo pentecostal Bernardo Campos (2002, p. 82) afirma:

El culto extático en general puede vivir varios momentos, que llamaremos de «progresión mística» y su centralidad estará en lo que hemos denominado el «momento del habla con Dios». No siempre son los mismos pero siguen una estructura más o menos regular o constante. No está de más recordar que los cultos pentecostales son muy variados en intensidad, forma y contenido.

Esta morfología cultural corre en un orden que depende, en la mayoría de las ocasiones, de la interpretación de la doctrina (experiencias) que hagan el líder o la congregación, pero que siempre presenta

inicialmente un condicionamiento psicogrupal de la experiencia mística que se quiere lograr a través del canto e himnos tradicionales que conllevan a la glosolalia y al éxtasis profético.

Independientemente de la interpretación teológica de la glosolalia o su justificación bíblica, que delimita cierta elaboración teórica, el éxtasis funciona como mecanismo que sitúa al individuo en contacto directo con la entidad sobrenatural.

En la base social, esta «experiencia» es clave en su concepción, lo que al lograr sanción institucional se hace ajustable a sectores diversos, incluyendo la presencia de universitarios e intelectuales.

La sanidad divina

La sanidad divina es uno de los mecanismos más singulares del pentecostalismo. Independientemente de su justificación teológica, forma parte de una tradición ontogenética de la religión que relaciona los poderes curativos con entes sobrenaturales. Junto al éxtasis, el exorcismo y la adivinación, la sanidad divina es una muestra de lo que persiste en el pentecostalismo de rituales mágico religiosos, que lo convierten en un sistema que satisface las demandas de sectores humildes o individuos y grupos de personas, independientemente de su estatus socioclasista o nivel educacional.

La cultura cubana presenta, en su imaginario popular, una muestra amplia de manifestaciones mágico-religiosas con poderes de curación, con fuentes que van desde las peculiaridades del catolicismo popular que dominó en la génesis de la cultura autóctona, hasta la transculturación con complejos religiosos africanos, caribeños y asiáticos.

En el área norte oriental de Cuba predominaron, por razones étnicas y raciales, complejos religiosos como el catolicismo y el espiritismo de

cordón. La sanidad divina es uno de los mecanismos más singulares del pentecostalismo. Independientemente de su justificación teológica, forma parte de una tradición ontogenética de la religión que relaciona los poderes curativos con entes sobrenaturales. Junto al éxtasis, el exorcismo y la adivinación, la sanidad divina es una muestra de lo que persiste en el pentecostalismo de rituales mágico-religiosos, que lo convierten en un sistema que satisface las demandas de sectores humildes o individuos y grupos de personas, independientemente de su estatus socioclasista o nivel educacional.

Sin embargo, es preciso aclarar, por su predominio, algunas características de la sanidad divina en el pentecostalismo. Indiscutiblemente, la sanidad pentecostal cumple una función terapéutica: desde el punto de vista del principio bioético, las personas reciben una atención terapéutica ante un padecimiento y la finalidad es rehabilitar al paciente de su estado. La clave diferenciadora está en la mediación del proceso terapéutico.

El principio terapéutico clínico está mediado por las Ciencias Médicas y en el caso de la sanidad pentecostal, está mediado por la fe.

Este factor de mediaciones implica un cuestionamiento bioético en dos interrogantes que guiarán el análisis:

¿Se puede considerar terapéutico un proceso mediado solo por la fe?

¿Se respeta el principio de no-maleficencia en los resultados de la terapia mediada por la sanidad pentecostal?

Respecto a la primera interrogante, el autor de esta tesis considera que todo proceso terapéutico atraviesa por una dualidad psicobiológica. El estatus psicológico del individuo es clave para cualquier proceso terapéutico, aun cuando esté mediado absolutamente por tratamientos médico-científicos.

Pero la fe juega un rol de sobredimensionamiento del estatus psicosocial para enfrentar cualquier padecimiento. La fe es entendida en dos direcciones, tal y como la concibieron I. Kant y K. Jasper, la fe antropológica y la fe religiosa.

La fe antropológica es la conciencia ontogenética afincada en la positividad y confianza en el ser humano como ser natural. Por lo tanto, es un recurso psicológico que responde a estructuras mentales, imaginarios concebidos socialmente y que se expresa en forma de temperamentos, caracteres y conductas específicas o colectivas.

Esta conciencia de sí mismo implica los estados de ánimo y confianza ante el resultado de una intervención terapéutica que intenta sanar determinada enfermedad, tanto pre como pos intervención.

