
**UTILLAJE MENTAL, UN CONCEPTO PARA EL ESTUDIO DEL
PENTECOSTALISMO EN MÉXICO DESDE LA PSICOLOGÍA HISTÓRICA**

* * *

***MENTAL APPARATUS, A CONCEPT FOR THE STUDY OF
PENTECOSTALISM IN MEXICO FROM HISTORICAL PSYCHOLOGY***

Carlos Enrique Torres Monroy¹

Sección: Artículos

Recibido: 15/12/2020

Aceptado: 03/02/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

A partir del concepto de utillaje mental, empleado por Lucien Febvre para analizar las sensibilidades colectivas durante la época del teólogo François Rabelais, este artículo explora las formas que delinearon la atmósfera mental que caracterizó al movimiento pentecostal en México. Esta expresión del cristianismo protestante o evangélico llegó al país a principios del siglo XX, de la mano de predicadores que alentaban prácticas de gran efecto sensorial sobre los creyentes, como la sanación. Con base en personajes, cuya legitimidad como ministros pentecostales fue puesta en duda, se intenta hacer un ejercicio de psicología histórica que entiende a los individuos en función de los sentimientos y percepciones que comparte con los colectivos. Se parte del supuesto de que el utillaje mental de estos predicadores les permitió convencerse y convencer a los demás del mensaje que difundían, el cual formaba parte de creencias de largo aliento en el mundo protestante anglosajón.

Palabras Clave: carisma religioso, avivamiento evangélico, sanación pentecostal, psicología colectiva, historia de las sensibilidades

¹ Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: carlos_tmy@hotmail.com ORCID: 0000-0003-1467-8042.

Abstract

Through the concept of mental apparatus, used by Lucien Febvre to analyze collective sensibilities during the time of the theologian François Rabelais, this paper explores the ways that delineated the mental atmosphere that characterized the Pentecostal movement in Mexico. This expression of Protestant or Evangelical Christianity came to the country at the beginning of the 20th century, at the hands of preachers who encouraged practices of great sensory effect on believers, such as healing. Based on characters, whose legitimacy as Pentecostal ministers was questioned, an exercise in historical psychology is attempted that understands individuals based on the feelings and perceptions they share with groups. It is based on the assumption that the mental tools of these preachers allowed them to convince themselves and others of the message they spread, which was part of long-term beliefs in the Anglo-Saxon Protestant world.

Key words: religious charisma, evangelical revival, pentecostal healing, collective psychology, history of sensibilities

Introducción

La siguiente historia comienza con un personaje desapercibido. Se llamaba Ricardo Pérez Gallardo y se hacía llamar el "hombre de los milagros". En 1936 llegó a la Ciudad de México proveniente de Estados Unidos y se integró a una iglesia evangélica en la que participaba como "ayudante". Al año siguiente regresó a la unión americana para volver con su familia y radicar en la ciudad de Puebla. Aunque volvió a involucrarse con aquella comunidad religiosa, Pérez expresó su inconformidad por las doctrinas y prácticas llevadas a cabo, las cuales fueron razón suficiente para abandonarla. Luego de su partida comenzó a realizar labores filantrópicas en la capital del país, pero ante su fracaso prefirió dedicarse a otra cosa. Con la ayuda de unos seguidores se promocionó como un taumaturgo que curaba a las personas tocándolas y orando por ellas, para lo cual cobraba cincuenta centavos y vendía fotografías en las que se relataban sus cualidades de sanador.

Lo anterior se sabe gracias al misionero Axel Anderson, quien relató las andanzas del "Hombre de los milagros" a través de su periódico *Luz y Restauración* (1938). Al predicador extranjero no le preocupó el supuesto don de sanación, sino el lucro y el título con el que se presentaba Pérez. Desde su perspectiva, aquel hombre era un apóstata, un blasfemo y un charlatán, pues escuchó que cobraba incluso a no enfermos, pero que aun así pudo convencer a unos cuantos "ofuscados". Por todo esto Anderson escribió a quienes estaban siendo seducidos por el taumaturgo para que "se desengañen de su error y salgan de aquellas infructuosas obras de las tinieblas" (p. 4).

Este caso no fue único. En 1922 un hombre llamado Pedro Durán declaró en una iglesia evangélica de Torreón, Coahuila, que era un mesías y que se le debía de adorar como tal. Dos años después llegaron a la misma ciudad unos hombres que se llamaban así mismos Saulo y Silas, nombres tomados de personajes bíblicos. De acuerdo con el escritor y clérigo evangélico Manuel Gaxiola (1970), estos últimos se hacían pasar como apóstoles de Jesucristo e interpretaban su papel vistiendo con túnicas, huaraches, dejándose crecer la barba y sin afeitarse. Pese a que esta comunidad religiosa contaba con un ministro de culto, su dedicación a tiempo parcial hizo que Saulo y Silas acapararan influencia:

Hicieron que la gente entrara descalza al culto, les prohibieron que se peinaran y usaran brillantinas; afirmaron que los cristianos debían confiar exclusivamente en el Señor para recibir su sanidad, pues el uso de las medicinas era prueba irrefutable de falta de fe y consecuentemente, admisión tácita de que el creyente estaba en pecado; así que llegó al extremo de prohibir el uso de toda medicina, incluyendo la aspirina y mentolato, y cuando descubrían que alguno de los miembros había usado medicina, lo reprendían y aun lo excomulgaban de la iglesia (Gaxiola, 1970, p. 10).

Estos personajes pertenecieron a una rama del cristianismo protestante denominada pentecostal. Dicho término proviene del texto bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, el cual relata cómo los seguidores de Jesucristo fueron bautizados por el Espíritu Santo durante la festividad judía del Pentecostés, lo que provocó que recibieran distintos dones para que emprendieran su labor evangelística: hablar en lenguas extranjeras, sanar a enfermos por medio de la oración y exorcizar a personas endemoniadas. A partir de este relato, desde finales del siglo XIX, surgieron movimientos que reivindicaron la práctica de invocar al Espíritu Santo para obtener alguno de estos dones, en particular el de la sanación. Aquellos que afirmaron recibir este don ganaron cierto prestigio como líderes carismáticos, cuya legitimidad se fincó más en sus atributos como sanadores que en el respaldo de una institución religiosa, tal como ocurrió con los casos antes mencionados.

Más allá de analizar el conflicto entre estos actores taumaturgos y los representantes de las instituciones religiosas que los denunciaron, lo que este artículo busca es aproximarse a las estrategias que emplearon los primeros para ganar adeptos. Para ello se recurrirá al concepto de *utillaje mental*, desarrollado a partir del diálogo entre la historia y la psicología que incentivaron los fundadores de la revista *Annales de Historia Económica y Social*, Marc Bloch y Lucien Febvre. Este acercamiento permitió pensar los problemas sociales a partir de la atmósfera mental de ciertas épocas, lo que explica las diversas formas en que los colectivos pensaron, se sensibilizaron y actuaron frente al entorno que los rodeaba. Bajo esta perspectiva se puede comprender el ambiente mental donde estos sanadores pentecostales se desarrollaron, caracterizado por la presencia de prácticas religiosas populares emanadas del catolicismo y del espiritismo, así como de otros grupos protestantes que creían en la invocación al Espíritu Santo, pero que eran escépticos con respecto a la vigencia contemporánea de aquellos dones.

México, tierra de santones y sanadores

Tal como ocurrió con el llamado "hombre de los milagros", estos personajes se dieron a conocer por la extravagancia de sus acciones, mismas que fueron relatadas a manera de acusación por líderes que defendían la ortodoxia de su confesión religiosa, la del pentecostalismo. Esto explicaría la ausencia de más referencias sobre aquellos hombres en otras fuentes de información, como en publicaciones religiosas y seculares, o incluso en los expedientes de la Secretaría de Gobernación relacionados con las violaciones a la ley de cultos, localizados en el Archivo General de la Nación. Por el contrario, hay más datos acerca de los llamados santos populares: Teresa Urrea, Pedrito Jaramillo y el Niño Fidencio, famosos por realizar curaciones milagrosas. A ellos se suman los cultos a las ánimas de personajes controvertidos como El Tiradito, Jesús Malverde y Juan Soldado. Aunque estas manifestaciones de devoción popular pueden explicarse

a partir del abandono parcial o total de las instituciones religiosas en el norte de México, desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX, su propagación responde a procesos de reconfiguración simbólica por parte de los devotos. A partir del estudio de Juan Soldado, Paul Vanderwood (2004) se preguntó por los mecanismos que influyen en la elección de un santo por parte de los creyentes, decisión en la que entra en juego la construcción de una "leyenda constantemente agitada y aumentada por sus seguidores y probada por los curiosos y los confundidos (p. 245).

