

Pombagira y el obispo: sobre identidades religiosas transnacionales. La *Igreja Universal do Reino de Deus* en Brasil y Mozambique.

Heinrich Wilhelm Schäfer,

Bielefeld University

Resumen [\[1\]](#)

En el presente artículo expondremos cómo las operaciones simbólico-religiosas producen transformaciones de percepción, evaluación y estrategia, adaptadas a los procesos específicos de identificación, distinción y formación de identidades religiosas, que se dan entre flujos religiosos transnacionales y prácticas locales. Para ello tomaremos en cuenta la praxis de una de estas empresas religiosas transnacionales: la Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Érase una vez una diosa popular afro-americana nacida en Brasil y de nombre Pombagira, quien fue secuestrada por un hombre blanco, un obispo de una inmensa iglesia universal, y llevada hacia el continente lejano de África como espíritu maligno, mostrándoles a los paganos negros la necesidad de volver el corazón al espíritu verdadero y la mano con su dinero al cepo de donativos. Y como si esto no fuera suficiente, la forzaron a servir de madrina en una boda muy rara...

Pombagira todavía vive y el obispo también. El líder de la Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Edir Macedo, está exportando un particular modelo de religiosidad desde América del sur a todo el mundo. Es uno de los ejemplos de una clase de actores religiosos que han invertido el 'clásico' modelo misionero del norte, y lo han llenado con contenidos, prácticas y convicciones adaptadas a los mecanismos dominantes de la transnacionalización y a los más diversos contextos culturales. Estas empresas religiosas transnacionales son el resultado más reciente de una lucha religiosa por la dominación del continente desde el siglo XVI.

Redes identitarias y flujos transnacionales

El intento de seguir la pista transnacional a la IURD y a su prisionera, la diosa Pombagira, presupone algunas decisiones científicas que mencionamos brevemente. Con el cambio de lugar, la diosa brasileña y la praxis religiosa de la IURD cambian 'la cara'. Con las nuevas ciudades, las nuevas culturas, los nuevos problemas de las personas, la diosa y la iglesia cambian algo de lo que hacen y de lo que 'son'. Cambian su identidad.

Si hablamos de 'identidad' entendemos que este concepto no designa algo fijo y acabado, una propiedad definitiva o 'característica' de una persona o grupo; tampoco nos referimos a la idea de una dispersión de identidades, como si la condición cognitiva de un actor (persona o grupo) consistiera en un 'archipiélago de racionalidades' (Lyotard); ni entendemos que las identidades son 'híbridas', pues lo híbrido presupone el ideal de lo 'puro' como condición de ser. Más bien hemos desarrollado sobre la base del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1991) una teoría (y un método) de identidad como red de disposiciones de percepción, juicio y acción; disposiciones cognitivas incorporadas y fuertemente vinculadas con disposiciones emocionales y corporales. [\[2\]](#) El *habitus* almacena un sinnúmero de disposiciones que sirven a las personas como esquemas a base de las cuales perciben aquello que experimentan en su entorno social y natural, lo evalúan y diseñan prácticas para las situaciones en las que se encuentran. Uno puede imaginar los esquemas – almacenados como

disposiciones del habitus – como pequeñas unidades lógicas que seres humanos suelen usar en su vida cotidiana. Por ejemplo, en la cultura europea si alguien da la mano para saludar lo ‘lógico’ es también extenderle la mano. Si a uno le pegan en una mejilla, para la gente común y corriente lo ‘razonable’ es devolver el golpe; pero para un buen cristiano lo ‘lógico’ sería más bien poner la otra mejilla. Tales esquemas forman una red amplia, más o menos conclusiva, más o menos densa, con continuidades y rupturas. Estas redes de disposiciones se dan en individuos y, al mismo tiempo, en colectivos de actores que comparten ciertas disposiciones en grupo y otras disposiciones no. Así, un cambio de lugar – como el que realizaron Edir Macedo y la Pombagira – puede cambiar algunos de estos esquemas, dándole ‘otra cara’ a los dos, sin que por ello cambie lo que ‘son’.

Lo importante para nosotros son dos propiedades de las redes. Primero, las disposiciones funcionan como operadores en la praxis de los actores, puesto que transforman las experiencias a través de un proceso de percepción, de clasificación, evaluación y generación de estrategias. En otras palabras, este modelo de operadores funciona como ‘puente’ práctico entre experiencia (material) y conocimiento (cognitivo). Muchas veces se presupone una relación de espejismo entre ellos: el conocimiento refleja lo material o viceversa. Segundo, la red tiene conexiones lógicas fundamentales que no son completamente conclusivas ni igualmente fuertes en todos los campos de actividad de los actores. La efectividad de la ‘lógica práctica’ (Bourdieu) se debe precisamente a que sólo es *relativamente* conclusiva, si bien muy sugerente. Con este concepto es posible captar adecuadamente homologías y diferencias en las actitudes de los actores religiosos. Se puede ver cuáles son las disposiciones compartidas por todos los actores de un movimiento y cuáles las específicas de ciertos sectores. En las relaciones transnacionales, sobre todo, se puede observar en detalle cuáles son las disposiciones que cambian de lugar en lugar y cuáles son las que permanecen estables en los flujos transnacionales y entre la mayoría de los actores en observación; qué efectos y qué cambios aparentemente marginales tienen en el sistema de disposiciones; y, sobre todo, cómo es que los cambios son inducidos por las diferentes demandas de sentido en el nuevo contexto y qué sentido los nuevos interlocutores encuentran en las ofertas simbólicas de los ‘viajeros’.

