

## EL DON DE LENGUAS COMO KRIYA: LA CONEXIÓN HINDUISTA

*Speaking-in-Tongues as Kriya: The Hindu Connection*

**Marco Ornelas Esquinca\***

Cooperación para la Investigación, A.C.  
marcornelas@hotmail.com

### Resumen

Este artículo enfatiza que los fenómenos de glosolalia/kriya son distintas formas de comunicar significados religiosos dependientes de contextos rituales particulares –como tales, los fenómenos de glosolalia/kriya carecerían de significado si no es porque se dice que representan el “don del Espíritu Santo” o, alternativamente, el “despertar de kundalini”–. Dicho literalmente: desde el punto de vista adoptado en este artículo, la manera de frasear los fenómenos de glosolalia/kriya apunta a un encuadre religioso particular (el fraseo es el encuadre). El puente que llevó de una cultura a otra fue posible, históricamente hablando, mediante un proceso colonial particular; el British Raj en la India, y a través del trabajo misionero protestante de la Misión Mukti en Puna, India, que a su vez dio paso a una hibridación cultural que impactó la vida de pueblos enteros. Procesos comunicativos híbridos se hicieron factibles mediante la vida de Pandita Ramabai (1858-1922).

**Palabras claves:** sistemas sociales, glosolalia, kriya, pentecostalismo, Pandita Ramabai

### Abstract

This article emphasizes that glossolalia/kriya phenomena are different ways of communicating religious meanings depending on particular ritual contexts –as such, glossolalia/kriya phenomena are religiously meaningless, unless they are said to be “gifted by the Holy Spirit” or, else, to represent “an awakening of kundalini”–. Literally speaking: from the point of view adopted in this paper, the way of phrasing glossolalia/kriya phenomena points to a particular religious framing (the phrasing is the framing). The bridging of the gap between cultures was made possible, historically speaking, through a particular colonial process (the British Raj in India), and Protestant missionary work (The Mukti Mission in Pune, India) which in turn gave way to cultural hybridism with impact in the lives of whole peoples. Hybrid communicational processes became a feasible event through the life of Pandita Ramabai (1858-1922).

**Keywords:** Social Systems, Glossolalia, Kriya, Pentecostalism, Pandita Ramabai

---

\* Doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Sonora, México. Actualmente es miembro-investigador de Cooperación para la Investigación, A. C. Entre sus áreas de interés se encuentran la sociología de la religión, las teorías sociológicas de la comunicación, el estudio comparado de las religiones y las culturas.

## Introducción<sup>1</sup>

Como es probable que el lector sepa, la glosolalia o el don de lenguas es la capacidad espontánea, involuntaria de balbucear o de hablar en una lengua desconocida que generalmente se da en el contexto de prácticas rituales y que se supone –aunque no necesariamente– conlleva un sentido. Kavan (2004, p. 171) define la glosolalia como “un suceso verbal en un contexto religioso, que no es dicho en la lengua del hablante”. En lo que sigue, los términos glosolalia y xenoglosia serán utilizados indistintamente, como lo hace la literatura sobre el tema. El matiz que pudiera darse entre estos términos es que la glosolalia, a diferencia de la xenoglosia, no es inmediatamente reconocible como lengua extranjera (alemán, francés o japonés). Dentro del cristianismo del siglo xx la glosolalia ha adquirido importancia con el surgimiento de grupos de avivamiento evangélico –llamados pentecostales– que afirman que la glosolalia no sólo representa un estado extático inducido religiosamente, sino que también es señal de haber “sido tocado por el Espíritu Santo”.

Por otra parte, la kriya es un movimiento corporal, balbuceo o habla espontánea en lengua desconocida que en la literatura tradicional religiosa hinduista se supone señala el “despertar” de la kundalini o de la energía espiritual que dormita enroscada en la base de la espina dorsal. En Kripananda (1995) puede encontrarse un libro introductorio a la kundalini y sus modos de operación; en Avalon (1950) puede encontrarse un tratado completo de parte de un orientalista británico. Las palabras kriya y karma comparten la misma raíz sánscrita (*kri*, que significa “hacer”). Kriya significaría una acción, hecho o esfuerzo. En el conocido fragmento del *Mahabharata*, la Bhagavad Gita o Canción del Señor, Krishna se refiere, entre los posibles caminos que conducen a la liberación espiritual, al karma yoga.

Últimamente, el estudio de la glosolalia ha recibido mucha atención debido al hecho de que el pentecostalismo representa uno de los sistemas mundiales de comunicación religiosa con mayor dinamismo y porque el don de lenguas es considerado por buena parte de las iglesias pentecostales como evidencia de haber recibido el don del Espíritu Santo. Más todavía, un estudio clásico (May, 1956) ha mostrado que la glosolalia incluye una amplia variedad de manifestaciones –desde proferir simples sonidos hasta hablar lenguas extranjeras–, y que los fenómenos de glosolalia forman parte de escenarios religiosos y culturales distintos.

Este artículo enfatiza que los fenómenos de glosolalia/kriya son distintas formas de comunicar significados religiosos dependientes de contextos rituales particulares –como tales, los fenómenos de glosolalia/kriya carecerían de significado *si no es porque se dice* que representan el “don del Espíritu Santo” o, alternativamente, el “despertar de la kundalini”–. Dicho literalmente: desde el punto de vista adoptado en este artículo, la manera de frasear los fenómenos de glosolalia/kriya apunta a un encuadre religioso particular (el fraseo es el encuadre). Una teoría sociológica de la comunicación religiosa consideraría los fenómenos de glosolalia/kriya como *símbolos simbióticos*, esto es, como la capacidad de los cuerpos para interferir con la comunicación religiosa (Luhmann, 2007a, p. 295ss; 2009, p. 153ss). Por

---

<sup>1</sup> Esta es la versión acabada de la ponencia presentada en el 33 Congreso Bienal de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones celebrado en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2 al 5 de julio de 2015). La investigación contó con el generoso apoyo del contribuyente mexicano a través del Conacyt-México. Todas las traducciones del inglés son del autor.

supuesto que hay múltiples formas en que los fenómenos de glosolalia/kriya pueden ser religiosamente comunicados; en lo que sigue proporcionaremos ejemplos de éstas.

Lo que aquí interesa destacar es que el puente que llevó de una cultura a otra fue posible, históricamente hablando, mediante un proceso colonial particular (el British Raj en la India) así como por el trabajo misionero protestante (la Misión Mukti en Puna, India) que a su vez dio paso a una hibridación cultural que impactó la vida de pueblos enteros. Trataremos de mostrar cómo procesos comunicativos híbridos se hicieron posibles mediante la vida de Pandita Ramabai (1858-1922).

### **Preliminar teórico-metodológico: la teoría de sistemas sociales**

En esta sección se proporcionan los parámetros de teoría y metodología que sirvieron de fundamento para este estudio. Si se buscara una buena síntesis de teoría y metodología, que incluyera datos biográficos de Niklas Luhmann así como el contexto social y cultural de su obra, pudiera revisarse a Stichweh (2011a).