Sin embargo, la fe religiosa implica un fenómeno más complejo respecto al principio terapéutico. Parte de la creencia absoluta sobre la verdad revelada por lo divino o sobrenatural, esta fe encierra la intervención numinosa que le confiere a la creencia un código de intersubjetividad diferenciado con la relación a lo inmanente o profano. El sujeto poseedor de una fe religiosa establece un vínculo afectivo, sentimental y de confianza clave para enfrentar procesos terapéuticos, si tienen la certeza de que en él interviene lo sagrado.

Este factor se logra porque la confianza establecida sobre lo sagrado es mucho más absoluta que la confianza racionalizada por la instrumentalidad médica, que siempre alberga el presupuesto relativo de la duda científica y profana.

Las personas que comparten una fe, producto de un sentido de hiper-religiosidad, jerarquizan la posibilidad de la intervención numinosa sobre la intervención humana en los procesos terapéuticos, o consideran la mediación médica un vínculo humano con la voluntad

divina. Esto es muy característico en las concepciones fundamentalistas de los movimientos neopentecostales.

Pero, generalmente, el pueblo cubano conserva un espíritu de pueblo religioso, si se parte de que el sentimiento religioso aparece a través de la fe en lo sobrenatural o trascendente.

En este proceso de intervención terapéutica religiosa se logran mejoras en la salud de las personas patentadas en la recursividad y sostenibilidad de sus prácticas, esencialmente, en aquellos estados psicossomáticos, por tanto, cumple su función terapéutica, pues asume el sujeto como un todo ante un padecimiento cuya solución no ha sido resuelta. Moulían explica que: «Para los asistentes a los servicios pentecostales, que generalmente no tienen posibilidad de acceder a especialistas ni costosos exámenes, la experiencia del culto resulta una eficiente alternativa terapéutica para los problemas de somatización» (Moulían, 2007, p. 4).

Una gran parte solicita este servicio cuando sus padecimientos no han sido resueltos con la suficiente satisfacción por el servicio médico, o han sido abandonados por no encontrarse cura.

La sanidad se administra dentro de un espacio cultural, a través de un ministro o persona poseedora del «don». Presenta una justificación bíblica (Isaías 53: 3-5, Mateo 8: 16-17 o Pedro 2: 24) y otros textos de veterotestamentarios, como Job.

En la mayoría de los casos, la sanidad está estrechamente vinculada con la práctica del exorcismo (o «liberación», en terminología pentecostal). A diferencia del espiritismo, los individuos son exorcizados de demonios satánicos, representantes del «mal» y nunca de espíritus obsesores. Estos demonios pueden, sin embargo, asumir formas zoomórficas, típicas de animales de la región o simbólicos como lechuzas, sijú, perros, gatos, cerdos o, incluso, insectos.

El mecanismo de exorcismo no difiere, en cuanto al método, de sus homólogos en el espiritismo o complejos afrocubanos. Se realizan en estado de trance del individuo asistido, bajo las imposiciones verbales, conjuradas por el «capacitado» por la institución para este tipo de culto. Solo que en el pentecostalismo se ciñe estrictamente a una invocación cristiana.

Dentro del tiempo cultural, se sitúa el espacio de sanidad, dentro o fuera del templo, en dependencia de la cantidad de personas. Precedido por oraciones y cantos, la administración de la sanidad se realiza por varias vías.

En las congregaciones pequeñas habitualmente se unge simbólicamente y se procede a la «imposición de manos» para la curación, donde, si se logra «el milagro», el creyente pasa al altar a testimoniar su curación. Este elemento implica un acto de legitimización del ritual que contribuye al estado de sugestión colectiva.

El espacio de sanidad pentecostal parte de una cosmovisión dualista, basada en la antinomia de la carne y el espíritu, donde se contraponen los límites entre lo profano y lo sagrado, entendiendo lo profano como inmanente, mundano, temporal, y lo sagrado como lo trascendente, lo divino, lo eterno. En este sentido, el culto de sanidad es una representación dramática de esta dualidad.

El sentido terapéutico del acto de sanidad tiene como centro al cuerpo «...escenario de una disputa sobrenatural de alcances cosmológicos» (Moulian, 2007, p. 6). Esta contradicción que implica la intervención terapéutica se muestra entre las fuerzas malignas que actúan sobre el cuerpo por medio de la enfermedad, el dolor, y el Espíritu Santo, objetivado en el campo ministerial que administra la gracia y los dones sobrenaturales. Esto es, según K. Poewe (1989, p. 9) el «conjunto de

los procedimientos comunicativos a través de los que las fuerzas numinosas entran en la escena litúrgica».