Entendido de esta manera, un esquema religioso compartido entre todos los miembros de la corriente carismática mundial es la disposición de percibir la ‘hierofanía’ en forma del Espíritu Santo y sus dones. Este esquema forma parte de la red de disposiciones de todos. Pero otros operadores – como por ejemplo el que los humanos estamos amenazados por demonios – sólo existen en la red identitaria de una parte de los adeptos. De este modo, el modelo de la identidad como red de disposiciones permite describir tanto las similitudes como las diferencias en un movimiento y así facilita distinguir entre esquemas simbólicos generalizados en los flujos de comunicación transnacionales y su concreción simbólica en las culturas locales.

Tal modelo de identidad resulta útil en un contexto de relaciones transnacionales múltiples, que van definitivamente más allá del estado nacional ‘contenedor’ (Beck 2004). Para estas relaciones transnacionales se han presentado – según los intereses científicos – diversos modelos que se dirigen a diferentes objetos de interés.^[3] Nosotros creemos que el modelo de identidad como red de disposiciones puede combinarse, con mayor o menor éxito, con cualquiera de los abordajes teóricos a las relaciones transnacionales. No obstante, para los fines de este artículo, la distinción de Manuel Castells entre las diferentes lógicas del ‘espacio de flujos transnacionales’ y de los ‘espacios de localidad’ nos parece más útil (Castells 2002).^[4]

Si aplicamos el modelo de las identidades como redes de disposiciones (colectivas en este caso) a la distinción de Castells, podemos imaginarnos una red amplia de relaciones entre operadores cognitivos, que abarca diferentes áreas de las que cada una se relaciona con diversos ámbitos de praxis de los actores en juego. Los operadores ‘Espíritu Santo’ o ‘Dios’ pueden fungir como los más comunes, ser específicamente efectivos sobre el nivel de las comunicaciones transnacionales, y facilitar la ‘unidad’ necesaria para emprender actividades comunes con otros actores (similares, pero también diferentes). En diversos espacios locales, sin embargo, el operador común está siendo relacionado (por las operaciones cognitivas) con diferentes experiencias (guerra en Mozambique /

marginación en Brasil) y operadores religiosos (espíritus ancestrales de guerra / catolicismo y kardecismo). El modelo de la red, metafóricamente hablando, permite imaginar esta condición de los flujos simbólicos transnacionales como tres áreas, bordadas en una misma tela y que se traslapan un poco. En consecuencia, este modelo permite describir identidades religiosas transnacionales y locales tomando en cuenta las *transformaciones cultural-religiosas*, con las cuales los actores de la transnacionalización religiosa tienen que lidiar en el proceso de expansión a las diferentes culturas. Nuestro modelo de la red de disposiciones facilita describir las diferencias dentro de una red de similitudes, y las similitudes en conexión con los efectos que los diferentes contextos ejercen. (Breidenbach, Zukrigl 2000: 209)

Antes de abordar las actividades transnacionales del obispo y la diosa, es necesario esbozar brevemente cómo fue que la iglesia del obispo ha llegado a existir y a pretender ser 'universal'.

Pentecostales latinoamericanos y transnacionales

Hablando de actores religiosos en América Latina, es útil recordar que una lucha competitiva religiosa sólo existe a partir de finales del siglo XIX. [5] Mientras que desde la colonia – con la opresión violenta de las religiones indígenas y afroamericanas así como con las pocas incursiones protestantes – trono y altar se presentaban, más o menos, como una unidad política, en el siglo XIX se ve a protestantes norteamericanos trabajando muchas veces en coordinación con las élites liberales. Si bien esto da inicio a una competencia político-religiosa, no quiere decir que haya comenzado una competencia netamente religiosa. Más bien, en la primera mitad del siglo XX en muchas partes los Estados de América Latina renuevan su compromiso institucional con la Iglesia Católica mientras que el protestantismo liberal permanece en su reducto político-social con una parte de la clase media alta liberal y urbana. Las relaciones religiosas se siguen tratando como cuestión política. El primer actor netamente religioso – abriendo una competencia religiosa y así recién dando inicio a la generación de un 'campo religioso' – es el movimiento pentecostal que desde mediados del siglo XX se dirige a las clases populares. Es sólo a partir de este paso de transnacionalización *religiosa* desde los EE.UU. que en América Latina se desarrolla una lucha por adherentes religiosos a base de estrategias basadas en identidades religiosas. Más allá de esto, es con el surgimiento de clases medias de servicio y de un sector administrativo amplio así como con el impulso nacionalista y anticolonial en los años sesenta, que en muchas organizaciones religiosas pentecostales se establecen liderazgos nacionales que asumen hasta cierto punto el mando de la 'evangelización continental'.