Stichweh mismo escribió no hace mucho un artículo sobre las crisis de los sistemas de funciones y decidió comenzar afirmando que, en la investigación y teorización sociológica contemporánea debe aceptarse en cierta medida la idea de la diferenciación funcional (Stichweh, 2011b). De tomarse en serio, esta afirmación podría desarrollarse en cinco ideas complementarias: a) La gente no puede andarse en la sociedad moderna sin diferenciar comunicaciones de manera contextual y situacional, no al menos si quiere evitar preguntas sobre su sana cordura. Dicho de otro modo: no se puede ir por el mundo sin reconocer las diferencias comunicativas y situacionales entre un banco, un partido político, un hospital, un templo, la casa, un centro de investigación universitario, etc.; b) La sociedad comunicativamente diferenciada en la que vivimos está compuesta por distintos sistemas de comunicación (en lo que sigue *sistemas sociales*; durante sus investigaciones Luhmann pudo identificar muchos sistemas sociales: política, economía, derecho, religión, ciencia, educación, intimidad/ familia, arte, deporte, medios de masas y salud). Los sistemas sociales tienen carácter universal, es decir, funcionan independientemente de limitaciones espaciales o geográficas. Este es el fundamento más sólido para la hipótesis de que hoy día vivimos en *una sola sociedad mundial* (Luhmann, 2007a, p. 108-129); c) La sociedad mundial es una sociedad heterárquica, es decir, una sociedad *sin centro*. No hay tal cosa como la primacía de un sistema social sobre otro, es decir, ningún sistema de comunicación es más importante que cualquier otro (Luhmann, 1998, p. 272-276); d) Los distintos sistemas sociales representan técnicamente realidades semánticas/ comunicacionales a través de códigos binarios, que dependen de símbolos, los llamados medios simbólicos. Estos símbolos definen lo que es crucial para el agrupamiento de la comunicación en cada sistema: el dinero para la economía, el poder para la política, la fe/ el karma para las realidades trascendentales representadas por la religión (Luhmann, 2007b, p. 49ss), la verdad para la ciencia; e) Los *programas* de los distintos sistemas sociales (Luhmann, 1989, pp. 44ss) apuntan a las reglas por medio de las cuales uno puede legítimamente comunicarse de conformidad con un medio simbólico y su código comunicativo particular. Por ejemplo, el programa de la comunicación cristiana pentecostal trata de fe religiosa cuando uno ha recibido el bautismo del Espíritu Santo a través del don de lenguas, entre otros eventos. En

otras palabras, la glosolalia sólo puede incorporarse plenamente en el programa del cristianismo pentecostal por su consideración como “bautismo del Espíritu”.

Los distintos sistemas sociales operan en forma paralela y clausurada y nunca la relación entre ellos es simple, directa. Más bien, la manera en que los sistemas sociales se relacionan entre sí es mediante *acoplamientos estructurales* (Luhmann, 2007a, pp. 66ss, 615ss), que no sólo son supuestos entre los distintos sistemas sociales, sino también entre las comunicaciones, las conciencias y los organismos de los seres humanos. El caso particular de acoplamiento estructural entre las comunicaciones y las conciencias es referido por la teoría con el concepto de *interpenetración* (Luhmann, 1998, p. 199ss).

La clausura semántica de los distintos sistemas sociales fue dándose de manera paulatina y estuvo relacionada con acontecimientos diversos, en buena medida contingentes, cuyo examen es el centro de la teoría de la *evolución sociocultural* (Luhmann, 2007a, pp. 325-469). La sociedad moderna supone la co-evolución de los sistemas sociales en el camino de la especialización y autonomización comunicativas. La clausura operativa de los distintos sistemas sociales tuvo lugar en un espacio de varias centurias. A manera de ejemplos, la clausura del sistema religioso empezó con las reformas protestantes del siglo xvi (Luhmann, 2009, pp. 164ss, 272ss), el sistema del arte comenzó a clausurarse durante el Renacimiento italiano (Luhmann, 2005, pp. 223ss) y los sistemas políticos y del derecho se clausuraron al término de la revolución francesa de finales del siglo XVIII y con la redacción de las primeras constituciones políticas europeas (Torres Nafarrate, 2004, p. 380ss).

En general puede decirse que la sociedad mundial comienza a constituirse como tal, siempre de manera parcial y gradual, a partir del siglo xv, con el reconocimiento de todos los confines del planeta que hasta antes de esa fecha no habían sido plenamente identificados, y hacia fines del siglo xviii este proceso evolutivo concluye con la sociedad mundial. Sobre esta base puede tenerse una mejor idea de la híper-complejidad de la sociedad moderna.

En un plano epistemológico y metodológico pudiera decirse que la teoría de sistemas sociales constituye una teoría de la observación de corte constructivista radical (Luhmann, 1996, p. 55-91, 335-387). Las bases de este desarrollo tienen su origen no únicamente en la filosofía (Edmund Husserl) y en la sociología (Talcott Parsons), sino también en adaptaciones conceptuales provenientes de la neurobiología (*El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano* de Humberto Maturana y Francisco Varela, 1984), la matemática (*Laws of Form* de George Spencer-Brown, 1969) y la cibernética de segundo orden (*Observing Systems* de Heinz von Foerster, 1981).

Si las operaciones de los sistemas sociales están compuestas nada más que de comunicaciones, como lo hace esta teoría, toda *temporalización* de la comunicación debe concebirse antes que cualquier otra cosa como una secuencia artificial de comunicación, esto quiere decir que la secuencia se construye de manera un tanto arbitraria, de ahí precisamente su carácter de *historia* (Luhmann, 1998, p. 90ss). Esta consideración no debe pasarse por alto, en particular debido a que este artículo ensaya una observación de la historia del pentecostalismo moderno de dimensiones mundiales, planetarias.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). “El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.

Estrictamente hablando, el texto que sigue ofrece una observación cruzada del surgimiento del pentecostalismo moderno dada por las ciencias sociales, en particular dada por el programa (teoría) de sistemas sociales de las ciencias sociales. Las observaciones cruzadas (comparaciones) entre sistemas sociales y religiones son consustanciales a esta teoría sociológica de la comunicación. Como se puede observar, la ciencia como tal, en la teoría de sistemas sociales, deja de observar a la sociedad desde un punto de vista externo y privilegiado, como si la hiciera desde una torre de marfil. Lo que la teoría afirma para la comunicación religiosa también se asume para la comunicación científica misma. ¿No es éste un tratamiento más que justo, de parte de la ciencia, de las relaciones que establecen la ciencia y la religión?

### **La múltiple programación religiosa de un mismo evento**

Ha habido muchos recuentos de eventos de glosolalia en contextos no cristianos, tales como el estudio clásico realizado por May (1956) con el espiritualismo, las prácticas chamánicas y las religiones alrededor del mundo. Su estudio define la glosolalia como la “vocalización extática a manera de sonidos incoherentes y palabras extrañas” y/o como “automatismos verboauditivos, vocales, verbovisuales y gráficos” (May, 1956, p. 75-76). May mostró cómo los fenómenos de glosolalia encajan con un amplio rango de prácticas tipo trance y chamánicas. Por ejemplo, los chamanes de Siberia imitan “el canto y los sonidos de animales, pájaros y fenómenos naturales como señal de que pueden transformarse a voluntad en seres no humanos y circular libremente entre las tres regiones cósmicas: el infierno, la tierra y el cielo” (May, 1956, p. 81).