En cuanto a los personajes que realizaron su obra taumatúrgica en vida, además de la construcción hagiográfica que pudieron realizar los devotos, su presencia es comprensible gracias al carisma que tuvieron. Dicho concepto ha sido trabajado desde la sociología por Max Weber (1978) para explicar la legitimidad que logran alcanzar distintas figuras de autoridad, en particular las religiosas. Desde su perspectiva, la creencia en lo extraordinario es un componente en el que se finca la legitimidad de un líder carismático, lo cual crea una necesidad constante por demostrar que la persona tiene facultades sobrenaturales. Por lo tanto, la creencia, la devoción o la fe "y la presunta autoridad que se funda en ella, desaparecen, o amenazan desaparecer, en cuanto falta una "demostración" y en cuanto la persona carismáticamente calificada parece haber quedado despojada de su poder mágico o abandonada por su dios" (p. 48). El caso del Niño Fidencio, estudiado por Olimpia Farfán Morales (2007) demuestra cómo el carisma no sólo guarda relación con los atributos taumatúrgicos del líder, sino también con su comportamiento: bondadoso, juguetón, célibe. Para la autora esto explicaría el por qué entre 1928 y 1929 hubo una aparente "fiebre de "niños" curanderos en toda la región del noreste que querían a toda costa alcanzar el prestigio de Fidencio y superar su carisma" (p. 191).

Las demostraciones que realizan los dirigentes carismáticos para legitimar su autoridad reflejan un escenario de constantes pugnas entre líderes o, como lo aborda Pierre Bourdieu, agentes religiosos que compiten en un campo donde se producen, distribuyen y consumen bienes sacros. Este enfoque sociológico, trabajado por múltiples autores entre los que destaca Manuela Cantón (2001), apunta al estudio de las diferentes estrategias que los agentes, "portadores de capital", llevan a cabo, las cuales "dependerán de la posición que ocupan en el campo (esto es, en la distribución del capital específico), pero también de la percepción que tienen en el campo (esto es, de su punto de vista sobre el campo, que a su vez depende de la posición dentro del campo)" (p. 224). Bajo esta óptica se puede entender el papel de Axel Anderson y del "hombre de los milagros" como agentes competidores dentro del campo religioso evangélico, en el que cada uno posiciona sus bienes simbólicos y percibe los del otro. De igual forma se podrían ver a Saulo y a Silas como agentes carismáticos que tuvieron que demostrar su legitimidad frente a Antonio Nava, misionero de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. De acuerdo con Gaxiola, el ministro y

un ayudante se enfrentaron a los autoproclamados apóstoles por medio de un desafío que consistía en que ambos hombres se dejarían cortas sus barbas; ellos aceptaron porque afirmaron que cualquiera que los tocara recibiría fuego del cielo. Cuando se llevó a cabo el reto en el templo de Torreón y no pasaba nada “ya no pudieron presumir de tener poderes especiales y la demás gente pudo entonces prestar más atención a lo que Nava decía” (1970, p. 36).

Los ejemplos anteriores revelan una competición por el carisma religioso que no son tan visibles en los otros taumaturgos. La Santa de Cáborá, Pedrito Jaramillo y el Niño Fidencio fueron personajes cuyos devotos podían seguir siendo católicos gracias a la flexibilidad mostrada por su jerarquía. En cambio, Ricardo Pérez, Saulo y Silas y el mesías Durán se enfrentaron a instituciones religiosas pentecostales, con las que tuvieron que competir en los ámbitos de la oferta simbólica de bienes (la sanación por medio de la oración), los organismos de producción (las iglesias), y los productores de aquellos bienes (misioneros y ministros). Desde una sociología del protestantismo, Roger Mehl (1966) ha trabajado las pugnas entre lo institucional y las disidencias como una forma de restaurar o mantener los poderes carismáticos. En este proceso entra en escena lo que él considera como “estructura del culto”, que entre los actores y grupos disidentes se caracteriza por un “antiliturgismo” abierto a la subjetividad de los participantes y que, a su vez, proyectan una “atmósfera cálida de emoción y fraternidad en que se desarrolla, por el entusiasmo que produce” (p. 261). Esto explicaría lo que relató Manuel Gaxiola acerca de los cultos en las iglesias evangélicas que estuvieron controladas por Saulo y Silas: “cada servicio era un completo desorden, todos podían proceder como les placiera siempre que afirmaran ser guiados por el Espíritu Santo. Los que no seguían tales prácticas eran tratados como cristianos infieles y algunos dejaron de asistir a los cultos” (1970, p. 2).

El movimiento pentecostal comenzó su obra misionera a principios del siglo XX. Uno de sus primeros misioneros fue el sueco Axel Anderson, quien se estableció en San Luis Potosí en 1919 y dos años después colaboró con otros misioneros extranjeros y creyentes mexicanos para fundar centros de culto en la Ciudad de México (De la Luz García, 2010). La trayectoria de Anderson por México, en la que editó su periódico *Luz y Restauración*, permite reconocer su postura frente a la sanación milagrosa. En uno de sus artículos explicó que el “don de sanidades” era útil para el crecimiento de las iglesias, pero al mismo tiempo criticó las posturas de aquellos que rechazaban el uso de medicamentos; bajo su criterio el consumo de medicinas no podía ser pecado debido a que proporcionaban un “alivio”, aunque también reconocía que éstas eran el “único medio de salud” (1936, p. 7). Con estos elementos la postura del misionero frente al “Hombre de los milagros” comienza a tener sentido. Aunque no se revela que Ricardo Pérez estaba en contra de las medicinas, el hecho de que cobrara por cada oración que realizaba indica que, posiblemente, negaba su eficacia. Más explícitos fueron Saulo y Silas, pero también otros ministros

afiliados a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, quienes prohibieron hasta el uso de "talco" bajo la amenaza de ser "excomulgados" (Gaxiola, 1970, p. 10).

Hasta ahora el análisis de los taumaturgos evangélicos, desde una óptica sociológica, ha permitido visualizar la problemática del carisma y su legitimidad a partir de los dones que se obtienen al invocar la presencia del Espíritu Santo. Detrás de la excentricidad de estos personajes se oculta la atmósfera emocional que explica Roger Mehl y que es aplicable a los cultos pentecostales:

carácter sentimental de los cantos que hacen el mismo efecto que ciertas canciones modernas, prolongación de estos cantos repetidos con frecuencia; fuertes ataques del predicador al auditorio, predicación larga, saturada de superlativos y exclamaciones; llamamiento al arrepentimiento, seguido de una respuesta inmediata por determinados miembros de la asamblea, cuya penitencia se extiende insensiblemente y actúa por contagio (1966, p. 261).

La naturaleza emotiva de estos fenómenos implica tomar una distancia de los carismas y los campos en favor del estudio de la psicología de los colectivos. A partir del psicólogo Wilhelm Wundt, quien acuñó la noción de colectividades mentales, y del sociólogo Émile Durkheim, conocido por su propuesta de las representaciones colectivas, Pablo Fernández Christlieb (2006) condensó la reflexión que hubo a principios del siglo XX sobre la importancia de superar el análisis del pensamiento individual, caracterizado por su estancamiento frente a los sentimientos y a las memorias de las sociedades. Con estas bases, el estudio de los fenómenos sociales, incluido el religioso, ya no se reduce a la búsqueda de las funciones o relaciones y se aventura al análisis de los afectos, percepciones y sensibilidades; lo que implica dejar lo inmediato y buscar problemas de larga envergadura temporal. Pese a que este enfoque de psicología colectiva tuvo poco eco entre los seguidores de Durkheim debido a que, como lo señala Fernández, "abandonaron la historia como medio necesario de la comprensión de la realidad, y la cambiaron por los datos que se podían extraer de la inmediatez de la actualidad" (p. 38), el filósofo Henri Berr recuperó el concepto y lo enlazó con el de psicología histórica.

Ahora bien, trasladar este problema a los taumaturgos pentecostales supone observarlos más allá de las funciones que cumplieron en el campo religioso evangélico, así como los efectos que provocaron entre sus devotos y sus opositores misioneros. Por lo tanto, una psicología histórica del pentecostalismo se interesaría por el entorno afectivo que producen sus prácticas devocionales, así como por las percepciones y sensibilidades que acogen los creyentes, las cuales recogieron de manera extrema tanto el "hombre de los milagros" como Saulo y Silas. Pero antes de continuar con esta reflexión, es necesario aproximarse a los debates con los que se intentó entrelazar a la psicología y a la historia.