Para los expertos en comportamiento humano, el cerebro es una suerte de computadora que recibe órdenes para ser ejecutadas al pie de la letra si se utiliza un lenguaje específico. Y parte de esas órdenes son entregadas como palabras o pensamientos positivos.

El psiquiatra Fernando Calero de la Pava (2004) expresa que las cadenas de oración y los rituales de sanación actúan sobre los creyentes como una suerte de placebo, en el que la programación neuronal influye directamente en el mejoramiento físico.

Este psiquiatra opina que los casos de «curaciones milagrosas» que él ha atendido estadísticamente terminan en el regreso de la enfermedad. De igual forma, explica que hay enfermedades que simplemente son incurables, y que detener su avance en muchas oportunidades es imposible debido a la edad de las personas o a sus hábitos. Como mismo el pensamiento positivo y la confianza de que factores externos, como la religión, pueden contribuir a mejorar la salud, el pensamiento negativo también puede tener ese efecto, y habla del poder de la sugestión.

El sujeto que recibe la intervención terapéutica está sometido a un proceso de progresión mística que termina en el éxtasis, teológicamente explicado como el contacto con el Espíritu Santo, a través del don de sanidad del ministro, que implica la transformación de la percepción física y anímica del sujeto.

Este acto puede implicar para el sujeto:

- Estado alterado de conciencia.
- Movimientos oculares acelerados.

- Analgesia.
- Erecciones o excitaciones involuntarias.
- Escape del control volitivo.
- Movimientos espasmódicos, pseudoconvulsiones.
- Actividad involuntaria (kinésica y lingüística).
- Epilepsia temporal.

Según el teólogo pentecostal Bernardo Campos, el origen de las enfermedades en la teogonía pentecostal se clasifica en:

- Enfermedades causadas por el hombre (hechicería).
- Enfermedades permitidas por Dios (para el crecimiento espiritual del creyente o para manifestar la gloria de Dios).
- Enfermedades causadas por el pecado (por desobediencia de las normas instituidas por la congregación o castigo divino).
- Enfermedades por causas naturales o espirituales.
- Enfermedades por asumir la eucaristía en pecado.
- Enfermedades utilizadas para la conversión (por medio de Dios).

El investigador Manuel Marzal (2002, p. 78) al referirse a la experiencia de sanidad expresa:

Esta razón es importante, porque el enfermo se ve libre de una situación insoportable, que acecha al ser humano y mucho más a los pobres de zonas rurales o urbanas —marginales—. También es importante porque la curación viene de Dios, que se manifiesta en un clima emotivo y voluntarista, Dios en algunos casos no solo cura, sino que opera quirúrgicamente a los enfermos, como se oye en los testimonios, que son parte notable de la liturgia.

¿Qué sucede con un sujeto, cuyo padecimiento no ha sido resuelto por el servicio médico? Aquí entra la segunda interrogante, que radica en el cuestionamiento de la no maleficencia del acto terapéutico pentecostal.

Debemos tener en cuenta que el principio de no maleficencia parte del respeto a la vida total, la integridad física y psicosocial, y que nace del juramento hipocrático de *Primum non nocere* (Ante todo no hacer daño).

Aun cuando este principio bioético nace del Belmont Report, preocupado por la mediación tecnológica y la ética del servicio médico, se ajusta al fenómeno que analizamos.

Existe una crítica desacralizadora del fenómeno religioso que considera estas prácticas producto de la ignorancia del pueblo, y las clasifica como supersticiones o supercherías. Estas críticas nacieron con la legitimidad de la razón en el pensamiento moderno y no solo procedían de paradigmas ateístas, también encontraron eco al interior de la iglesia católica y muchos protestantismos.

La antropología ha tratado de centrar el asunto desde el relativismo cultural, con una mirada tolerante e incluyente que respeta las tradiciones culturales y los universos simbólicos y prácticas cotidianas de cada pueblo.

Sin caer en enfoques extremos de ninguno de los dos posicionamientos, es necesario recordar que, aun cuando las prácticas de sanidad pentecostal cumplen una función terapéutica, sus excesos de hiper-religiosidad, interpretaciones fundamentalistas y oportunismos de algunos líderes han generado hechos extremos que atentan contra la integridad humana y la no maleficencia en sus cultos.

Sin embargo, si analizamos las prácticas de curaciones, sanaciones, exorcismos y otras, típicas de nuestra cultura popular, nos percatamos que la mayoría establece un límite entre la terapia espiritual y la atención médica profesional.