Veinte años más tarde, de muchas de estas iglesias nacionales así como de sus ramificaciones, se comienzan desarrollar redes o empresas individuales de misión mundial desde América Latina. [6] La vasta mayoría de ellas construye sus identidades a base de los esquemas simbólicos pentecostales, pese a que las formas 'pentecostales' de creer y de practicar se han ido modificando también; dispersando transversalmente y traspasando las fronteras que había entre las denominaciones. Es sobre este estilo 'pentecostal-carismático' o 'renovacionista' [7] globalmente comunicado, que los nuevos actores con intereses transnacionales modulan sus ofertas religiosas. Con la dinámica de empresas mediáticas desarrollan 'ministerios' que, usando operadores simbólicos comunes, pueden entrelazar su mensaje con disposiciones y demandas de un gran porcentaje de la población nacional de cada país. [8] Además, las más grandes dejan de formar comunidades que exigen a los laicos un cambio formal y una disciplina de miembro conocido. En cambio ofrecen 'servicios al cliente' y aumentan así el rendimiento financiero de sus actividades. Esta tendencia al clientelismo sin otro compromiso que el financiero concuerda, dicho sea de paso, con la alta tasa de fluctuación religiosa que ocurre por diversos motivos. [9] De este modo se está formando una red disposicional religiosa efímera y amplia, abierta a ofertas simbólicas que enfocan el 'poder de Dios', el 'Espíritu Santo', los 'milagros', la 'bendición' (material), la 'acción de demonios', entre otros.

En términos de organización, los actores pueden pero no tienen que unirse a comunidades de compromiso (como por ejemplo a células de casa). Pueden mantenerse como masa de 'clientes'. Además, el hecho de que lo

común entre las redes de disposiciones – la referencia al ‘poder de Dios’, por ejemplo – sea efímero, no impide que la praxis de grupos particulares pueda – en su propio contexto – emplear los mismos operadores en redes mucho más densas, es decir, en convicciones duras y duraderas así como en prácticas fuertemente discretas e, incluso, fundamentalistas.

Dejando de lado una gran cantidad de iniciativas[10], aquí sólo enfocaremos un tipo de empresa misionera transnacional, nuevo en América Latina y que se hace presente, por ejemplo, en la *Casa de Dios* de Cash Luna en Guatemala[11] así como en la *Iglesia Pentecostal Deus é Amor* (IPDA) y la *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD)[12], de Brasil. Todas estas organizaciones están activas a escala transnacional. Por razones de espacio y para ejemplificar el ascenso de un jugador religioso transnacional latinoamericano y las modulaciones específicas del inventario simbólico pentecostal que le brindan éxito, nos limitaremos sólo a la IURD. La IPDA será mencionada brevemente en nuestro vistazo a Mozambique.

El reino Universal en Brasil

La IURD[13] fue fundada en 1977 en Río de Janeiro y se desarrolló vertiginosamente con la combinación de una religiosidad mágica y rigurosamente orientada al éxito económico, una estrategia mediática bien pensada, la inversión en diversas empresas y el apoyo a miembros en las elecciones al congreso. Para su 30vo. aniversario, en 2007[14], era ya un consorcio billonario con más de 23 canales de TV y 40 emisoras de radio, entre ellas la tercera más grande de Brasil: la *Rede Record*, así como cerca de 20 empresas de todo tipo y dependencia religiosa en aproximadamente 50 países. Entre 1987 y 2003 logró aumentar el número de ‘sus’ diputados en el congreso de 1 a 16 (Freston 2001b). Con esta fuerza, el obispo Edir Macedo se hace presente en la política brasileña. No obstante, Macedo no se alinea a una opción política determinada, sino más bien persigue una política de identidad religiosa a favor de su propia organización y se alía con quien más ventaja le brinda. En cuanto a procesos de transnacionalización, lo esbozado solamente representa la base económica de la empresa religiosa y no explica por sí mismo su éxito en este campo, el cual se entiende a partir del ‘producto’ distribuido: una religiosidad que, por un lado, satisface las necesidades específicas de clientelas locales y, por el otro, es comunicable y reconocible a nivel transnacional.

Para entender suficientemente bien los procesos de transnacionalización religiosa, no basta con describir los flujos de comunicación o los actores. Es necesario analizar los contenidos de los flujos simbólicos, pues estos forman parte operativa de la praxis religiosa y modulan las identidades religiosas según los espacios transnacionales y locales de praxis. En otras palabras, comprender la lógica práctica en la que el obispo usa la Pombagira.

La IURD ha tomado en serio las oportunidades de la época en dos sentidos: primero, con la era neoliberal las estrategias de éxito en la sociedad ya no se transmiten a través de la cooperación con actores colectivos como los sindicatos u otros; el modelo del éxito más bien es individualista (en el mejor de los casos, extendido a la familia nuclear). A ello, la IURD responde – como muchas iglesias neopentecostales – con una ‘teología de la prosperidad’ cuyas características mágicas radicaliza creativamente. Segundo, esta creatividad juega con varios elementos de la cultura brasileña. Se sirve de la gran diversidad religiosa, de la adherencia múltiple y de las prácticas religiosas marginales. Así, el Kardecismo y la Umbanda – a cierta diferencia del Candomblé – han ascendido a una posición de clase media, de relativa aceptación social y de prácticas abiertas para clientes de todas las afiliaciones. Esta diversidad religiosa en Brasil permite a la IURD un juego religioso ambivalente: a) las religiones afroamericanas y sus divinidades le sirven como fuente inagotable para la adscripción del origen de todos los males; b) estas prácticas a su vez le son útiles como fuente de ideas para prácticas mágicas análogas de diversa índole; c) el clientelismo religioso le sirve como modelo de organización eclesial.