En la región andina, los curanderos balbucean plegarias mientras ingieren drogas y chupan el área corporal que aflige al paciente. La glosolalia también se encuentra entre los chamanes Niue de la Polinesia meridional, en tanto que en China la gente que se dice poseída por demonios muestra un comportamiento semejante. En México, un sacerdote nativo se postra y balbucea ante los ídolos en una ceremonia funeraria zapoteca.

El habla inadvertida en lenguas extranjeras (*xenoglosia*) es practicada por los esquimales en Alaska, por los nativos en Guyana, por quienes practican religiones africanas y también ocurre en ritos derviches en Iraq. En relación con la India, May comenta cómo un sacerdote Todas en trance pudo hablar malayalam durante un funeral, pero fue incapaz de hacerlo en estado consciente normal (May, 1956, p. 84). El budismo ofrece una explicación de fenómenos de glosolalia basada en la doctrina de la transmigración de las almas (quien experimenta la xenoglosia nació en una vida pasada en el país donde esa lengua es hablada).

Todavía más, un estudio de Kavan (2004) en Nueva Zelanda da por sentado que los pentecostales y los practicantes de yoga experimentan la glosolalia. En ocasiones, la glosolalia puede producirse bajo “estados alterados de conciencia”. La transmisión de energía de parte de un maestro espiritual a practicantes de yoga (llamada *shaktipat*) es parecida a lo que los pentecostales experimentan como bautismo del Espíritu Santo, que en la mayoría de los casos desencadena experiencias de glosolalia (Kavan, 2004, p. 174).

Kavan también reporta que los practicantes de yoga “en ocasiones experimentan la glosolalia como *kriya* (manifestación) del proceso purificadorio y sus experiencias espirituales

parecen más cercanas a las de los pentecostales” (Kavan, 2004, p. 171-172). Ella concluye que los pentecostales y carismáticos experimentan la glosolalia la mayoría de las veces en un estado de conciencia normal pues esto se espera de ellos, es decir, los pentecostales consideran la glosolalia como una experiencia extraordinaria, aunque como señal necesaria de la intervención del Espíritu Santo: “La rutinización de la glosolalia y la disminución de la experiencia espiritual parecen estar vinculadas” (Kavan, 2004, p. 178). Así, la glosolalia entre cristianos neozelandeses es más un estado autoinducido, simulado, que una auténtica experiencia de tipo trance.

Dada la evidencia proporcionada por la antropología social y los estudios religiosos, puede decirse con certeza que los fenómenos de glosolalia han estado presentes en una gran variedad de culturas desde tiempo inmemorial. También debe hacerse notar que la glosolalia, incluso dentro del cristianismo, es un fenómeno mucho más complejo que el mero don de lenguas, como lo hace notar un recuento temprano:

Este don de lenguas no es sino uno de un conjunto de fenómenos tales como las “llamaradas de fuego”, “el soplar de un viento poderoso”, la “interpretación de lenguas”, sacudirse, retorcerse y caerse al piso que están sucediendo en conexión con un avivamiento religioso de dimensiones mundiales (Henke, 1909, p. 193).

No nos interesa aquí afirmar dónde fue que apareció primero la glosolalia, ni sugerir la idea de que la glosolalia se originó primero en un escenario cultural particular y de ahí pasó a otro. Aunque la teoría no descarta relaciones causa-efecto, en especial cuando éstas son evidentes, la causalidad es más bien una idea chata cuando de lo que se trata es de representar la complejidad sociocultural. Aquí favorecemos el concepto de “equifinalidad”, por medio del cual se quiere dar a entender que distintos estados sistémicos pueden llevar a un mismo resultado, el avivamiento pentecostal.

El concepto de equifinalidad indica la posibilidad del surgimiento simultáneo de grupos pentecostales *en el mundo entero* o, si se le quiere ver de otro modo, una *deriva* establecida en la comunicación cristiana a partir del siglo xix, sin que el fenómeno tenga que explicarse *necesariamente* por relaciones causales simples. La teoría de sistemas sociales utiliza este concepto para discutir la ocurrencia simultánea de adquisiciones evolutivas tales como la agricultura, la escritura alfabética, el dinero o la imprenta (Luhmann, 2007a, p. 399ss). De cualquier modo, el concepto es compatible con un acercamiento “híbrido” a la cultura tal cual es planteado por Burke (2010) o con un “modelo acumulativo” de cambio estructural como lo entiende Stichweh (2008).

En realidad, sólo estamos interesados en proporcionar un recuento histórico factible de un contacto cierto entre culturas. Este contacto, como lo hemos tratado de explicar en otra parte (Ornelas, 2016a, p. 153-164), involucra eventos comunicativos complejos con acoplamientos estructurales presentes en los planos comunicativo (religioso), psíquico y físico/orgánico, así como personas con nombre y apellido, en nuestro presente caso, Pandita Ramabai.

## La Misión Mukti<sup>2</sup> y su importancia para el avivamiento pentecostal

Las primeras noticias de avivamientos pentecostales en el continente americano provienen o bien de Charles Parham en Topeka, Kansas en 1900 o de William J. Seymour de la Misión de la Azusa Street en Los Ángeles, California en 1906 (Robeck Jr., 2014; Bastian, 2006). Robeck Jr. resalta que ambos avivamientos de hecho estuvieron directamente relacionados, ya que Parham visitó a Seymour en Los Ángeles, aunque se separaron por diferencias entre ellos. Estos avivamientos fueron seguidos en 1909 por el avivamiento pentecostal chileno dirigido por May Louise y Willis Hoover, misioneros anglicanos en Valparaíso. En Orellana (2016) puede encontrarse una reseña histórica del pentecostalismo chileno a través de sus dos principales iglesias: la Iglesia Metodista Pentecostal y la Iglesia Evangélica Pentecostal.

Garma y Leatham (2004, p. 146-147) sostienen que fue una mujer, Romana Valenzuela, la primera en introducir el culto pentecostal al noroeste de México. Ella había entrado en contacto con la Misión de la Azusa Street en 1912, se convirtió en evangélica y fundó en 1914 en Villa Aldama, Chihuahua, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. La iniciativa de Romana Valenzuela fue seguida por las Asambleas de Dios, que fueron introducidas a México en 1918. Como fue el caso del pentecostalismo en África, parece que el pentecostalismo mundial se relaciona con la existencia previa del dominio colonial británico en el planeta: una afirmación que muy bien puede aplicarse al British Raj en la India (1858-1947) y a la Misión Mukti en Puna. Anderson lo expresa en forma por demás sencilla:

La existencia hoy día de grandes y sólidas iglesias independientes en África tiene mucho que ver con las primeras misiones pentecostales. Existen indicios de que los misioneros pentecostales impulsaron un nuevo fenómeno que era particularmente fuerte en el África colonial británica, especialmente en Sudáfrica. (Anderson, 2014, p. 20)

La Misión Mukti, formalmente “no denominacional” (en realidad: multidenominacional), no hizo sino reflejar los acoplamientos entre las distintas sociedades misioneras protestantes y el colonialismo anglosajón, así como las tensiones que derivaron de ello. Mientras que en la India se consideraba legítima la evangelización protestante, en América Latina se cuestionaba la legitimidad de tal empresa. Los jalones fueron evidentes en la celebración de la Conferencia Misionera Mundial de 1910 celebrada en Edimburgo.