Colectividades e individuos en la psicología histórica

El interés de Henri Berr por desprenderse de una historia erudita, pero que mantuviera su carácter científico, lo llevó a fundar en 1900 la *Revista de Síntesis Histórica* para proponer un esquema epistemológico en el que dialogaran las distintas ciencias sociales, encabezadas por una historia filtrada por lo psicológico. De acuerdo con André Burguière (2006), el proyecto de Berr armonizó con la propuesta sociológica de Durkheim que enfatizaba la atención en los colectivos y que se estaba cristalizando en la revista *El Año Sociológico*, pero también se posicionó en favor de “preservar la individualidad de la conciencia, particularmente en las formas de actividad más elevadas, es decir, en la actividad intelectual” (p. 83). Lejos de inclinarse por alguna de las dos categorías, Berr sintetizó su pensamiento en la reflexión sobre las multitudes para entender cómo se entrecruzan las pasiones colectivas con los individuos que cumplen una función de “agitadores”:

[...] cuando pasa a la acción el contagio del grito y del movimiento sacude violentamente las conciencias en provecho de reacciones tan brutales como simples, y puede transformar una barahúnda o masa confusa de inofensivos ciudadanos en una horda de salvajes. De ahí resulta que casi siempre los cabecillas o dirigentes son desbordados y arrastrados más lejos de lo que hubieran querido en cuanto apelan a la movilización y actuación de la multitud (Berr, 1953, p. 107).

155

El estudio por las multitudes y sus expresiones pasionales llamó la atención de un historiador que trabajaba el periodo medieval, Marc Bloch. Su interés por abordar este fenómeno aumentó gracias a su experiencia como militar durante la Primera Guerra Mundial, conflicto que lo inspiró a escribir un artículo para la *Revista de Síntesis Histórica* sobre los falsos rumores (1921). El escrito tiene el mérito de proponer que la información aparentemente falsa es legítima para ser estudiada por los historiadores, propuesta contraria al positivismo de la época que defendía un quehacer historiográfico basado en documentos auténticos. Bloch retomó el planteamiento sociológico de la causalidad para explicar estas fuentes erróneas como consecuencia de condiciones que impactan en el inconsciente colectivo. En este sentido, la guerra se convirtió en un escenario que detonó una multiplicidad de reacciones mentales: miedo, desorientación, pánico, nostalgia, entre otros. El autor evitó detenerse en esta explicación y reflexionó sobre los factores que incidieron en la detonación de los rumores. El primero es la memoria colectiva, concepto que recogió del sociólogo Maurice Halbwachs para explicar el temor que los soldados alemanes sentían al aproximarse a ciertas edificaciones, debido a que las asociaban con los francotiradores de la guerra franco-prusiana de 1870. Dado que estos personajes se mantuvieron presentes en el recuerdo colectivo de la población germana gracias a novelas, estampas, manuales militares y otros “motivos literarios”, Bloch señaló que esto producía “situaciones emocionales” y de

“representaciones” que sirvieron para preparar el inconsciente de la multitud castrense (p. 189). El segundo factor corresponde a los individuos que cumplieron una función similar a la de los “agitadores” de Berr: cocineros y proveedores ubicados detrás de las líneas de combate, es decir, especialistas cuyas actividades los hacían ponerse “en movimiento por caminos y trincheras llevando conjuntamente con sus marmitas todo un conjunto de falsas noticias, listas ya para ser nuevamente reelaboradas” (p. 195).

A partir de este artículo Bloch pudo acercarse a otros escenarios donde abundaron falsos rumores, como los relativos a la creencia en el toque de los reyes de Francia e Inglaterra para curar las escrófulas durante el medioevo y hasta inicios del siglo XIX. La prolongación temporal de este fenómeno religioso implicó que este trabajo, publicado en 1924 bajo el título *Los reyes taumaturgos*, se distanciara de un enfoque histórico interesado en narrar la trayectoria de los grandes líderes políticos. En su necesidad por interactuar con los distintos actores sociales implicados en la curación milagrosa, Bloch se acogió al concepto sociológico de representación colectiva, con el que debía relacionar las creencias populares con la naturaleza sacralizada con la que se asociaba al poder real. Así como el campo de batalla de la Primera Guerra mundial estaba impregnado de expresiones psicológicas comunes, el hábitat medieval propició la aparición de rumores, leyendas, supersticiones y otros relatos que se implantaron en el inconsciente colectivo; de ahí que las representaciones se expliquen por la asociación de objetos o ideas en la mente de los colectivos. Esta propuesta le permitió al historiador francés trabajar con el término de “sentimiento público” para comprender cómo la gente sabía que “para hacer a un rey, y para hacerlo taumaturgo” se requería de la consagración y el linaje, dos elementos “de las tradiciones del cristianismo y de las viejas ideas paganas” (Bloch, 1924, p. 309).

Sin embargo, a pesar de que Bloch reflexionó sobre las formas que permitieron a los creyentes confiar en la eficacia del toque real, no profundizó en los especialistas encargados de esparcir noticias, tal como sí lo hizo en el artículo. Haciendo a un lado su naturaleza falsa o errónea, la circulación de los rumores de cuenta de las dinámicas sociales en las que las “relaciones que se establecen entre sus distintos elementos sólo se establecen muy rara e imperfectamente y nunca de forma directa, sino por intermediación de algunos individuos especializados” (Bloch, 1921, p. 195). Lo que en la Primera Guerra Mundial eran los cocineros, en el medioevo eran los comerciantes, mendigos, sacerdotes y cualquiera que viajara e interactuara con otros. La aparente falta de atención que Bloch le otorgó a los individuos, sobre las colectividades, hizo que se le encasillara como un estudioso de “las representaciones mentales no conscientes de los diversos grupos sociales” (Dosse, 1987, p. 83). Dicha percepción se reforzó con su obra titulada *La sociedad Feudal* (1968), en la que problematizó sobre la atmósfera mental de la Edad Media, compuesta, de manera general, por la “inestabilidad de sentimientos” y “sensibilidad ante las

manifestaciones pretendidamente sobrenaturales” (p. 96). Si se presta atención a las características de las fuentes con las que Bloch acuñó estos conceptos, resulta comprensible el enfoque sociológico de su trabajo. La preocupación de las personas letradas por conocer el pasado y las dificultades que atravesaban para informarse, por ejemplo, lo orilló a volver al concepto de memoria colectiva. Frente a una considerable producción documental que evocaba a personajes legendarios, como Atila el huno, el historiador pudo detectar un “síntoma psicológico” de sobreproducción de materiales falsos, que no sólo impactó sobre la reconstrucción y alteración de los sucesos pretéritos, sino que también reveló la existencia de “falsarios y mitómanos” que conocieron “una excepcional prosperidad” (pp. 112, 113).

El acento que puso Marc Bloch por el estudio del inconsciente colectivo no evitó que abordara, de manera superficial, a los individuos que jugaron un papel central en la propagación de rumores y con ello a la conformación de los sentimientos públicos de una época. Tanto el cocinero, como el mendigo y el falsario se caracterizaron por su excepcionalidad frente a la multitud en la que se desarrollaron, de ahí la importancia de observar a estos sujetos como intermediarios entre los distintos grupos sociales, pero también como el producto de su ingenio personal para convencerse a sí mismos de su mensaje y compartirlo con los demás. La naturaleza de la obra de Bloch, cuyas preguntas sólo pudieron responderse gracias a su diálogo con la sociología, hicieron que el análisis de las singularidades careciera de sentido; era preferible centrar los esfuerzos en los procesos de largo alcance temporal y en las comparaciones entre distintos espacios con el fin de dar una explicación global, que abarcara la psicología, pero también la economía, la sociedad y hasta la política. Su visión, no obstante, fue cuestionada por un colega y amigo suyo, Lucien Febvre.

De acuerdo con Burguière, la revista *Anales de Historia Económica y Social* tuvo como antecedente inmediato el claustro de la Universidad de Estrasburgo, institución ubicada en el territorio que los franceses recuperaron tras el fin de la gran guerra. El ambiente universitario, caracterizado por un fuerte entusiasmo intelectual, facilitó la comunicación entre los profesores de distintas disciplinas sociales. Fue en los muros de esta universidad donde Bloch y Febvre entablaron un diálogo con el sociólogo Maurice Halbwachs, el psicólogo Charles Blondel, el geógrafo Albert Demangeón y otros académicos que contribuirían con artículos para la futura revista. La actitud de apertura por parte de ambos historiadores contribuyó a reforzar su distanciamiento con la perspectiva positivista de la historia que favorecía su aislamiento para mantener su carácter científico. El alejamiento de este enfoque, muy por el contrario, les proporcionó herramientas para reforzar la cientificidad de la disciplina histórica, la cual ya no se conformaría sólo con narrar lo acontecido, sino que buscaría analizar, explicar, relacionar y comparar los hechos humanos en todos sus ámbitos. El diálogo conceptual y metodológico que se entabló con las otras disciplinas

sociales no le restó identidad a la historia. En particular, Bloch procuró distinguirse de algunos postulados de la sociología:

Para Durkheim, las creencias compartidas aseguran, por su función cognitiva, la cohesión de una sociedad. Proponen una visión del mundo, un sistema de representaciones, que ordenan la sociedad. Para Bloch, las creencias tienen un papel que perturba en la misma medida que confiere estructura. Hacen resurgir todo un imaginario oculto [...] Tienen un poder emocional que puede unir y reforzar el vínculo social, como pensaba Durkheim, pero también instalar la angustia y su fuerza desintegradora (Burguière, 2006, p. 48).