En este contexto, la IURD radicaliza la ruptura de los pentecostales con el modelo evangelical-racionalista de EE.UU. Se vuelve una representante exitosa de una nueva línea de pentecostalismo con un fuerte potencial transnacional y diferente de las corrientes establecidas: las denominaciones pentecostales 'clásicas' (como las Asambleas de Dios) que se mantienen cerca del racionalismo protestante; las agrupaciones pentecostales de clase baja que operan con el éxtasis espontáneo y ocasional; los neopentecostales que emplean prácticas mágicas de prosperidad (Schäfer 2009b). A pesar de sus diferencias, todas estas corrientes pentecostales establecen congregaciones, crean una lógica enfocada en demandas propiamente religiosas y compiten en el campo religioso a través de una movilización religiosa. En otras palabras, constituyen la posición heterodoxa del 'profeta' (Max Weber).

Con la modificación de su praxis religiosa la IURD se alejó de este modelo. Los factores más importantes que han incidido son: primero, la falta de interés de parte de la dirigencia – salvo algunas referencias a la Biblia obviamente legitimadoras – en debates teológicos y estrategias racionales para hacer plausibles sus posiciones. El modelo de legitimación racional se omite en favor de estrategias rituales, que otorgan legitimación de facto a través de la efectividad emocional en las intervenciones mágicas. Yendo más allá que los otros actores de la corriente carismática-pentecostal, la IURD no sólo sustituye la legitimación racional por técnicas carismáticas (como el éxtasis cultural por ejemplo), sino además, introduce fuertemente el uso de fetiches en sus rituales.

Segundo, y más importante, la IURD ha logrado fusionar en su práctica los papeles de dos actores típico-ideales del campo religioso: el profeta y el mago. Según Weber y Bourdieu [15] el profeta representa la posición heterodoxa del campo protestando contra los monopolistas (en el caso latinoamericano: la Iglesia Católica) con un discurso racional y deslegitimador así como congregando seguidores para destituir al actor dominante. El mago representa una posición allodoxa; indiferente a las contiendas, actúa a discreción mientras logra atraer una clientela que requiera sus servicios, a fin de conseguir beneficios prácticos, sobre todo prosperidad material. [16] La fusión entre profeta y mago se puede observar tanto en aspectos de organización como en las prácticas y creencias religiosas. [17] En cuanto a los aspectos organizativos es importante que los templos no estén arraigados en barrios de vivienda sino más bien en grandes avenidas de fácil acceso y abierto a todo público. Los adeptos deben llegar a las funciones sacrales como espectadores o clientes, con una vinculación laxa a la iglesia y no como a una comunidad de congregantes. De acuerdo a esto, el modelo de la dirigencia eclesial no es – como en el protestantismo – democrático sino estrictamente autoritario con una clara cadena de mando, siguiendo el modelo empresarial. La oferta ritual en los templos responde a necesidades prácticas de la clientela [18], de modo que las visitas se pueden programar según fines privados específicos y no por una lógica congregacional. Además, las funciones – si bien el personal técnico, los ujieres, están presentes – se concentran en la acción del pastor y sus servicios como exorcista a cambio de una ofrenda 'digna de Dios'. Finalmente, el efecto simbólico de las prácticas y de los discursos – su reconocimiento por los clientes y las consecuencias para sus vidas – también sigue la lógica de un poder mágico aplicado (que se explica más adelante). En síntesis, puede decirse que la IURD está ofreciendo servicios de magia a su clientela (a condición de pago en forma de ofrenda) dentro de una estructura organizacional jerárquica y pseudo-congregacional, así como con estrategias de dominación tanto en el campo religioso como en el político correspondientes al modelo profético, y siendo el 'obispo' Edir Macedo el profeta y mago superior en unión personal. Si ahora uno se pregunta, cuál es el medio operativo de esta eficaz fusión, puede encontrar respuesta en una frase que, según el noticiero *Globo*, se le atribuye a Macedo haberla pronunciado frente a pastores de su organización: el dinero es para la iglesia lo que es la sangre para el cuerpo físico. [19]

Esto se corrobora cuando se examinan las operaciones simbólico-religiosas y las disposiciones religiosas inculcadas: el dinero resulta ser el operador más importante, también en lo que se refiere a la construcción de la identidad religiosa en la IURD. [20] El dinero es un medio decisivo en cuanto a la posición de los actores en el espacio social y su capacidad de ejercer poder sobre el espacio físico. Por eso no asombra que la religiosidad de la

IURD se concentre en la cuestión que determina el dominio del espacio social.^[21] La noción del tiempo – importantísima para las iglesias pentecostales de orientación apocalíptica – solo juega un papel subordinado. Esto, a su vez, corrobora el deslizamiento de la posición del ‘profeta’ en el campo religioso hacia el tipo ideal del ‘mago’ – siendo el tiempo, el futuro y los cambios revolucionarios los medios del profeta, y el espacio, su dominio y definición los del mago.