En los trabajos preparativos de la conferencia se enfrentaron dos posturas, representadas por sus dos principales organizadores, John R. Mott, norteamericano, y J. H. Oldham, británico. Las dificultades surgieron por la insistencia de los protestantes norteamericanos de incluir a América Latina dentro de los territorios susceptibles de ser objeto del trabajo misionero protestante, mientras que los ingleses, en especial la iglesia anglicana, partían del supuesto de que la evangelización protestante debía dejar intocados los territorios que ya habían sido evangelizados por otras iglesias cristianas (católica, cristianas orientales u ortodoxas). Finalmente, la postura inglesa fue la que prevaleció (Piedra, 2000, p. 113-161).

---

<sup>2</sup> Mukti es una palabra sánscrita que los cristianos suelen traducir como “salvación”, aunque una definición más adecuada sería la de “liberación” del samsara, del ciclo iterativo del nacimiento, muerte y renacimiento. Puede utilizarse como un sinónimo de moksha.

El punto de inflexión en esta política se dio hasta seis años después con la celebración del Congreso Misionero de Panamá en 1916:

El Congreso de Panamá de 1916 se considera como un acontecimiento que marcó una nueva era con respecto a la presencia y expansión del protestantismo en América Latina. Representó el final de un período en que la presencia de la Iglesia Católica hizo creer que, por ser un territorio ya ocupado por el cristianismo, el trabajo de las misiones protestantes era extraño e ilegítimo. Por otra parte, para las grandes sociedades misioneras, el Congreso significó el comienzo de un esfuerzo consciente por extender su trabajo a lo largo y ancho del continente latinoamericano, como nunca antes se había hecho. La evangelización protestante anterior a este acontecimiento dependió en gran medida de la visión de pequeñas sociedades misioneras, y en particular de la iniciativa de individuos. No fue sino hasta después de 1916 que estos esfuerzos buscaron consolidarse. (Piedra, 2000, 163)

El reacomodo en la gravitación del colonialismo anglosajón en favor de los estadounidenses había comenzado a hacerse notar años atrás con el triunfo de los liberales mexicanos sobre Maximiliano de Austria en 1867 (Ornelas, 2016b, pp. 48-54), y fue fortaleciéndose con el triunfo de los Estados Unidos en la guerra hispano-estadunidesa de 1898, con el control permanente de los Estados Unidos sobre el Canal de Panamá en 1903 y con el involucramiento de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial.

Lo que parece claro es que las sociedades misioneras estadounidenses no tuvieron ningún reparo en trabajar conjuntamente con los intereses coloniales de su país. Por ejemplo, para Samuel Inman de la Misión Centroamericana (CAM, por sus siglas en inglés):

[...] la Guerra Mundial había ayudado a superar la imagen de América Latina como una tierra de poco valor para la inversión, o como un área “compuesta de indígenas y analfabetos y de poca oportunidad para el comercio”. Esta idea, según Inman, era contradecida por la riqueza del nitrato de Chile, del trigo de Argentina, del petróleo de México, del café del Brasil, del azúcar de Cuba, del estaño de Bolivia y de la producción bananera de Costa Rica. “Ahora... los hombres de negocios están convenciéndose de lo equivocada que es esa opinión”. (Piedra, 2000, p. 91)

Apreciación ésta que es secundada por Anderson:

Los diversos movimientos de avivamiento en Mukti, Los Ángeles y Valparaíso formaron parte de una serie de acontecimientos de los que surgió el pentecostalismo global. Misioneros de estos diversos movimientos de avivamiento fueron a misiones de fe y misiones independientes, algunos uniéndose a movimientos de santidad y a organizaciones evangélicas radicales como la Alianza Cristiana y Misionera que luego se convirtieron en Pentecostales. La venida del Espíritu estaba vinculada a la creencia de que los últimos días habían llegado y de que el “evangelio completo” sería predicado a todas las naciones antes de la venida del Señor. Consideraciones de pluralismo religioso, colonialismo y sensibilidad cultural no estaban en la agenda de quienes corrieron a las distintas naciones con este mensaje de avivamiento, creyendo estar capacitados para hablar los idiomas que necesitaban para ese cometido. (Anderson, 2014, p.16-17)

Anderson también hace notar la importancia de los periódicos evangélicos –el periódico de la Misión Mukti en Kedgaon, Puna: Mukti Prayer-Bell (1906)– y de las redes misionales para la difusión del pentecostalismo mundial. En su opinión:

[...] el avivamiento galés (1904-5), los avivamientos del noreste y centro de la India (1905-7) y el avivamiento de la Azusa Street en los Estados Unidos (1906-9) fueron todos parte de un conjunto más amplio de avivamientos que promovieron las creencias y valores pentecostales en el mundo. En particular,

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). “El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.

se puede argumentar convincentemente y considerar el avivamiento Mukti de Pandita Ramabai en Kedgaon, cerca de Puna en 1905-7, como parte del naciente movimiento pentecostal y a Minnie Abrams, una de sus lideresas, como responsable de pasar la buenas nuevas para inspirar el surgimiento del pentecostalismo en la iglesia metodista de Chile. (Anderson, 2014, p. 14)

La Misión Mukti de la India igualó en importancia al avivamiento de la Azusa Street para el surgimiento del pentecostalismo mundial. Esta observación de los inicios del pentecostalismo moderno, como señalamos más arriba mediante el concepto de equifinalidad, es compatible con la idea del surgimiento simultáneo de grupos cristianos de avivamiento carismático en todo el planeta. Para un recuento reciente refiérase a Wilkinson (2015) quien, además de cuestionar el supuesto lugar preponderante de la Misión de la Azusa Street, proporciona datos interesantes sobre la distribución de pentecostales en distintos continentes y de sus tendencias futuras. Lo que parece quedar claro es que los líderes carismáticos de Los Ángeles consideraban su avivamiento como una consecuencia del anterior avivamiento Mukti:

Está claro que los testigos y participantes del avivamiento de la Azusa Street, Frank Bartleman, su líder afroamericano William Seymour y los redactores del periódico *The Apostolic Faith*, consideraban el avivamiento indio como un precedente de su movimiento. El avivamiento indio era considerado un fenómeno prototípico y anterior que se había hecho presente y desarrollado “por entero” en Los Ángeles. (Anderson, 2014, p. 15)

1905-7, fecha proporcionada por Anderson para el avivamiento Mukti, parece ser una fecha muy tardía. Fuentes históricas apuntan en cambio a 1896, inmediatamente después del encuentro de Ramabai con el reverendo Gelson Gregson en el campamento Lanouli (compárese lo que sigue). Un punto de partida importante del pentecostalismo moderno fue la Convención de Keswick que tuvo lugar en 1875 en Cumbria, Inglaterra. Para una historia de los primeros años de la Convención de Keswick, organizada por un pastor anglicano, Thomas D. Harford-Battersby, y un cuáquero, Robert Wilson, puede recurrirse a Harford (1907).