Por su parte, Lucien Febvre mantuvo lazos más estrechos con la psicología de Charles Blondel, cuya propuesta para el estudio de la psique colectiva no podía entenderse si se alejaba de la individualidad. Para tal efecto, empleó el término de percepción individual para definirlo como una "percepción histórica", que dependía de igual manera de los recuerdos personales, de la colectividad y de una percepción sensorial definida en función de la "toma de conocimiento más o menos explícita, a propósito de impresiones visuales, táctiles o auditivas, del conjunto de las cualidades sensibles, de las cuales la presencia de estas impresiones implica la existencia en el objeto correspondiente" (Blondel, 1928, p. 124). Sus diálogos con la sociología y la antropología, a partir de la noción de mentalidad primitiva propuesta por Lucien Levy-Bruhl, le permitió concebir que entre las distintas sociedades se establecen percepciones diferentes, influidas por su universo material y por las sensaciones que detonan. Respecto al carácter temporal de las percepciones, Blondel utilizó el caso de Juana de Arco para explicar sus efectos en un mundo que privilegiaba lo sobrenatural, con lo que sostuvo que las percepciones colectivas "están hechas no solamente de lo que aportan las sensaciones, sino también y, tal vez, sobre todo, de lo que las representaciones colectivas les imponen" (p. 132).

Cobijado por esta perspectiva, Lucien Febvre se interesó por hacer una historia de individuos notables para abordar la colectividad de ciertas épocas. En 1927 publicó una biografía de Martín Lutero, el monje agustino alemán que le dio vida, aún sin pretenderlo, a movimientos de reforma cristiana que después serían conocidos como protestantes. Además de indagar en los aspectos personales de la vida de Lutero, Febvre exploró las convulsiones que afectaban a la sociedad en la que creció el religioso. Bajo esta lógica descubrió que las ideas reformistas ya estaban presentes entre la población germana, descontenta por el dinero que debían darle al papa en Roma, y en la que estaba surgiendo una generación de burgueses que adquirieron "un sentimiento de importancia social completamente nuevo, de dignidad también, de independencia y de autonomía" (Febvre, 1927, p. 105).

Si bien el enfoque propuesto por Febvre tenía cierto parecido con la óptica de Bloch, basada en el interés por estudiar las atmósferas mentales y los sentimientos colectivos de las sociedades, la inclinación del primero por los individuos entorpeció la conformación de una propuesta de psicología histórica unificada. De acuerdo con François Dosse, estos desacuerdos llegaron a empañar a la revista *Annales*, en donde Febvre criticó el libro de *La Sociedad Feudal*, por su exceso de abstracción sociológica y que, a su parecer, provoca una ausencia casi total del individuo. No obstante, Dosse también consideró que para Febvre el estudio del personaje no era más que un pretexto para examinar “el universo mental, lugar de encuentro entre las aspiraciones individuales y colectivas” (p. 84). Más allá de enfrascarse en las disputas intelectuales de ambos historiadores, lo cierto es que sus enfoques determinaron la forma en la que se acercaron a las distintas fuentes. En su búsqueda por estudiar el inconsciente colectivo medieval, Bloch abandonó el estudio profundo de los especialistas que cumplían un papel de intermediarios. En cuanto a Febvre, la dificultad para acercarse a individuos anónimos, o que aparecían de manera fugaz en las fuentes, lo obligó a estudiar personajes notables de cuyas vidas podía encontrar más información. Aunque su diálogo con la psicología colectiva de Blondel le permitió pensar la individualidad a partir de la percepción, su siguiente desafío consistió en preguntarse sobre las maneras en que los sujetos de antaño percibían y sentían su mundo.

Durante los años de la Segunda Guerra Mundial, en la que Bloch encontraría la muerte, Febvre mantuvo su interés en la faceta psicológica de la historia y en 1942 publicó uno de sus libros más renombrados, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Una de las inquietudes de esta obra fue la de señalar el riesgo que suponía el anacronismo para la ciencia histórica, es decir, atribuirles características, valores o inquietudes actuales a los personajes del pasado que, como tales, nunca los tuvieron. Esta cuestión se presenta con el protagonista del libro, François Rabelais, autor de las conocidas novelas de Gargantua y Pantagrúel, y que fue señalado de librepensador por el historiador Abel Lefranc a principios del siglo XX. La imposibilidad del ateísmo de Rabelais constituyó el argumento con el que Febvre operó el concepto de utillaje mental, que hace referencia a los conceptos e ideas que los humanos adquieren en determinadas épocas. En el caso del novelista, la creencia que compartía respecto al alma, representada en la sangre, tenía efectos sobre las sensibilidades de los creyentes en los ámbitos del “sentido común”, la “imaginación”, el “raciocinio” y la “memoria” (Febvre, 1942, p. 136).

Así como Rabelais introdujo a sus gigantes grotescos dentro de un escenario particular, Febvre colocó al novelista, y simpatizante del reformador Erasmo de Rotterdam, por debajo de una atmósfera de sensaciones colectivas que giraban en torno a lo sobrenatural. El hecho de que la iglesia gestionara la vida pública y privada de las personas, desde el nacimiento hasta la muerte,

dificultaba que cualquier individuo desechara lo religioso de su utillaje mental. A esto se suma el templo como generador de reacciones emotivas:

La Iglesia es además foco de noticias. En ella se conocen los acontecimientos de la parroquia, bautismos, esponsales, matrimonios y muertes. Allí todos, pequeños o grandes, santifican o conmemoran los actos más solemnes, los recuerdos más preciosos de sus vidas o de las vidas de los demás. Y también en la Iglesia, en la parroquia, se entera uno de lo más importante de los acontecimientos públicos: que se ha firmado la paz o que se ha declarado la guerra, que el rey salió victorioso o derrotado, que ha tenido un hijo, que enferma, que muere...(p. 243).

Este escenario parroquial sería incomprensible sin la actuación de los párrocos en su papel de intermediadores, tal y como lo hicieron los cocineros que Bloch analizó. Lo que distingue a estos personajes es la función que, de manera implícita, trataron de cumplir. Mientras que los militares difundieron falsos rumores en un entorno de tensiones emocionales, los sacerdotes compartieron información que contribuyó a la conformación de un utillaje mental. En el caso particular de Rabelais, su espacio emocional se extendió al convento en donde se formó como teólogo, por lo que su utillaje mental contó con más elementos que le permitieron cuestionar la ortodoxia de la iglesia, pero no al grado de que se percibiera como ateo. El análisis de las ideas de Rabelais le demostró a Febvre que es posible examinar el "pensamiento expresado en el dominio público" (p. 172) gracias a especialistas que median a través de los diferentes grupos sociales. Por lo tanto, se tiene que mirar a estos grandes individuos no por su carácter de privilegio, sino por su excepcionalidad.

El enfoque de la psicología histórica de Febvre, y su concepto de utillaje mental, tuvo un eco minúsculo entre los historiadores luego de terminada la Segunda Guerra Mundial. La difusión del manuscrito que Bloch dejó inconcluso, más el trabajo con la revista *Annales*, consumió el tiempo y la energía que Lucien debía tener para formar a otros historiadores interesados por lo mental. Un caso excepcional fue Robert Mandrou, quien abordó la historia de Francia entre los siglos XVI y XVII en clave psicológica, es decir, a partir de lo sensorial. Para sortear la dificultad que supone la captación del utillaje mental, Mandrou propuso el concepto de "hombre psíquico" para estudiar los sentidos humanos y ubicarlos de acuerdo con la relevancia que les dieron las sociedades a través del tiempo. Así pudo comprender cómo durante el alba de la modernidad el sentido más privilegiado era el oído pese a la difusión de la imprenta; las narraciones orales, y por lo tanto auditivas, continuaron siendo el medio que "alimenta pensamientos e imaginaciones" (Mandrou, 1961, p. 50).