La descripción del espacio social como un ámbito de oportunidades de éxito y de la lucha entre poderes mágico-religiosos es, en consecuencia, la base del funcionamiento de la lógica religiosa de la IURD. Por eso se designa tanto las experiencias negativas como las perspectivas positivas en código religioso. Para la clientela de la IURD – personas de la clase baja y media baja – el espacio social percibido se presenta como un conglomerado de relaciones de competencia en el cual la propia posición es la de un perdedor, o bien se encuentra bajo una fuerte presión de competencia. La precariedad de la situación se siente, entre otros, por la falta de dinero y problemas familiares. Aquí es donde la IURD entra con una interpretación mágica asociando la descripción de la situación a razones ‘sobrenaturales’, sirviéndose de las deidades afroamericanas: los problemas familiares y los financieros, por ejemplo, se deben a que las personas están poseídas por el espíritu de Pombagira o el de Zé Pelintra.^[22] Con esta operación de la lógica religiosa, la IURD consigue varios efectos: se externaliza la responsabilidad del problema vivido a un demonio: la ‘culpa’ ya no es de la persona afectada, por ejemplo, a causa de sus propias fallas, su falta de educación, etcétera. Segundo, se vuelve a internalizar la culpa, ya que es el afectado quien está de hecho poseído por un demonio y no puede hacerle frente. Tercero, los dos primeros pasos producen un resultado favorable para la organización, pues transfieren la causa del mal desde el ámbito de las relaciones sociales (concentración de capital, escasez de trabajo, políticas estatales inadecuadas) hacia el ámbito sobrenatural. Cuarto, con ello el problema se hace objeto de tratamiento por un mago capaz de resolverlo por medio del exorcismo de demonios (afroamericanos) que están en la ‘raíz’ del problema.

Con el exorcismo se combina la promesa de un ‘bien de salvación’ bastante mundano: la prosperidad material, entre otros por medio de lo que uno podría llamar una trinidad del éxito: ‘carro, casa, comercio (*loja*)’ – metáfora de dinero y vida feliz en la familia nuclear de la clase media urbana establecida. El dinero, de este modo, es el fin al que se orienta y en el que termina la acción mágico-religiosa de la IURD. En tanto fin del todo intramundano y capital intercambiable entre diferentes campos de praxis, el dinero define la praxis religiosa de la IURD (y de otros actores inclinados a la ‘prosperidad’) como una praxis mágica. Más por ser precisamente mundano y secular, el dinero requiere de una especial puesta en escena que marque la diferencia entre lo cotidiano y secular, por un lado, y lo ‘extra-cotidiano’ (Weber) y sagrado, por el otro.

Esta diferencia entre lo sagrado y lo profano está representada no tanto en la arquitectura de los templos – que, por cierto, pueden demarcar ocasionalmente un ‘altar’ para la presentación de ofrendas / sacrificios, para quemar los demonios y para otras prácticas sagradas. La diferencia más bien la marcan los pastores, los ‘ministros’, mediante el rol y la autoridad adscrita, a través de la forma de ejercer sus funciones, por medio de su posición en una jerarquía de mando, y a través de toda una política del cuerpo. El pastor representa, a través de su habitus corporal estandarizado – su forma de caminar excepcionalmente erguido, su tono de voz dominante y de mando, su distancia pronunciada ante los presentes, su traje de gerente – el poder característico de un mago gerencial capitalista. Esto se vuelve tangible al conversar con los pastores promedios de la IURD. Su *habitus* de relacionamiento, su aplomo tanto en lo que se refiere a la expresión de opiniones – e incluso órdenes – como en lo que se refiere a sus gestos, sus ademanes y su postura reflejan un adiestramiento en una política corporal. Según Macedo, los pastores tienen que ser ‘superhéroes’^[23] para sus clientes, ejemplos de una vida de victoria en la guerra espiritual y mostrar esto con una autoridad dominante. Son los ‘ministros’ que detentan en sus personas y sus actos de exorcismo el poder de Dios. Los exorcismos no se efectúan – como en muchas de las iglesias pentecostales de barrios populares – por la llenura del Espíritu Santo y el empoderamiento *personal*.^[24] Los exorcismos se basan más bien en que los clientes realizan una doble delegación de poder: reconocen que

Dios da poder de echar fuera demonios al ministro de la iglesia y con ello le delegan la autoridad (y el poder) de exorcizar. Los clientes entonces quedan 'libres', pero el poder del Espíritu Santo no se trasmite a ellos, sino que se detiene en el ministro. Además, Dios *puede* delegar su poder para el caso de un cliente específico, pero no lo garantiza ni lo hace de manera gratuita. La condición para que esto suceda y el exorcismo sea efectivo es que el cliente entre en una relación de trueque 'con Dios', es decir, con el tesorero de la iglesia.