La Misión Mukti de la India también tuvo una influencia directa para el desarrollo del pentecostalismo en Chile. Minnie Abrams, antigua misionera episcopal metodista y asistente de Ramabai en la Misión Mukti, conocía a May Louise Hoover. Abrams envió a Hoover recuentos del avivamiento Mukti contenidos en su folleto de 1906 *The Baptism of the Holy Ghost and Fire*, que en su segunda edición más tarde ese año incluyó una discusión de la restauración del don de lenguas. Esta fue la primera teología Pentecostal del bautismo del Espíritu puesta en papel y 30 mil copias del escrito circularon ampliamente. Como resultado de este folleto y de la subsiguiente correspondencia de Abrams con los Hoover, las iglesias metodistas de Valparaíso y Santiago estaban ansiosas y rezaban por un avivamiento similar. El avivamiento pentecostal comenzó en 1909, creando un cisma en la iglesia episcopal metodista, y Willis Hoover se convirtió en el líder de la nueva iglesia pentecostal metodista chilena que se constituyó en sus inicios con quienes fueron expulsados de entre los metodistas (Anderson, 2014, p. 16). No obstante, debe señalarse que ni Abrams ni Ramabai consideraban el don de lenguas como evidencia única y exclusiva del bautismo del Espíritu Santo, como muchas iglesias pentecostales hacen actualmente. Para esto puede consultarse a Merino Beas (2012), quien proporciona una buena sistematización de la teología pentecostal.

## **Pandita Ramabai: un puente entre culturas**

Pandita Ramabai nació en 1858 en el distrito de Mangalore, India. Su padre, Ananta Shastri, fue un bramín reformador, quien consideraba que las mujeres podían ser enseñadas a leer y escribir en sánscrito, contra las prescripciones sociales tradicionales del hinduismo. Es así que Ramabai quedó en deuda con su padre por haber aprendido el sánscrito como si se tratara de su lengua madre. Es un hecho que sus padres se ganaban la vida como puranikas:

Los recuerdos más tempranos de mi padre y de mi madre siempre fueron mientras viajábamos de un lugar sagrado a otro, quedándonos en cada lugar varios meses, bañándonos en el río o en el tanque sagrado, adorando deidades domésticas y las imágenes de los dioses en los templos, leyendo los Puranas [colecciones de mitos, leyendas y genealogía] ahí o en algún otro lugar conveniente. La lectura de los Puranas servía un doble propósito. El primero y el más importante era el de deshacerse del pecado y el de hacer méritos para alcanzar moksha. El otro propósito era el de ganarse una vida honesta sin tener que mendigar. Los lectores de los Puranas –llamados puranikas– son los conocidos predicadores públicos de la religión entre los hinduistas. (Dyer, 192?, p. 21)

Es así que

[...] los grandes volúmenes que forman las escrituras del hinduismo le fueron todos accesibles y ella pudo conocer sus contenidos y doctrinas. A los doce años de edad había aprendido de memoria 18 mil versos de los Puranas. Este aprendizaje religioso constituye la educación más valiosa de un bramín perteneciente a la casta sacerdotal, de la que formaba parte la familia de Ramabai. (Dyer, 1900, p. 10-11)

Aparte del canarés (o kannada) y del sánscrito, mediante sus viajes Ramabai también llegó a dominar el maratí, el indostánico (o hindustaní) y el bengalí. La literatura sagrada hinduista tenía una postura clara a propósito del lugar de la mujer en sociedad y de sus posibilidades de realización espiritual:

[...] había dos cosas en las que todos estos libros –los *Dharma Shastras* [libros relacionados con usos, costumbres y leyes], las épicas sagradas, los Puranas y los poetas modernos, los conocidos predicadores de hoy día y los hombres ortodoxos de las castas superiores– estaban de acuerdo: en que las mujeres de cualquier casta, como clase, eran malas, muy malas, peores que demonios, tan poco sagradas y tan falsas que ellas no podían obtener moksha como los hombres... Las extraordinarias acciones religiosas que ayudan a una mujer a alcanzar moksha son el definitivo abandono de su voluntad en manos de su esposo. La mujer debe adorar a su esposo con devoción absoluta como a un único Dios y no debe conocer otro placer en la vida que el de mostrar una degradante esclavitud hacia él. La mujer no tiene derecho a estudiar los Vedas y el Vedanta y así, sin conocerlos, nadie puede conocer a Brahma; sin conocer a Brahma nadie puede alcanzar la liberación y por lo mismo la mujer, como tal, no puede obtener la liberación espiritual (es decir, moksha). (Dyer, 192?, p. 26-27)

Todo esto trajo como resultado una profunda insatisfacción religiosa. En sus propias palabras:

[...] mientras estudiaba los *Dharma Shastras*, se me hicieron mentalmente presentes con mucha fuerza. Mis ojos estaban siendo gradualmente abiertos; estaba despertando a mi propia condición desventurada como mujer y me quedaba cada vez más claro que no había lugar para mí en lo que concernía a alcanzar consuelo religioso. Una profunda insatisfacción me invadió. Quería algo más que lo que los Shastras podían ofrecerme, pero desconocía qué era lo que buscaba. (Dyer, 192?, p. 29)

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). “El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.

En esta cita puede apreciarse la conciencia de una condición de género subordinada que también es común entre mujeres indígenas latinoamericanas. La posibilidad de que surja se debe a migraciones o a la intensificación de contactos con la sociedad mestiza, esto es, a la condición para siempre perdida de aislamiento comunicativo. Para esto puede compararse a Maier (2006) para el caso de México y a Prieto et al. (2006) para el caso de Ecuador.

Ramabai y su familia enfrentaron dificultades económicas durante la hambruna de 1876-77 cuando se encontraban en la presidencia de Madrás. De hecho, esta hambruna cobró la vida de sus padres y la de su hermana mayor. Sólo su hermano mayor la sobrevivió, pero debilitado a causa de la misma, murió más tarde en Calcuta. “Fue durante este vagabundear con su hermano que la fe de Ramabai en la religión hinduista se tambaleó, aunque siguió adorando a los dioses de latón y piedra hasta los veinte años de edad” (Dyer, 1900, p. 17).

En éste y otros pasajes, las afirmaciones de Dyer, biógrafa y colaboradora de Ramabai durante los primeros años de la Misión Mukti, muestran parcialidad cultural. Esto debe considerarse una observación cruzada proveniente del protestantismo anglosajón o una *héterorreferencia* (Luhmann, 2007a, pp. 697ss), aunque Ramabai misma pudiera haber estado de acuerdo con ellas. Para explicar la mermada salud de su hermano, Ramabai escribió:

Mi querido hermano, un joven leal de 21 años, echó a perder su salud y desgració su bien formado cuerpo mediante ayunos de meses y meses. Pero nada resultó de este esfuerzo inútil por complacer a los dioses –las imágenes de piedra permanecieron tan duras como siempre y nunca contestaron nuestras plegarias (Dyer, 1900, p. 13).