Al hacer este ejercicio de desmenuzamiento, el historiador descubrió un proceso de ejercitación de los sentidos que podía llevar a la exacerbación de los impulsos. Esta condición estaba directamente relacionada con el mundo exterior, al que la gente de la época lo percibía como hostil. Al tomar en cuenta la dimensión espacial de este problema se pudo comprender cómo los vaivenes

de la naturaleza actuaban sobre los sentidos: la noche para la vista y el oído; el frío, para el tacto y las emanaciones, para el olor. Para Mandrou todos estos fenómenos se incorporan a “un equipo sensorial esencialmente afectivo, se añaden deformaciones de una sensibilidad fácilmente exasperada y fácil de extraviar en los campos insondables de lo imaginario” (p. 55). Bajo esta propuesta se logró transitar del concepto de representación colectiva, con el que se podían explicar procesos de asimilación y ordenación del mundo a partir de la vista, hacia uno más operativo, el de percepción, ya que permitía analizar al resto de los sentidos.

Mandrou, al igual que Febvre, consideró a los espacios creados por los humanos para la comprensión de las emociones colectivas. La parroquia fue, por excelencia, el escenario más representativo. Si bien ambos historiadores la concibieron dicho espacio en términos de un “símbolo de comunidad” (Febvre, 1942, p. 243) o de “solidaridades fundamentales” (Mandrou, 1961, p. 89), la contribución de este último radica en que comprendió que las parroquias garantizaron la estabilidad en las familias, lo que facilitó la vinculación entre los párrocos y los feligreses más allá del ámbito religioso. Esto explicaría la participación de los laicos en los asuntos parroquiales, incluso pese a las restricciones eclesiásticas impuestas por el Concilio de Letrán de 1123. Aunque este trabajo sólo abarcó siglo y medio, sus pesquisas mostraron que la vinculación entre la parroquia y los laicos, como un medio para gestionar las solidaridades fundamentales, se extendió a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Esta manera de comprender la vida parroquial demostró que las sensibilidades pueden abordarse como fenómenos de largo alcance temporal, lo que hace que las convulsiones o las ideologías políticas ejerzan poco o nulo efecto sobre ellas.

El énfasis con el que Mandrou definió al concepto de utillaje mental, en términos de los recursos que las personas contaban para analizar, describir y explicar sus “pensamientos y sentimientos” (p. 62) podría quedarse corto si se presta atención a la definición que aporta Jacques Revel (1986), concebida a partir del léxico, la sintaxis, la percepción, la sensibilidad y los “hábitos del pensamiento” con los que se construye “la experiencia, tanto individual como colectiva” (p. 689). Lo cierto es que tanto este concepto, como su empleo en la psicología histórica no tuvo el eco que sí tuvieron otras propuestas francesas, como la perspectiva braudeliana. No obstante, lo expuesto con anterioridad proporciona las bases para intentar acercarse a la historia de los evangélicos pentecostales mexicanos desde sus sensibilidades y percepciones.

Hacia el utillaje mental del sujeto pentecostal

Para un lector poco familiarizado en temas religiosos quizá le parezca inverosímil el actuar de estos personajes tan excéntricos, e incluso puede tomar lo escrito sobre ellos como una representación sobredimensionada elaborada para desprestigiarlos. No obstante, sus prácticas religiosas se enmarcaron en un

fenómeno a escala global que ocurrió a finales del siglo XVIII y que se intensificó a principios del siglo XX gracias a noticias sobre manifestaciones de éxtasis colectiva relacionadas con el culto al Espíritu Santo. De esto da cuenta el teólogo Allan Anderson (2004) sobre múltiples casos protagonizados por diversos personajes de las iglesias protestantes. Uno de los más llamativos fue el ministro escocés John Alexander Dowie quien, luego de una estancia en Australia, se estableció en Estados Unidos y en la década de 1890 fundó el *Zion Tabernacle*, un templo a las afuera de Chicago donde ofrecía servicios de sanación. El prestigio que alcanzó como taumaturgo le dio la legitimidad para autoproclamarse como uno de los mensajeros que había anunciado el profeta bíblico Malaquías y prohibió a sus seguidores el uso de medicamentos, así como el consumo de "carne de cerdo" (p. 46).

Aunque no hay conexiones entre Dowie y los taumaturgos pentecostales mexicanos, todos compartieron la creencia en la sanación corporal, a través de la oración, gracias a la cosmovisión sobre el Espíritu Santo que se manifiesta en los llamados cultos de avivamiento, caracterizados por los impulsos extáticos de sus participantes: gritos, llantos, convulsiones, danzas, aclamaciones en lenguas extrañas, entre otros. Otras agrupaciones protestantes, como los metodistas, ya habían incorporado a los avivamientos dentro de su liturgia, pero eran contrarios al exceso de expresiones emocionales. Las tensiones generadas entre los distintos liderazgos alrededor de este tema ocasionaron escisiones y establecimiento de nuevos grupos, como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en 1907. Miguel Ángel Mansilla (2013) señala que las reuniones de avivamiento permitieron el surgimiento de figuras carismáticas fuera del cuerpo de dirigentes. Así le ocurrió a Nellie Laidlaw, una chilena de padres escoceses que al recibir el bautismo del Espíritu Santo destacó como una líder que se ganó la simpatía de ciertos creyentes por sus acciones: "entra en éxtasis y danzando con los ojos cerrados y zigzagueando va donde alguna persona, la toma del brazo y la lleva al altar y hablándoles en lengua o bien le entrega alguna profecía" (p. 137). El acto de llevar a las personas al púlpito de las congregaciones era para imponer sus manos sobre la cabeza de las personas y orar con ellas a la vista del resto de los asistentes. Si bien Laidlaw no se colocó algún título de apóstol o profetiza, a la manera que lo hicieron Dowie o Pérez Gallardo, el hecho de que impusiera sus manos sobre el pastor Willis Hoover, fundador de la Iglesia Metodista Pentecostal, la hizo ganarse la animadversión de otros líderes protestantes, quienes iniciaron una pequeña pero enardecida campaña de desprestigio en la prensa, incluida la secular. Mansilla menciona que el periódico chileno *El Mercurio* acusó a la mujer de entregarse a "actos de fanática exaltación y pretender tener visiones, hacer curaciones, y de todo lo que es usual en estas enfermedades mentales" (p. 140).

Los relatos de avivamiento también estuvieron presentes en los inicios del pentecostalismo en México. De acuerdo con Manuel Gaxiola (1970), en 1914 una mujer llamada Romana Carvajal de Valenzuela llegó desde California hasta

su natal Villa Aldama, Chihuahua, donde realizó un culto de avivamiento en el que ella y sus familiares comenzaron a hablar en lenguas desconocidas. Entre los invitados a la casa de los Carvajal destacó el ministro metodista Rubén Ortega, quien recibió el bautismo del Espíritu Santo y se le invitó a que dirigiera a ese grupo. Luego de aceptar, en 1915 Romana lo llevó a El Paso para que fuera ordenado pastor pentecostal. Durante los siguientes dos años, la señora de Valenzuela regresó a Estados Unidos, mientras que Ortega sirvió en ese grupo hasta que “comenzó a introducir prácticas fanáticas y extremistas y al poco tiempo perdió la mente y murió” (p. 6).

¿A qué se refería este autor con el fanatismo extremo del pastor Ortega? Pregunta imposible de responder sin tomar en cuenta lo ya analizado sobre los efectos que ocasionaba el bautismo del Espíritu Santo, por lo que es viable que el otrora ministro metodista tuviera experiencias similares a las de Nellie Laidlaw, pero que no pudo controlarlas ni canalizarlas a fin de ejercer un liderazgo carismático; por lo tanto, no alcanzó la notoriedad suficiente como para ser vilipendiado por otros ministros evangélicos. Estos casos de pérdida de mente por causa de la religiosidad pentecostal no fueron exclusivos de los líderes, también hubo feligreses que lo experimentaron. Desde luego es difícil encontrar relatos acerca de dichas experiencias en los periódicos pentecostales, ya que su función fue la de atraer a nuevos adherentes, sustentar sus doctrinas en los textos bíblicos y, como en el caso de *Luz y Restauración*, denunciar a la competencia. No obstante, una pista se puede hallar en los expedientes psiquiátricos de los pacientes diagnosticados por “delirio religioso”. De ello habla someramente Andrés Ríos Molina (2011) al estudiar a los mexicanos repatriados de Estados Unidos que fueron a parar al manicomio de La Castañeda, entre los cuales se encontraba Odón E. Se trataba de un potosino que en 1908 llegó a Texas para trabajar en una mina, en donde unos compañeros lo invitaron a una iglesia pentecostal en la que se cantaba y danzaba hasta la extenuación. Cuando fue repatriado y remitido a La Castañeda “no paraba de cantar, bailar y saltar” (p. 380) sino hasta después de varias semanas de encierro.