Las prácticas espiritistas, por ejemplo, establecen que el sujeto que recibirá la «caridad» no será sanado de enfermedades que son solo atribuciones médicas profesionales, como el cáncer, infecciones o cualquier padecimiento que involucre terapias y tratamientos médicos. Esto es informado al sujeto.

Sin embargo, muchas campañas de sanidad pentecostal se han refugiado en las concepciones fundamentalistas que no delimitan las fronteras entre las terapias médicas profesionales y la intervención de la fe como espacio terapéutico.

En muchas campañas de sanidad se exagera la intervención numinosa en las posibilidades de sanar determinadas enfermedades, hiperbolizando el discurso teológico sobre el Cristo Sanador y dando a los «ministros sanadores» poderes insospechados. En las puertas de muchos templos donde se practican estas campañas encontramos alusiones semánticas como:

Dr. Jesús, el señor, cura todo, cirujano, pediatra, estomatólogo...

Dr. Jesucristo, doctor de doctores...

Gran Consolador...

Independientemente de que estos cultos poseen una función ilusoria compensatoria, es un atentado contra la integridad de una persona hacerle creer, basado en su fe y la desesperación por su enfermedad, que ha sido curada.

El respeto a la vida y el alivio del dolor ante la incertidumbre de una enfermedad incurable, no debe pasar por el engaño de una «sanación»

administrada por un individuo que, en nombre de Dios, se considera un «sanador» sin límites. Esto viola el principio de no-maleficencia.

En resumen, podemos concluir que el culto de sanidad pentecostal cumple una función terapéutica ante estados disociados y padecimientos que funcionan de forma compensatoria ante determinadas enfermedades. Pero los excesos de estas prácticas que no delimitan las fronteras entre la posibilidad profesional de la terapia médica y la intervención espiritual atentan contra la dignidad humana.

Manifestación del rito de paso y socialización

La concepción de ritos de paso o rituales de pasajes fue creada, originalmente, por el antropólogo A. Van Gennep en su libro de 1960 *The rites of passage*. Pero su consolidación y aplicación más denotativa está en la obra de V. Turner.

Siguiendo esta concepción, se explicará como el culto pentecostal, como espacio religioso extático, funciona también como rito de paso y su significativa incidencia en la socialización y estado de subsidiaridad en los miembros del grupo.

V. Turner explica que el rito de paso es un proceso ritualizado que permite al sujeto o comunidad trasladarse de un estado a otro dentro del propio tiempo histórico existencial, entrar y salir de esos estados.

Los ritos de paso pueden significar el paso de un estado a otro como de la niñez a la pubertad, mediados por un proceso llamado «liminalidad» o liminar, y se ritualizan para connotar simbólicamente el traspaso a esa nueva «arena».

Esto implica que una persona con estatus y roles adquiridos puede vivir un rito de paso como mecanismo de salida y entrada de esa realidad. Las personas en su proceso de socialización adquieren estatus y roles dentro de la estructura social, que, una vez asumidos, reconfiguran su

vida, su ser-persona dentro de esa estructura social, es decir su identidad personal y social.

El rito de paso le permite romper con esa realidad e incorporarse momentáneamente a otra realidad, totalmente desestructurada, donde se rompen las relaciones de estatus y roles y se modifican hasta las claves identitarias, la relación interpersonal funciona de manera diferente y el sujeto vive una plenitud que no tiene en su realidad estructurada.

Estos espacios son catárquicos, de ruptura, pero también de continuidad, pues el sujeto regresa luego a su realidad con nuevas esperanzas. Es un *continuum*.

En resumen, el rito de paso es un espacio catártico que permite trasponer fronteras o permutar mundos temporalmente entre una realidad estructurada y una no estructurada. Es un espacio que pasa desde el auto reconocimiento de la identidad estructurada del sujeto a la liminalidad, o umbral, a un estado de catarsis, o *communitas*.

Un individuo agobiado por la vida cotidiana, estresado por las múltiples carencias de un estilo de vida bajo, preso de un estatus del que le resulta complejo salir por la incertidumbre en la confección de un proyecto de vida estable, encuentra en el culto extático un rito de paso que le permite romper con ese estado momentáneamente.

La música, los himnos y el *rapport* de progresión mística lo hace pasar a un estado de liminalidad, donde todas las relaciones de roles se igualan ante la intervención numinosa. El éxtasis le permite resemantizar su realidad, vivir un espacio de comunidad sin diferencias, generando un estado compensado para volver a su realidad.