Según un razonamiento práctico de este trueque[25] el cliente sólo puede recibir la liberación de la opresión demoníaca, si le brinda a Dios una ofrenda digna – digna de Dios, es decir, suficientemente alta.[26] Donativos excesivamente bajos pueden ofender a Dios y por el contrario resultar dañinos. De este modo, los clientes entran al intercambio ritual con sumas exorbitantes a cambio de la protección divina mediatizada por la acción de los ministros.

Una puesta en escena impresionante de este mecanismo la pude ver en la IURD de Rudge Ramos (São Paulo) una tarde de 2007.[27] Era viernes, el día de la 'liberación' (de demonios) bajo el tema especial de 'justicia'. Los presentes vestían chalecos de plástico negros – como chalecos antibalas – con la palabra 'justiça' en letra blanca. Los chalecos de justicia irían a brindarles protección de las agresiones demoníacas: espíritus, caboclos, Pombagiras, Zé Pelintra, etcétera, causantes de pobreza, desorden, violencia o disturbios sexuales. En esa ocasión, la interpretación de 'justicia' se hizo a través del pasaje Malaquías 3: 4, 8 y 9.[28] La 'ofrenda grata' (v. 3) se interpretó como ofrenda 'justa' en oposición a que el hombre le roba algo a Dios cuando da una ofrenda 'injusta', o sea pírrica. En la vida de la gente ocurre injusticia por ejemplo en lo que gana con su trabajo. Pero la gente misma trata a Dios de manera injusta ya que lo estafa en cuanto a lo que en realidad le debe en términos de dinero ofrendado. En consecuencia, no debe asombrarse si Dios no la bendice. El domingo, no obstante, se iría a tener un 'altar' grande para sacrificios en la iglesia donde la gente podría dejar su ofrenda 'justa'. Lo importante: no traer poco; 50 R\$ a 100 R\$ sería lo mínimo, pero lo 'justo' serían 500 R\$ – más que el salario mínimo mensual.[29] A base de estas ofrendas se echarían fuera los demonios de pobreza y otros.

La acción de los ministros consiste en que ellos efectúan un exorcismo en los clientes, primero nombrando posibles demonios o bien haciendo que 'ellos mismos' se den a conocer a través de los afectados. De este modo un espíritu malo se identifica como 'Pombagira Maria Farrapo' o como 'Lucifer'. Después, el ministro los expulsa con fórmulas exorcistas levemente ritualizadas y, sobre todo, expresadas con muchísimo énfasis, gritos y teatralidad.[30] La liberación del cliente supuestamente lo pone en condiciones para obtener la bendición de Dios: el dinero.

De este modo, el trueque es una operación en la que el ministro se confirma en una posición de mediador entre Dios (lo sagrado) y el cliente (lo profano amenazado por el mal). Esta posición ya no es la de un pastor evangélico sino corresponde a la de un mago. Este cambio de gracia divina por dinero ha sido criticado como venta moderna de indulgencia. Entonces, lo moderno consistiría en que el fin de la operación ya no es la vida eterna, sino el emblema trascendental del mundo capitalista: el dinero mismo. Como el dinero tiene un valor práctico, el fin de la operación religiosa por un lado corrobora su carácter mágico. Por el otro lado, el dinero aquí adquiere un significado religioso en tanto que ya no es objeto secular, sino que el medio – el sacramento – en y a través del cual se transmite la gracia de Dios a los humanos. Además, el dinero es el capital fácilmente intercambiable entre muchos campos de praxis y muchas culturas y facilita la participación en los flujos transnacionales de los bienes simbólicos.

Si bien el dinero es el medio máximo, no siempre está a la mano. Sabiendo esto, la IURD se sirve de una gran cantidad de **artefactos** que ejercen, cada uno a su manera, efectos mágicos y representan un poder de

intervención sobre las fuerzas del mal. En el uso de ellos se observan tanto los razgos de magia 'homeopática' por similitud o identificación como razgos de magia 'por contagio' a través de contacto corporal.

En analogía al pueblo de Israel frente a Jericó, se pueden hacer marchas por el templo con trompetas de plástico para tumbar los muros de los vicios, las enfermedades, la miseria, la depresión, etcétera (1996 en Rio de Janeiro). Hay 'pan de vida' en bolsas de plástico que se clavan detrás de la puerta para que succionen todos los espíritus malos de la casa, después son quemadas ritualmente en el templo. Hay anillos de aluminio morado que son emblemas del matrimonio con la sangre de Cristo y que protegen contra todo demonio. Hay aceite y tierra sagrada de Israel con función protectora, curativa y fortalecedora (2007 y 2011 en Rio y São Paulo).

De este modo, la gran cantidad de fetiches vuelve tangible la protección divina, más concreta que la palabra racionalista de los evangélicos o el Espíritu Santo tan voluble en los pentecostales tradicionales. Los artefactos, más que objetivar lo sagrado, se unen a la operación cognitiva de interpretar las experiencias negativas como efectos de demonios; a la operación ritual-emocional de su expulsión; a la operación social de crear un aura de poder y de dominio alrededor de los pastores; y, finalmente, a la multiplicación infinita de todo esto por los medios de comunicación de la IURD. Con todo ello el espacio de las relaciones sociales no queda neutral ni secular, al contrario, se construye cognitiva y emocionalmente como un espacio habitado por fuerzas sobrenaturales del bien y del mal; como espacio de lucha donde no hay tregua.