Al llevar a cabo el ejercicio de recuperación de estos casos individuales, que se interconectaron dentro del fenómeno religioso pentecostal, es posible fincar las bases para la reconstrucción de sus utillajes mentales. Para Amílcar Carpio Pérez (2017) el concepto acuñado por Lucien Febvre permite trazar el universo mental de los individuos y las sociedades a partir del acercamiento a las categorías de “la percepción, la sensibilidad” y “el lenguaje” (p. 134). Con esta propuesta se abre una ventana al estudio del utillaje mental de personajes que carecen de amplias referencias en las fuentes históricas, como es el caso del “hombre de los milagros” y los otros líderes pentecostales, y las que hay sobre ellos fueron escritas por otros que intentaron desacreditarlos. La creencia en el bautismo del Espíritu Santo, los dones que éste otorgaba y los cultos de avivamiento, que, bajo ciertos matices, sustentaron las acciones *suigéneris* de

estos dirigentes religiosos, dan razón de su sensibilidad, su percepción y el lenguaje que emplearon para la construcción de su utillaje mental.

El acercamiento a la sensibilidad por parte de Febvre, y retomado por su discípulo Robert Mandrou, permitió comprender las actitudes mentales de los seres humanos mediadas por sus sentidos: la vista, el olfato, el oído, el gusto y el tacto. A Mandrou esto le permitió comprender como en determinadas épocas había sentidos que más ejercitados que otros. Pensando en el amplio abanico de agrupaciones protestantes que llegaron a México desde el último cuarto del siglo XIX, debió representar todo un desafío hacer que sus conversos mexicanos ejercitaran el sentido de la vista para la lectura individual de la biblia, práctica no indispensable para el catolicismo. Por el contrario, la ejercitación del oído a través de los himnos durante sus cultos, incluidos los de avivamiento, pudo acarrear menos dificultades gracias a la práctica católica de los coros. Dichas suposiciones, que pueden matizarse en una investigación posterior, constituyen una ventana a los cambios, continuidades y entrecruces de las sensibilidades en contextos de pluralidad religiosa.

En el caso de los pentecostales, esto puede observarse en la trayectoria de Rubén Ortega. Antes de abandonar el metodismo para convertirse en ministro pentecostal y haber perdido la mente, se sabe que fue un compositor de himnos, lo cual aprendió durante su formación en el Colegio Wesleyano de San Luis Potosí, un seminario para la formación de ministros de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. En octubre de 1905 presenció un culto de avivamiento en la capital potosina que duró más de dos horas y en el que los "aleluyas y las lágrimas de gozo eran vertidas por todos aquellos corazones que sentían la paz de Dios" (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de octubre de 1905, p. 156). En enero de ese mismo año, participó en otro culto de avivamiento que duró desde las 9:30 hasta las 13:30 horas debido a que "los 196 asistentes manifestaban el deseo de seguir saboreando el manjar divino de la Palabra de Dios" (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de enero de 1905, p. 12). El tiempo transcurrido de 1905 hasta su encuentro con Romana Carvajal, en el que es factible que Ortega participara y dirigiera cultos de avivamiento, no sólo explica su rápida adhesión a la doctrina pentecostal, sino también la sensibilidad auditiva que ejercitó a través de los himnos que cantaba y de los llantos de los feligreses. Se trató de sensaciones que, desde luego, fueron controladas por las autoridades eclesíásticas de la Iglesia Metodista Episcopal con el fin de evitar los excesos emocionales y el surgimiento de figuras carismáticas, las cuales abandonarían la formación teológica, como la ofrecida en el Colegio Wesleyano, para dirigir estas manifestaciones de éxtasis colectivo.

Otro de los sentidos ejercitados dentro del pentecostalismo es el tacto. Los cultos de avivamiento y el bautismo del Espíritu Santo dieron entrada al uso del cuerpo como un elemento esencial de su liturgia, tal como lo hizo Nellie Laidlaw, de quien se dice que "sacaba de en medio alguna persona, la hacía hincarse, le decía cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento,

le ponía las manos encima y oraba" (Mansilla, 2013, pp. 136, 137). El tacto también fue empleado por el "hombre de los milagros" y sus ayudantes, quienes imponían sus manos sobre los enfermos para sanarlos (*Luz y Restauración*, 1938, p. 4). En ambos casos la sensibilidad táctil permite comprender el carisma pentecostal desde una doble vía, ya que el líder requiere del cuerpo de los fieles para legitimar que porta el don espiritual, en tanto que estos últimos reconocen el rol del taumaturgo como gestor del poder divino. La función que tuvo la ejercitación del tacto hizo que la imposición de las manos para orar y otras prácticas corporales no fueran casos aislados y realizados por líderes extravagantes. Para sustentar lo anterior se abordarán dos casos acontecidos en México.

El primero ocurrió en marzo de 1928 en Mexicali, territorio de la Baja California, cuando el pastor pentecostal Encarnación Meza solicitó a las autoridades civiles la habilitación de un inmueble para el culto público. La petición no fue otorgada porque se mencionó que en el lugar se realizaban "actos fanáticos repugnantes, en pugna con los más elementales requisitos de higiene, pues, presas de una especie de fervor espasmódico, [efectúan] contorciones y se revuelcan muchas veces entrelazados hombres y mujeres; y como tales individuos no se distinguen de por su limpieza y sobriedad, resulta que sus reuniones vienen a ser verdaderos focos de infección" (DGG, 1928, f. 1). El hecho de que se reportara la asistencia de personas "escrofulosas y tuberculosas" (f. 3) fue razón suficiente para clausurar la propiedad. Pese a que el pastor y sus feligreses escribieron una carta de protesta, argumentando que sus cultos tenían como base "la moral y el orden" (f. 4), es muy factible que en aquel sitio se hayan realizado servicios de avivamiento y sanaciones. Bajo la óptica del funcionario, o la persona que atestiguó lo acontecido, quien desconocía la religiosidad pentecostal, resulta comprensible su reacción repulsiva, expresada en aquellas palabras. Desde la perspectiva de estos evangélicos se trataba de una práctica acorde con su doctrina, la cual implicaba la imposición de manos sobre personas enfermas, pero que no supieron cómo o no quisieron dar una mayor explicación a las autoridades; por lo que se desconoce si este ministro rechazaba o aceptaba el uso de medicamentos.

El segundo caso sucedió en mayo de 1940 en el municipio de Bácum, Sonora, donde su presidente municipal envió una carta a la Secretaría de Gobernación para denunciar que Guadalupe L. Rodríguez, ministro de la Iglesia Independiente Misión Bethel, era un "amago para la vida de los adeptos". Su preocupación se debía a que el líder religioso quería "curar a sus enfermos por medio de oraciones y prohibiéndoles terminantemente el uso de medicinas que los médicos les recetan, con prejuicio naturalmente del paciente". Además, señalaron que sus actos religiosos eran "ridículos y escandalosos, pues se concretan a llorar públicamente" (DGG, 1940, f.10). El asunto terminó con una resolución del gobernador Anselmo Macías, en la que indicaba que aquella "secta" fomentaba el "escándalo público dado que el ritual no es precisamente

de un dominio espiritual sino tiende directamente a un censurable charlatanismo médico" (f. 12). Aunque no aparece de manera explícita es probable que el ministro pentecostal también impusiera las manos para realizar las sanaciones, práctica que ligada con los cultos de avivamiento; características que desde luego fueron desconocidas por las autoridades sonorenses, lo que explica su interpretación relacionada con la charlatanería. Ambos casos abren una ventana a las maneras en que el cuerpo enfermo, que requería de oraciones en vez de medicinas, fue percibido por la mayoría de la comunidad pentecostal de aquella época.