Conclusiones

El pentecostalismo en el norte oriental de Cuba se ha acelerado por la crisis económica social de los años noventa. En ello ha desempeñado un papel importante el ser portador de una tendencia predominante que responde y se transculturaliza con tradiciones, al interrelacionarse e impactar en sus diferentes niveles con elementos mágico religiosos y práctico ilusorios asistemáticos, provenientes de creencias heterodoxas de la religiosidad popular, como son la oralidad, la sanidad divina, el exorcismo y otros.

El proceso terapéutico dentro de la sanidad pentecostal atraviesa por una dualidad psicobiológica. El estatus psicológico del individuo es clave para cualquier proceso terapéutico, aun cuando esté mediado absolutamente por tratamientos médico-científicos. Con la intervención terapéutica religiosa se logran mejoras en la salud de las personas, patentadas en la recursividad y sostenibilidad de sus prácticas, pues asumen el sujeto como un todo ante un padecimiento cuya solución no ha sido resuelta. Las prácticas de sanidad pentecostal cumplen esa función terapéutica. Sin embargo, los excesos de hiperreligiosidad, interpretaciones fundamentalistas y oportunismos de algunos líderes han generado hechos extremos que atentan contra la integridad humana y la no maleficencia en sus cultos.

Por otro lado, el individuo agobiado por la vida cotidiana, estresado por las múltiples carencias de un estilo de vida bajo, preso de un estatus del que le resulta complejo salir por la incertidumbre en la confección de un proyecto de vida estable, encuentra en el culto extático un rito de paso que le permite romper con ese estado momentáneamente. La progresión mística del espacio cultural pentecostal lo hace pasar a un estado de liminalidad, donde todas las relaciones de roles se igualan ante la intervención numinosa: el éxtasis le permite resemantizar su

realidad, vivir un espacio de comunidad sin diferencias, generando un estado compensado para volver a su realidad.

Las normas religiosas no solo regulan el espacio cultural, sino que mediatizan la vida social del individuo. La institución regula la imagen de la realidad que poseen o en que actúan los sujetos sociales (la institución como saber/deber). Teniendo en cuenta que la conciencia religiosa es solo una manifestación de la conciencia social, y no ella en sí misma, las instituciones religiosas socializan al sujeto de forma voluntaria y alternativa con el resto de las organizaciones de la superestructura social, cumpliendo el principio bioético de socialidad.

Existen denominaciones pentecostales caracterizadas por su fundamentalismo, con un discurso teológico escatológico de aristas ahistóricas, que implican renunciación al pasado y evasión de la realidad social como mecanismo de «salvación». Ubican al sujeto social en un espacio de divorcio con su contexto, al considerar este último causante del «mal». Este fenómeno implica la procustación de la socialización y subsidiaridad.

La procustación de la fe se produce cuando el sujeto limita su universo simbólico y praxis social a los marcos de una interpretación de la fe y la consecuente normalización de determinada institución religiosa. Fuera de esos límites preconfigurados no tiene razón de ser su socialidad. Procustizar el comportamiento es adaptar de forma mecánica la vida, a toda costa, a fines preconcebidos, sin valorar la repercusión negativa de los medios.

Bibliografía

- Campos, B. (1999). «Morfología del culto pentecostal», *Revista de Teología Pentecostal* [Lima].
- _____ (2002). *La fuerza del espíritu. Claves para la interpretación del pentecostalismo*. Editorial CLAI, Costa Rica.

- Córdova, C. y O. Barzaga (2000). *El espiritismo de cordón*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Droogers, A. y J. Van Kessel (1988). «Secular views and sacred visions: sociology of development and the significance of religion in Latin America», *Religion and Development. Towards an integrated Approach*, pp. 53-71, Free University Press, Amsterdam.
- Calero de la Pava, Fernando (2004). *El precio del placer: Viajes, erotismo y drogas*. Editora Feriva, Cali, Colombia.
- Masferrer, E. (2000). *La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México*. Plaza y Valdés Editores, México.
- Marzal, M. (2002). *Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos*. Plaza y Valdés Editores, México.
- Molinari, C. (2001). *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*. INAH (Obra Diversa), México,
- Moulian, Rodrigo (2007). «Retórica de la presencia en el culto pentecostal: desde la necesidad al disciplinamiento», *Revista GHREB*, Chile.
- Poewe, K. (1989). «On the metonymic structure of religious experience: the example of charismatic Christianity», *Cultural Dynamics*, II (4), pp. 361-380 [London].
- Rodrigues Brandão, C (2007). *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Universidade Federal de Uberlândia, UFU, Uberlândia.
- Schultze, Q. (1998). «Oralidad y poder en el pentecostalismo latinoamericano», *Revista Caminos*, 13-14.