La suerte de Ramabai dio un vuelco en Calcuta, asiento del poderío colonial británico y primera capital del British Raj, donde comenzó a dar clases sobre los *shastras* (escrituras hinduistas). Ahí entró en contacto con bramines del Brahma Samaj, el movimiento hinduista de reforma... y con cristianos, quienes le dieron a conocer una traducción sánscrita de la biblia (Dyer, 192?, p. 25). También en Calcuta conoció a su futuro esposo, Bipin Bihari Medhavi, de casta sudra, quien murió de cólera 19 meses después de su matrimonio civil. Así, Ramabai se convirtió en viuda y fue dejada sola con su pequeña hija, Manorama. Ramabai dejaría en claro que, aunque la religión Brahma era mucho mejor que el hinduismo tradicional, no la satisfacía en lo más mínimo:

La religión hinduista no contenía ninguna esperanza para mí; la religión Brahma no estaba muy clara puesto que no era más que lo que el hombre quería para sí. Él escoge y junta cualquier cosa que le parezca buena de todas las religiones que conoce, y confecciona una especie de religión para su propio uso. La religión Brahma no tiene otro fundamento que la propia luz natural del hombre y el sentido de bondad o maldad que posea en común con la humanidad. No podía satisfacerme y no me satisfizo; no obstante, me gustaba y creía que algo de lo que planteaba era mejor que lo que la religión hinduista tradicional enseñaba. (Dyer, 192?, p. 32)

Durante la década de 1880 Ramabai viajó a Inglaterra (1883) y a los Estados Unidos (1886-88). Hacia 1883, cuando se bautizó como miembro de la Iglesia de Inglaterra, sencillamente diría que “estaba hambrienta por algo mejor que lo que los shastras hinduistas proporcionaban. Lo encontré en la biblia cristiana y quedé satisfecha” (Dyer, 192?, p. 34). En 1887 publicó *The High-Caste Hindu Woman* (Ramabai, 1901), donde denunció ante lectores estadounidenses los abusos y prejuicios del hinduismo ortodoxo contra las mujeres: el ser

consideradas inferiores a los hombres, su casamiento a muy temprana edad, la práctica generalizada del infanticidio femenino, el maltrato a las viudas, etc. Pero ante todo en este libro invitó a los lectores norteamericanos a apoyar financieramente la empresa a la que dedicaría el resto de sus días.

La conversión religiosa en un contexto hinduista difícilmente es una decisión tersa y libre de sobresaltos. Es por ello que parece apropiado referirse al trabajo de Kosambi como fuente contemporánea india del caso Ramabai. En su opinión, la conversión de Ramabai al cristianismo, así como la respuesta de la sociedad de Maharashtra a ella, necesitan entenderse dentro de un marco socio-temporal cuyos contornos fueron moldeados por la supremacía política, cultural y racial británica que ofreció un patronazgo abierto y encubierto al cristianismo, y que paradójicamente alimentó un movimiento de reforma social autóctono con sus nacientes y marcados rasgos nacionalistas (Kosambi, 1992, p. 61).

Cuando Ramabai regresó a la India, fue bienvenida con entusiasmo por los reformadores hinduistas:

[...] la principal bienvenida de Ramabai a la India fue de parte de los reformadores hinduistas conocidos como Brahma Samaj. Los líderes de esta fraternidad eran producto en buena medida de la educación misionera. Habían sido educados en colegios misioneros. Estaban convencidos de los beneficios del cristianismo y de su superioridad social frente al hinduismo, aunque habían rechazado al Señor Jesucristo. Ellos ya no creían en las fábulas ridículas contadas en los shastras hinduistas. Habían adoptado muchas costumbres cristianas y se habían empapado con una mezcla de hinduismo inofensivo y doctrinas unitarias; habían establecido reglas que permitían que las viudas se volvieran a casar y que aumentaban la edad a la que las niñas podían permanecer solteras. En resumen, habían establecido una especie de transición al cristianismo que distanció a muchos jóvenes prometedores e hizo que su conciencia fuera acallada tan efectivamente como si hubiesen permanecido en las garras de la idolatría. (Dyer, 192?, p. 10)

El Brahma Samaj puede considerarse como una iniciativa reformista que acercó el hinduismo al cristianismo. Uno de sus principios fundamentales, la hermandad de todos los seres humanos, contrastaba notablemente con el sistema de castas del hinduismo y vino a ser la característica distintiva del tipo de hinduismo que fue introducido a Occidente por Swami Vivekananda (1863-1902) y años más tarde por Paramahansa Yogananda (1893-1952).

En Farquhar (1915), orientalista británico, puede encontrarse un estudio de los movimientos modernos de reforma religiosa en la India, en especial los primeros dos capítulos. Además de proporcionar el antecedente de la presencia colonial británica (la East India Company) y del arribo y desarrollo del trabajo misionero protestante, el libro proporciona resúmenes biográficos del fundador y primeros líderes del Brahma Samaj: Ram Mohan Ray, Debendranath Tagore, padre del afamado poeta Rabindranath Tagore, y Keshab Chandra Sen.

Si bien es cierto que el budismo y hasta el sikhismo pueden ser considerados, con una separación de dos milenios entre ellos, como movimientos tempranos de reforma hinduista que se volvieron nuevas religiones de por sí, el Brahma Samaj permaneció *dentro* del hinduismo – Eliade y Couliano (1992, p. 177) se refieren a él como neo-hinduismo– y promovió la revaluación del legado espiritual del hinduismo no sólo para la India sino *para la sociedad mundial*. En este sentido podría establecerse la hipótesis de que fue a través del Brahma Samaj que el hinduismo *se convirtió en una religión universal*, esto es, dejó de ser una religión atada

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). “El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.

a la casta, a la dieta, al territorio y demás, mundialmente disponible para todos aquellos que estuvieran dispuestos a adoptarla.

Luhmann apunta la posibilidad de una evolución semejante de la comunicación religiosa: “Entre los resultados más importantes de la evolución religiosa debe incluirse el surgimiento de *religiones universales*... Las religiones universales son religiones que ofrecen sus contenidos de fe a todos los seres humanos, sin restricciones étnicas, nacionales o territoriales” (Luhmann, 2007b, pp. 238-239). Esto también supone, por supuesto, que el dominio colonial británico resultó ser, al menos indirectamente, un factor de peso en este desarrollo.

Ramabai recordaría su acercamiento al cristianismo: “Había pasado por alto la necesidad de colocar mi fe implícita en Cristo y en su redención para poder convertirme en hija de Dios naciendo de nuevo en el Espíritu Santo y siendo justificada por la fe en el Hijo de Dios” (Dyer, 192?, p. 36). Incluso Ramabai produjo una suerte de razonamiento teológico sobre la salvación:

¡Qué distinta era la verdad de Dios de la falsa idea que había mantenido desde mi niñez más temprana! Esta idea consistía en que debía tener méritos para ganarme la felicidad presente o futura, los placeres de Svarga [los mundos celestiales] o la completamente inconcebible condición de moksha o de liberación. (Dyer 192?, p. 39.)