Aunque se mencionan como categorías separadas, la percepción y la sensibilidad están interconectadas gracias a los cambios en las actitudes mentales y a los efectos que éstas ejercen sobre el cuerpo. José Pedro Barrán (2015) estudió las alteraciones en las sensibilidades dentro del proceso de modernización en Uruguay. Mediante el empleo de los términos opuestos bárbaro/civilizado Barrán analizó el rol que cumplieron los médicos a finales del siglo XIX como actores que comenzaron a dirigir las conductas colectivas relativas a la salud, lo cual se comprende gracias a una transformación en la sensibilidad civilizada que exaltó la salud corporal y se apartó del "monacal y medieval desprecio del cuerpo por asiento del pecado, y la gozosa suciedad del cuerpo "bárbaro"" (p. 246). A este desarrollo modernizador a nivel global se unieron los protestantes, quienes desde finales del siglo XVIII ya entrelazaban la salud corporal y la espiritual. Carlos Olivier Toledo (2015), encontró que los evangélicos metodistas concebían al cuerpo como el espacio del pecador restaurado, por lo que promovieron medidas para la conservación de la salud, como la dieta vegetariana, a fin de que los mexicanos fueran "adquiriendo hábitos propios para la longevidad"(p. 67). Si a esto se suma la obra médica que los metodistas realizaron en el país, con el establecimiento de sanatorios y la formación de personal sanitario, se puede comprender su postura con respecto a la sanación milagrosa que promovía el pentecostalismo:

El milagro de sanar fue maravilloso, pero el poder ilimitado de tomar el arte de curar, como existe ahora, y ponerlo a los pies de Cristo para que sea consagrado a la curación de las naciones, es aún más maravilloso [...] Apelamos a nuestros hermanos que creen en las curaciones de la fe, a reconsiderar su posición. Ellos aceptan gozosamente, como nosotros, la libertad de la libre y continua proclamación del Evangelio. Se regocijan al comprender que son colaboradores inteligentes con Dios en sus curaciones. Entonces ¿por qué deben rehusar la libertad y el poder que el Señor ahora les ofrece para comprobar el Evangelio por la curación de los enfermos, libre incesante e inteligentemente? (*El Abogado Cristiano*, 7 de noviembre de 1918, p. 718).

Aun cuando no aparecen referencias acerca de algún líder o agrupación pentecostal a los cuales desprestigiar, quizá por considerarlos irrelevantes, el escrito anterior reflejó la actitud del colectivo metodista frente a la medicina

modera como la instancia legítima para el alivio de los cuerpos enfermos. Siguiendo a Barrán, esto explicaría la asociación del mal con el cuerpo debilitado y antihigiénico que percibieron ciertos actores seculares y, como en este caso, religiosos. El proceso de modernización, por lo tanto, construyó una sensibilidad en la que “la salud fue equiparada con el poder sobre el cuerpo, es decir, con el cuerpo al servicio de una vida laboriosa y larga” (2015, p. 249). Dentro de esta perspectiva no es extrañar que figuras pentecostales como los apóstoles Saulo y Silas, con su particular apariencia e higiene, fueran representativos de una “sensibilidad bárbara” que escandalizó a los propios evangélicos, lo que explicaría el por qué el ministro Nava buscó desprestigiarlos por medio del corte de sus barbas. Pese a su radicalidad, lo cierto es que formaron parte de un colectivo mayor de pentecostales que no aceptaron la intervención de médicos ni de medicinas, lo que hacía que todos ellos fueran representantes de esa sensibilidad bárbara que la modernidad pretendía suprimir.

Ahora bien, para comprender cómo aquellos pentecostales percibieron al cuerpo enfermo se requiere voltear a los planteamientos de Charles Blondel, quien concibió a la percepción como un componente mental con el que se relacionaban las experiencias de los individuos, o mejor dicho en sus palabras: “percibir siempre es identificar” (1928, p. 120). Bajo este modelo, la experiencia que los pentecostales adquirieron durante su asistencia y participación en cultos de avivamiento hizo que percibieran a las oraciones de sanación como eficaces. Estos individuos transitaron por un proceso inicial de identificación de algo desconocido, las prácticas del pentecostalismo, para luego terminar por reconocerlas y aceptarlas. En esta atmósfera de sensibilidades y éxtasis colectivo, en donde lo percibido se explicaba en términos de manifestaciones de origen sobrenatural, el empleo de medicamentos carecía de función alguna. La eficacia de la oración para curar el cuerpo se registró en decenas de testimonios publicados en publicaciones pentecostales, como el siguiente que recogió Miguel Ángel Mansilla:

Como en el año de 1913 cogí una afección en la vejiga, la cual me postró de tal manera que los doctores me indicaron como único tratamiento hospitalizarme para operarme. Pero una señora evangélica me hablaba con insistencia que en su iglesia se hacían maravillas con la imposición de manos en el nombre de Jesús [...] Una vez entrado en la iglesia no me di cuenta de cómo mi ser cambió, pues no sentí ningún dolor, pero me quedé extasiado cuando ante el cuadro que se me presentó, pues era la primera vez que había visto manifestaciones tan extrañas [...] el pastor Umaña llamó a los que sentían enfermos que se arrodillaban alrededor del altar. Yo fui uno de ellos [...] Me conmovió la fervorosa oración del pastor y mi cuerpo se estremeció. Al terminar la oración se acercó a mí [...] Al extender sus manos sobre mi cabeza antes que tocaran, cayó sobre mi cabeza como un hielo que penetraba en mi cabeza [...] Después de sentir esa extraña cosa, vino sobre mí un gran bochorno en todo mi cuerpo y un sudor a mi frente, y a la parte enferma

un gran ardor, el que fue disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo (2013, pp. 196-197).

Lo destacable en este relato no se limita a la incorporación de elementos ya analizados, como el fervor colectivo o la imposición de manos para orar, también muestra que la sanación se vinculaba con la ausencia del dolor corporal. Si bien esta persona no contó con experiencias previas que le permitieran ejercitar sus sentidos y reconocer la eficacia del bautismo del Espíritu Santo y las sanaciones, percibió la eficacia del pentecostalismo gracias a otro elemento abordado por Blondel, la "vida afectiva" que pudo observar en aquel culto. De acuerdo con el psicólogo "los estados afectivos se viven en el seno de grupos más o menos bien delimitados, en el interior de los cuales ejercen una acción contagiosa más o menos intensa", por lo que requieren de "un medio social que se les adapte y que estén hechos no solamente de lo que significan para nosotros, sino también de lo que son para otros y de la acogida que reciben" (1928, p. 170). Si se enmarca a este medio social dentro de la constante búsqueda de los individuos para obtener salud, resulta comprensible el contagio afectivo experimentado por los enfermos que acudían a un líder pentecostal, quien al orar expresaba una preocupación genuina por su bienestar. Los desahuciados percibían a los avivamientos, los himnos, los llantos y a las oraciones como elementos que podían operar en su favor, aunque sólo sirvieran para olvidarse de los síntomas de dolor.

Estas condiciones ayudaron a que los ministros pentecostales percibieran a la sanación en dos esferas: la física y la espiritual. Mientras que en la primera se buscaba aliviar los malestares que impedían la realización de las actividades cotidianas, la segunda se interesaba en acercarse a los individuos con la divinidad, a fin de que ésta pudiera ocuparse de igual manera del alma y del cuerpo. Esta percepción sobre el cuerpo también es visible en los testimonios de sanación:

Mi vida fue llena de pecado y sufrimiento [...] hasta que un hermano me anunció que Jesucristo murió por mis culpas, y también supe que llevó mis enfermedades en su cruenta cruz; después de resistir un poco al llamado de Dios, mi Señor me condujo a una casita humilde, donde escuché un nuevo llamamiento de Dios. No pude resistir esta vez, y perdonó mis pecados [...] Había padecido por 15 años de un tumor en el vientre [...] Pero EL me sanó; EL arrancó sin dolor y en un momento el tumor, que tan infeliz me hacía; pues no podía hacer afanosa mis quehaceres domésticos, ni caminar mucho sin después de tener que postrarme en la cama [...] Mi esposo y yo éramos perdidos en el vicio de la bebida, pero ahora somos nuevas criaturas; las cosas viejas han pasado; he aquí todas son hechas nuevas, 2 [Corintios] 5:17 (*Luz y Restauración*, 1933, p. 4).

La distinción entre la sanación física y la espiritual siguió prevaleciendo en el pentecostalismo a lo largo del siglo XX, lo cual atestiguó el antropólogo Carlos

Garma Navarro (2004) durante sus recorridos etnográficos por iglesias en la Ciudad de México, en donde encontró la relación entre oración y fe, elementos que deben estar presentes en el creyente "para llegar a dominar su situación de malestar" (p. 124).