Precisamente es esto lo que la metáfora 'guerra espiritual' expresa. Ella proviene del movimiento neopentecostal de los EE.UU., y ha sido desarrollada en diferentes 'teorías' de cosmovisión y de geo-estrategia 'espiritual'. [31] En cuanto a la perspectiva transnacional, es un enunciado que opera de distintas maneras. Primero, hoy día, es una metáfora mundialmente usada entre pentecostales y, sobre todo, neopentecostales; un operador técnico casi universal del flujo transnacional y transdenominacional de comunicación entre (neo-) pentecostales. Segundo, expresa una disposición cognitiva y emocional común entre estos actores, un esquema para clasificar sus experiencias sociales y, con ello, su contexto social según la lógica de una lucha por bienes escasos: las almas humanas y la 'prosperidad' que estas pueden gozar en la tierra. Tercero – y esto es una función importante para la vinculación del 'espacio de flujos' y los 'espacios locales' (Castells) –, la metáfora de la guerra espiritual sirve para agregarles un sentido adicional y universal a todos los nombres locales de las causas del mal, sea Pombagira en Brasil o Mipfhukwa en Mozambique. La metáfora de 'guerra espiritual' es un operador práctico que permite enmarcar el significado de cualquier designado religioso y darle un nuevo significado en el marco de una confrontación cósmica y universal entre las fuerzas del bien y el mal. Si un espíritu malo de posesión en Brasil, digamos un *caboclo*, está identificado como 'Lucifer', el máximo agente del mal, el paso más importante para la ubicación del *caboclo* dentro del drama cósmico ya está hecho. Para las relaciones transnacionales esto significa que la metáfora de la guerra espiritual se presta para identificar, unas con otras, diferentes formas de posesión en continentes distantes, a la vez, universalizarlas y someterlas a las mismas prácticas de combate. En consecuencia, cuarto, para los feligreses la metáfora 'guerra espiritual' constituye a los actores que operan con ella en los especialistas universales por excelencia que pueden resolver *cualquier* problema, sea a nivel mundial o a nivel de todas las localidades. Es esta la lógica y actitud con la que la IURD (y otras empresas religiosas similares) lleva a cabo su expansión territorial global.

Ahora, en lo que se refiere al tiempo se presenta una imagen distinta. En el neopentecostalismo estadounidense se cultiva una presión apocalíptica – un hecho que tiene que ver con el habitus religioso que domina allí y con el evolucionismo subyacente a su modelo cultural. [32] En la cultura brasileña, impregnada por el catolicismo, el kardedismo, la religión afroamericana e indígena, si bien se han dado algunos intentos mesiánicos, nunca ha habido un apocalipticismo y evolucionismo similar al de los EE.UU. De todas formas, la inclinación de la IURD por la magia del dinero no combina bien con perspectivas de un fin del mundo cercano y una lucha

apocalíptica[33] – el futuro y las revoluciones son el teatro de operaciones simbólicas para los profetas, no para los magos. Por otro lado, la IURD como ‘Iglesia *Universal*’ no puede prescindir de una perspectiva transhistórica como complemento de la perspectiva espacial totalizante. Ésta es constituida – como ocurre en muchísimas agrupaciones neopentecostales – a través de una identificación con Israel y su historia milenaria. Una gran maqueta de Jerusalén con el templo de Salomón representa esta conexión trans-histórica en las instalaciones del nuevo templo central de la IURD en Rio de Janeiro, el ‘Templo da Glória do Novo Israel’ o ‘Catedral Mundial da Fé’.[34] Esta conexión se está poniendo más de relieve aún con el proyecto del ‘Templo de Salomão’ en el barrio Brás de São Paulo que se está construyendo según las medidas originales.[35] Peregrinaciones de los pastores de la IURD al Sinaí – lugar arcaico donde se reveló Jahwe – para representar en ese lugar los deseos de sus feligreses en la oración y traer porciones de tierra sagrada, subrayan también el alcance trans-histórico como trans-espacial del poder religioso concentrado en las prácticas de la IURD. El horizonte temporal, de este modo, no se desarrolla a partir de la proyección de un futuro perfecto que relativiza y agiliza el presente – como en el caso de la escatología cristiana mayoritaria, sobre todo del pentecostalismo clásico. El horizonte temporal del pentecostalismo empresarial-mágico, al contrario, se extiende desde un pasado sagrado hacia el presente de los clientes como la legitimación ya consumada de las fuerzas del bien que se encuentran incorporadas en la misma IURD. De esta forma, la dimensión temporal de la praxis religiosa de la IURD no hace más que legitimar su pretensión de poder en el horizonte del espacio, que se materializa en prosperidad y en la extensión transnacional de la organización.