En este sentido, la doctrina protestante de la justificación por la sola fe contrarrestó enteramente la idea hinduista de la búsqueda permanente de méritos –“buen karma”– con la esperanza de, algún día, alcanzar moksha. Aparte de su conversión al cristianismo, Ramabai fundó la Asociación Ramabai con oficinas centrales en Boston, Estados Unidos (1887). Esta asociación fue la responsable del apoyo económico inicial a la Misión Mukti al garantizarle fondos para operar 10 años. La misión fue establecida en 1889 como Sharada Sadan –“morada de sabiduría”– primero en Bombay y luego reubicada en Kedgaon, Puna con el fin de dar ayuda a viudas jóvenes necesitadas. Hacia 1895, previo a la gran hambruna de 1897, Ramabai experimentó un anhelo espiritual y finalmente fue tocada por el Espíritu Santo:

Leí en los periódicos que el señor Gelson Gregson iba a celebrar servicios misioneros especiales en Bombay... En abril, en el campamento Lanouli, escuché de nuevo la prédica del señor Gregson. Su predicación era la de quien había recibido, estaba lleno del Espíritu Santo y conocía las cosas profundas de Dios. Entonces le abrí mi corazón a una amiga y le platicué de mi intenso deseo de alcanzar el don del Espíritu Santo; fuimos juntas y platicamos con el señor Gregson. Le hice muchas preguntas que respondió satisfactoriamente en los términos de las escrituras. Luego oramos porque recibiera el Espíritu Santo, pero no fue sino hasta el anochecer de ese día que sentí conscientemente Su presencia en mí. Desde entonces he recibido muchas bendiciones y estoy por siempre agradecida a Dios por mostrarme el camino de esta vida bendita. (Dyer, 1900, p. 51)

Aquí, el fraseo de Ramabai se asemeja ya fuertemente a la nueva espiritualidad de Keswick, o a lo que se podría llamar su distintiva teología carismática: a) primero, la santificación por la fe en Cristo; b) segundo, la consagración por el Espíritu Santo; y c) finalmente, la diseminación del evangelio a todos los confines del planeta (empoderamiento para la misión) (Brooke 1907, p. 75ss).

Según Naselli (2008) lo que caracterizó a la espiritualidad inicial de Keswick era una distinción tajante entre la *justificación* por la sola fe, esto es, la aceptación de Cristo como medio exclusivo de salvación, y la *santificación* que se experimentaba en todos los ámbitos de la vida como consecuencia de esta aceptación. En ocasiones esta separación tajante es referida como *la crisis que sigue a la conversión*. El planteamiento supone también que esta santificación no es experimentada por todos los fieles, sino sólo por quienes han recibido el *bautismo del Espíritu*, que de esta manera comienzan una progresiva santificación en sus vidas.

El reverendo Gelson Gregson, antiguo capellán del ejército británico, participó en la Convención de Keswick y fue un promotor activo de la espiritualidad carismática que la caracterizó en sus comienzos (Battersby Harford, 1907, 148). Aparte de este contacto directo con la espiritualidad de Keswick, Ramabai viajó otra vez a los Estados Unidos en 1898, cuando el apoyo de la Asociación Ramabai a la Misión Mukti estaba por terminar. De regreso a la India, tuvo la oportunidad de asistir a la Convención de Keswick y de dirigirse a ella. En sus propias palabras:

Mientras estuve allí recibí muchas bendiciones y fui grandemente aliviada en mi espíritu. Mi corazón se llenó de alegría al ver a casi 4000 personas buscando y encontrando las cosas profundas de Dios. En ese momento el Señor me llevó a pedir a los presentes que oraran por un derramamiento del Espíritu Santo sobre todos los cristianos indios. Me concedieron cinco minutos para hablar e hice el mejor uso de ellos. Pedí al pueblo de Dios que orara para que 100.000 hombres y 100.000 mujeres de entre los indios cristianos fueran llevados a predicar el Evangelio a su pueblo. (Dyer, 192?, p. 66)

Es así que la conexión entre la Convención de Keswick y el avivamiento Mukti de Pandita Ramabai en la India está fuera de toda duda. La espiritualidad de Keswick siguió el modelo misionero adoptado por Hudson Taylor ("misiones de fe") en la Misión del Interior de China en 1865. Este modelo misionero fue después difundido por William Cameron Townsend y su Instituto Lingüístico de Verano/ Traductores Wycliffe de la Biblia (ILV-TWB), considerada una de las más importantes misiones de fe americanas del siglo XX (Aldridge, 2012, p. 3ss; Hartch, 2006).

Ramabai, siendo ella misma una viuda, conocía de sobra la servidumbre e ignorancia que se esperaba soportaran las mujeres, en especial las viudas:

[...] las alumnas comenzaron a llegar, genuinas viudas hinduistas con sus cabezas rapadas, sus atuendos sencillos en color ladrillo y desprovistas de joyas. Todos los arreglos interiores de la casa se acomodaban perfectamente para que prevalecieran las costumbres hinduistas. Ramabai misma mantuvo las costumbres de vida hinduistas en lo que hacía a comida y ropa, aunque por haberse convertido al cristianismo no se le permitía comer con sus alumnas hinduistas o siquiera entrar en su cocina o tocar su comida, ¡no fuera a ser que la contaminara! Desde el principio hubo dos clases de alumnas: las viudas mencionadas y las hijas de los reformadores hinduistas, los Brahmas, que no eran tan quisquillosas acerca de mantener la separación de castas y que comían en la misma mesa que Ramabai. Entre las últimas se incluía a varias jóvenes indigentes a quienes Ramabai había rescatado del peligro de corrupción moral, y de cuyo apoyo ella se había hecho personalmente responsable y por quienes velaba como si se tratara de sus hijas adoptivas. (Dyer, 192?, p. 12)

Ramabai murió en 1922. Alcanzó a ver la publicación de la primera edición de su traducción del Nuevo Testamento al maratí (1913). En 1921, antes de morir, también atestiguó el triste y temprano fallecimiento de su hija Manorama.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). "El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.

## Conclusiones

De todo esto pueden extraerse tres conclusiones. La primera se relaciona con el carácter equifinal de la complejidad sociocultural, con lo que se quiere dar a entender que la nueva selección sociocultural que habría de propagarse en el siglo xx con ayuda del colonialismo anglosajón –el cristianismo pentecostal–, debe comprenderse a la luz de un proceso evolutivo en marcha que devino en la sociedad mundial contemporánea y que desencadenó, entre otras cosas, el aclimatamiento del hinduismo para ofertarse como religión universal. El pentecostalismo moderno emerge como una forma cultural generalizada propia de la sociedad mundial, sea que esta emergencia se conciba mediante el concepto de equifinalidad o, alternativamente, como deriva planetaria apoyada en densas redes de misioneros anglosajones (multidenominacionales) y en la circulación mundial de impresos (libros y periódicos misionales).

La segunda conclusión tiene que ver con el carácter universal de los fenómenos de glosolalia/kriya y con la posibilidad de referirse a ellos como símbolos simbióticos, esto es, considerarlos como un mismo evento sujeto a una múltiple programación religiosa, dependiendo de escenarios rituales/ culturales variados: como trance chamánico, como don de lenguas o como el despertar de la kundalini.

Finalmente, debe hacerse notar la factibilidad histórica del cambio estructural, que se relaciona con la sincronización de condiciones históricas variadas que hicieron posible “tender un puente” entre culturas: la presencia colonial británica en la India (el British Raj), las dificultades económicas extremas vividas a la vuelta del siglo xix en la forma de hambrunas permanentes, una intensa actividad educativa y misionera inglesa (el movimiento de reforma hinduista Brahma Samaj) y, finalmente, la conversión de una viuda de casta bramín al cristianismo (Pandita Ramabai y su Misión Mukti).