En cuanto al lenguaje como tercera categoría del utillaje mental, Blondel señala que es mediante el vocabulario que las percepciones se transmiten, gracias al hecho de que los individuos reciben la "lengua de la colectividad" de la que forman parte (1928, p. 121). En el caso del pentecostalismo, sus integrantes adquieren un lenguaje al que nutren con elementos de la narrativa bíblica, el cual aprenden de los sermones, los himnos, periódicos o por contacto con otros miembros de la agrupación. Al final del testimonio anterior se observa una referencia bíblica que ayudó a la mujer a percibir su condición previa a las sanaciones que afirmó experimentar. Su inclusión, pese a que pudo omitirse y no afectar al resto de la trama, tiene sentido en la medida que interiorizó esos recursos narrativos y los expresó en un espacio en donde serían significativos. El lenguaje con recursos bíblicos también formó parte de aquella persona que le habló de Jesucristo y las enfermedades que llevó en "su cruenta cruz". Lo mismo puede observarse en el caso de la señora evangélica chilena que hablaba con insistencia sobre la imposición de manos.

El empleo de palabras de origen bíblico en el lenguaje de los creyentes pentecostales facilitó el despliegue de sus percepciones y sensibilidades, las cuales usaron como un recurso para convencer a otros de unirse a su credo. No obstante, la aparente libertad habla, presente en los testimonios de sanación, esconde el control que podían ejercer los ministros al gestionar quién podía ejercer la palabra. El pastor Axel Anderson expuso las razones para este proceder debido a la gran cantidad de personas que pedían hablar durante los cultos. Frente a esta cuestión, decidió otorgarle la palabra a quien fuera "conocido como testigo de arrepentimiento" y reservarse el derecho a quienes desconocía, aún si éstos presentaban "credenciales que ostentan títulos brillantes a su favor" (*Luz y Restauración*, 1934, p. 4). Otro dirigente pentecostal que controló a sus seguidores fue Miguel García, el sustituto de Rubén Ortega, quien buscaba que los cultos de avivamientos tuvieran cierto orden, si una persona se excedía "no vacilaba en callarlo en el acto" (Gaxiola, 1970, p. 7).

Conclusiones

Mediante el análisis somero de estas categorías, que bien podrían abordarse por separado y con mayor detalle en investigaciones posteriores, se aclaran los motivos que llevaron al "hombre de los milagros" y a las otras figuras del pentecostalismo radical a actuar como lo hicieron. Su utillaje mental se compuso de la sensibilidad que adquirieron al ejercitar los sentidos del oído y el tacto en los cultos de avivamiento; de la percepción experimentada frente al fenómeno de la sanación milagrosa, al que tuvieron que identificar y reconocer

como eficaz; y del lenguaje que emplearon para comunicar sus percepciones y convencer a otros de que realizaban milagros. Este modelo también puede aplicarse para el resto del colectivo pentecostal, que compartió las mismas experiencias, incluso la de convencer a otros de sus creencias. La diferencia con Ricardo Pérez Gallardo y los otros sanadores radicó en que debieron lidiar para conservar su carisma frente a quienes buscaban desprestigiar sus actividades.

Estudiar al pentecostalismo desde un enfoque que entrelazó a la psicología y a la historia permitió observar los orígenes multifocales de este fenómeno religioso alrededor del mundo. Las prácticas compartidas por individuos y agrupaciones que no tuvieron contacto directo entre sí se explican, en buena medida, por la basta producción y circulación de publicaciones periódicas pentecostales, que dan cuenta de una cultura impresa a la espera de estudios más profundos. El acercamiento a esta prensa evangélica abrió un panorama a los rasgos que vincularon a pentecostales con otras protestantes, como los metodistas, con el cual se puede entablar un debate con los planteamientos que defienden la ruptura del pentecostalismo con el resto del protestantismo. Al respecto, la ruta que propone la psicología histórica es el estudio de las sensibilidades y la vida afectiva que produjeron los cultos de avivamiento.

El acercamiento a través de la sensibilidad de sujetos poco conocidos, como lo fueron los protagonistas de esta historia, permitió insertarlos en un marco temporal y espacial en el que el Estado mexicano buscó normar las conductas y comportamientos relacionados con la salud. En contra-parte, el "hombre de los milagros", el Niño Fidencio, Teresa Urrea o los espiritistas marianos, fueron los representantes de una sensibilidad "bárbara", que en términos de Barrán, compitió con la sensibilidad civilizada que promovía el Estado y las instituciones religiosas, como las iglesias evangélicas que criticaban a quienes negaban el empleo de medicinas. Una psicología histórica del espiritismo y el fidencismo aportaría un conocimiento mayor al universo mental de sus integrantes, tanto a creyentes como a los especialistas que debían convencerse y convencer a los demás de sus poderes taumatúrgicos.

REFERENCIAS

- Anderson, A. (2004). *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid, España: Akal, 2007.
- Barrán, J. P. (2015). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental.
- Berr, H. (1953). *La síntesis en historia: su relación con la síntesis general*. Ciudad de México, México, Uteha, 1962.

- Bloch, M. (1921). Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra. En *Historia e Historiadores* (pp. 175-197). Madrid, España: Akal, 2015.
- Bloch, M. (1924). *Los reyes taumaturgos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Bloch, M. (1968). *La sociedad feudal*. Madrid, España: Akal, 2017.
- Blondel, C. (1928). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Troquel, 1966.
- Burguière, A. (2006). *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*. Valencia, España: PUV, 2009.
- Cantón, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, España: Ariel, 2009.
- Carpio Pérez, A. (2017). La historia y su interlocución con la psicología en los albores del siglo XX: un acercamiento. En J. S. Sánchez Hernández, J. Mendoza García y G. O. Moncada (Coords.), *Psicología, cultura y educación* (pp. 107-139). Ciudad de México, México: Universidad Pedagógica Nacional.
- De la Luz García, D. J. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. Ciudad de México, México: La Editorial Manda.
- Dosse, F. (1987). *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Farfán Morales, O. (2007). El Niño Fidencio y los curanderos fidencistas en Nuevo León. En J. L. Ramírez Torres (Comp.), *Enfermedad y religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso* (pp. 185-209). Estado de México, México: UAEM.
- Febvre, L. (1927). *Martín Lutero, un destino*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Febvre, L. (1942). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid, España: Akal, 2012.
- Fernández Christlieb, P. (2006). *El concepto de psicología colectiva*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Ciudad de México, México: UAM-I, Plaza y Valdés.
- Gaxiola, M. (1970). *La serpiente y la paloma. Análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*. California, Estados Unidos: William Carey Library.
- Mandrou, R. (1961). *Introducción a la Francia moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*. Ciudad de México, México: Uteha, 1962.
- Mansilla, M. A. (2013). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Ciudad de México, México: La Editorial Manda, CIALC-UNAM, Universidad Arturo Prat.
- Mehl, R. (1966). *Tratado de sociología del protestantismo*. Madrid, España: Studium, 1974.

- Olivier Toledo, C. (2015). Afanadores del templo. El imaginario médico metodista en torno al cuerpo y la salud en México (1884-1920). En C. Olivier, M. L. Jacobo y C. Mondragón (Coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas Heterodoxas en América Latina* (pp. 39-67). Ciudad de México, México: CIALC-UNAM.
- Revel, J. (1986). Uillaje mental. En A. Burguière (Dir.), *Diccionario de Ciencias Históricas* (pp. 689-670). Madrid, España: Akal, 1996.
- Ríos Molina, A. (2011). La psicosis del repatriado. De los campos agrícolas en Estados Unidos al Manicomio de La Castañeda en la Ciudad de México, 1920-1944. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 27 (2), pp. 361-384.
- Vanderwood, P. (2004). *Juan soldado. Violador, asesino, mártir y santo*. Ciudad de México, México: COLSAN, COLEF, COLMICH, 2008.
- Weber, M. (1981). *Sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Cultos de avivamiento. (15 de enero de 1901). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, XXVII (2), p. 12.
- ¿Debemos permitir que cualquiera, siendo o no ministro, del Evangelio, dirija la palabra en nuestras congregaciones? (septiembre de 1934). *Luz y Restauración*, (9), p. 4.
- El don de sanidades. (enero de 1936). *Luz y Restauración*, (1), pp. 6, 7.
- El hombre de los milagros. (abril de 1938). *Luz y Restauración*, (1), p. 4.
- Muy buen principio. (15 de octubre de 1905). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, XXVII (20), p. 156.
- Obra médica. (7 de noviembre de 1918). *El Abogado Cristiano*, XLII (45), p. 718.
- Testimonio. (octubre de 1933). *Luz y Restauración*, (7), p. 4.

REFERENCIAS DE ARCHIVO

- DGG. (1928). *Solicita permiso para la apertura de un templo denominado "PENTECOSTES", en la Colonia Zaragoza*. (caja 21, folder 2/344(30)5, f. 1-28). Archivo General de la Nación.
- DGG. (1940). *MISION BETHEL. Bácum, Son.* (caja 24, folder 2/343(22) /2, f. 1-13). Archivo General de la Nación.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)