## Referencias

- Aldridge Jr., F. A. (2012). *The Development of the Wycliffe Bible Translators and the Summer Institute of Linguistics, 1934-1982*. Ph. D. Thesis, Department of History and Politics, School of Arts and Humanities. University of Stirling. Stirling, United Kingdom.
- Anderson, A. H. (2014). “The Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement: A Historical Review”. En *Pentecostal Mission and Global Christianity* (pp. 10-25). W. Ma, V. M. Kärkkäinen & J. K. Asamoah-Gyadu (Editores). Oxford: Oxford Center for Mission Studies.
- Avalon, A. (1950) [1918]. *The Serpent Power being the Shat-Chakra-Nirupana and Paduka-Panchaka. Two Works on Laya Yoga, Translated from the Sanskrit, with Introduction and Commentary*. Madras: Ganesh & Co.
- Bastian, J. P. (2006). “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales (CI)-Universidad Arturo Prat*, Número 16, pp. 38-54.

- Battersby Harford, J. (1907). "The Keswick Mission Council". En *The Keswick Convention. Its Message, Its Method and Its Men* Charles F. Harford (Editor). London: Marshall Brothers. pp. 143-155.
- Brooke, H. (1907). "The Message. Its Method of Presentation". En *The Keswick Convention. Its Message, Its Method and Its Men* (pp. 75-86). Charles F. Harford (Editor). London: Marshall Brothers.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural. Reflexiones sobre teoría e historia*. Madrid: Akal.
- Dyer, H. S. (1900). *Pandita Ramabai. The Story of her Life*. London: Morgan & Scott.
- Dyer, H. S. (192?). *Pandita Ramabai. Her Vision, Her Mission and Triumph of Faith*. Glasgow: Pickering & Inglis.
- Eliade, M. & Couliano, I. (1992). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- Farquhar, J. N. (1915). *Modern Religious Movements in India*. New York: MacMillan.
- Garma, C. & Leatham, M. (2004). "Pentecostal Adaptations in Rural and Urban Mexico: An Anthropological Assessment". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Número 1, Volumen 20, pp. 145-166.
- Harford, Ch. F. (ed. 1907). *The Keswick Convention. Its Message, Its Method and Its Men*. London: Marshall Brothers.
- Hartch, T. (2006). *Missionaries of the State. The Summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Henke, F. G. (1909). "The Gift of Tongues and Related Phenomena at Present Day". *The American Journal of Theology*, Número 2, Volumen 13, pp. 193-206.
- Kavan, H. (2004). "Glossolalia and Altered States of Consciousness in Two New Zealand Religious Movements". *Journal of Contemporary Religion*, Número 2, Volumen 19, pp. 171-184.
- Kosambi, M. (1992). "Indian Response to Christianity, Church and Colonialism. Case of Pandita Ramabai". *Economic and Political Weekly*, Números 43-44, Volumen 27, pp. 61-70.
- Kripananda, S. (1995). *The Sacred Power: A Seeker's Guide to Kundalini*. South Fallsburg: SYDA Foundation.
- Luhmann, N. (1989). *Ecological Communication*. Chicago: The University of Chicago Press/Polity Press.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana (UIA)/ITESO/Anthropos.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos/UIA/Centro Editorial Javeriano.
- Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Herder/UIA.
- Luhmann, N. (2007a). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder/UIA.
- Luhmann, N. (2007b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. México: Herder/UIA.
- Maier, E. (2006). "Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes". *Papeles de población*, Número 47, Volumen 12, pp. 201-225.
- May, L. C. (1956). "A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions". *American Anthropologist*, Número 1, Volumen 58, pp. 75-96.

- Merino Beas, P. (2012). “Contenidos teológicos para un diálogo católico-pentecostal. Hacia un testimonio común del evangelio”. *Teología y vida*, Número 4, Volumen 53, pp. 575-602.
- Mukti Prayer-Bell*. (1906) (September issue). Kedgaon: Mukti Mission Press. Consultada el 27 de junio de 2017. [http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fimageserver.library.yale.edu%2Fdigcoll%3A210150%2F500.pdf&ei=m-VzVLDXEYGmyATdioHICA&usg=AFQjCNH00IR\\_exc5uiRJNMRK79HgEa\\_f\\_g&bvm=bv.80185997,d.aWw](http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fimageserver.library.yale.edu%2Fdigcoll%3A210150%2F500.pdf&ei=m-VzVLDXEYGmyATdioHICA&usg=AFQjCNH00IR_exc5uiRJNMRK79HgEa_f_g&bvm=bv.80185997,d.aWw).
- Naselli, A. D. (2008). “Keswick Theology: A Survey and Analysis of The Doctrine of Sanctification in The Early Keswick Movement”. *Detroit Baptist Seminary Journal*, Número 13, pp. 17-67.
- Orellana U., L. A. (2016). “La matriz religiosa del pentecostalismo en Chile: la Iglesia Metodista Pentecostal y la Iglesia Evangélica Pentecostal (1909-1973)”. *Memoria y Sociedad*, Número 40, Volumen 20, pp. 266-285.
- Ornelas, M. (2016a). *La diferenciación moderna de la religión: la misa latina (1517-1570)*. México: El Colegio de Sonora/ UIA.
- Ornelas, M. (2016b). *Evangélicos en la Ciudad de México (CDMX). Diferenciación religiosa y cambio estructural (2014-2015)*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Piedra, A. (2000). *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante, 1830-1960. Tomo I*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).
- Prieto, M. et al. (2006). “Respeto, discriminación y violencia: Mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004”. En *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 158-180). N. Lebon & E. Maier (Compiladoras). México: LASA/ UNIFEM/ Siglo XXI.
- Ramabai, P. (1901) [1887]. *The High-Caste Hindu Woman*. New York: Fleming H. Revell Company.
- Robeck Jr., C. M. (2014). “The Origins of Modern Pentecostalism: Some Historiographical Issues”. En *The Cambridge Companion to Pentecostalism* (pp. 13-30). C. M. Robeck Jr. & A. Yong (Editores). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stichweh, R. (2008). “The Eigenstructures of World Society and the Regional Cultures of the World”. En *Frontiers of Globalization Research. Theoretical and Methodological Approaches* (pp. 133-149). I. Rossi (Editor). New York: Springer.
- Stichweh, R. (2011). “Niklas Luhmann”. En *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists, Vol. II Contemporary Social Theorists* (pp. 287-309). G. Ritzer & J. Stepnisky (Editores). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Stichweh, R. (2011b). “Towards a General Theory of Function System Crises”. En *The Financial Crisis in Constitutional Perspective. The Dark Side of Functional Differentiation* (pp. 43-58). P. Kjaer, G. Teubner & A. Febbrajo (Editores). Oxford/Portland: Hart Publishing.
- Torres Nafarrate, J. (2004). *Luhmann: la política como sistema*. México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM/UIA.
- Wilkinson, M. (2015). “The Emergence, Development, and Pluralisation of Global Pentecostalism”. En *Handbook of Global Contemporary Christianity: Themes, and*

*Developments in Culture, Politics, and Society* (pp. 93-112). S. Hunt (Editor). The Netherlands: Brill.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Ornelas, M. (2018). "El don de lenguas como kriya: la conexión hinduista". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(1). pp. 97-114.