Finalmente, el empresario próspero que se asemeja a los enérgicos pastores de la IURD y que dispone de ‘carro, casa y comercio’ propios y los defiende exitosamente en las luchas de la competencia diaria, es la imagen ideal del ser humano salvo, la persona modelo para una forma de producir y de consumir la propagada a favor del globalismo neoliberal. No es por nada que las imágenes de los cristianos ideales – pastores, feligreses y sus familias – en las páginas Webs de la IURD y del movimiento neopentecostal en general son tan semejantes a los anuncios comerciales de los bancos y de las distribuidoras de alimentos saludables. El juego en el campo de los flujos transnacionales se juega con los *habitus* y los medios de la clase transnacional, comunicando sus formas de vida.

Pero hay algo que distingue la práctica religiosa de la económica: por su profundo arraigo cultural, las identidades religiosas locales no se estandarizan tan fácilmente como el consumo de créditos bancarios o espagueti. Por ello, la lógica de lo local es importante y arriesgada para la capacidad de transformación simbólica de los actores religiosos transnacionales. La IURD, en realidad, *no* realiza una expansión global completa sin impedimentos. En Europa central, por ejemplo, la IURD tiene poco éxito ya que su *habitus* religioso, dispuesto a identificar demonios por todos lados repercute escasamente en el *habitus* secularizado y sobrio de los europeos. Pero Europa es pequeña. El punto de gravitación del cristianismo se ha trasladado hacia el sur. Y allí la IURD sabe moverse. En este sentido el trabajo que realiza en Mozambique sirve para estudiar transformaciones simbólico-religiosas, y el flujo de la comunicación religiosa que conecta estos dos lugares distantes.

El condado Universal en Mozambique

De lengua portuguesa, este país brinda buenas condiciones para la IURD, que se hizo presente allí en 1992, durante el gobierno marxista del Frente da Libertação de Moçambique (FRELIMO). Importante para el análisis es que el país ha vivido confrontaciones militares desde 1964 hasta 1994. Primero, la guerra de guerrillas anticolonial del FRELIMO hasta 1975 y, después, la guerra de guerrillas contra el gobierno marxista del FRELIMO, por la Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), hasta que en 1990 una nueva Constitución facilitó un sistema electoral libre (1994) y una economía de mercado neoliberal. Guerra y transformación económica han hecho que las condiciones de vida en el campo se hayan deteriorado muchísimo a causa de la violencia y la miseria y que exista una fuerte migración hacia la capital de Maputo.

La IURD tenía ya antes de las elecciones de 1994 oficinas en el edificio oficial del FRELIMO (supuestamente a causa de un negocio por apoyo electoral en el futuro).^[36] La iglesia creció rápidamente, contando con aproximadamente 30 templos asociados y obras sociales en el año 2000 y, además, un canal de TV y varias emisoras de radio. A diferencia de Brasil, en Mozambique la IURD estaba presentando su mensaje de 'liberación de demonios' en un contexto post-guerra, impregnado por las secuelas de la violencia cuyas principales víctimas eran las mujeres. Y entre la carga religiosa de su nave misionera el obispo traía una esclava pseudo-africana, la señorita Pombagira.

Este secuestro de la Pombagira al África puede ser leído como un ejemplo de las modificaciones de disposiciones religiosas a través de la migración, adaptación y re-adaptación que sufren y, a la vez, causan los símbolos religiosos – modificaciones que ocurren en los procesos de proyección transnacional de una determinada praxis religiosa. Pombagira no había venido al Brasil con los esclavos del África como miembro del panteón de los dioses africanos, sino nació del encuentro del panteón africano con el mundo espiritual indígena y europeo en las calles de la urbe moderna brasileña. Es una invención original brasileña en la que se mezclan influencias africanas, indígenas y europeas.^[37] En el Candomblé y sobre todo en la Umbanda, este espíritu se estableció adaptándose a las condiciones femeninas de vida en las clases bajas y medias bajas urbanas. En los rituales afroamericanos, su campo de competencia son los asuntos del sexo, del amor y del matrimonio así como el cuidado que las mujeres tienen de sí. Semejante al espíritu Zé Pelintra – otro invento brasileño que representa el galán pobre de media luz y poca moral –, la Pombagira es la diosa perfecta para las condiciones urbanas, especialmente difíciles para mujeres pobres que tienen que hacer su camino entre miseria, machismo y oportunidades de autonomía y de éxito modesto.

Tan adaptada a las necesidades prácticas de las mujeres, para la IURD y otros neopentecostales Pombagira se vuelve un objetivo importante de su polémica y, a la vez, un dispositivo simbólico para exponer los problemas específicamente femeninos a su particular modo de solución: el exorcismo. Es identificada con disturbios sexuales, amores fracasados y matrimonios en ruina, para ofrecerse después el servicio de su expulsión de las víctimas de tales circunstancias.

Es precisamente con esta función (como símbolo de todos los males femeninos) que la IURD (y la IPDA) ha llevado a la afro-brasileña Pombagira al África. En Mozambique, el signo religioso 'Pombagira' – antes desconocido – entró en un nuevo contexto de uso, especialmente en lo que se refiere al papel de las mujeres en una sociedad de post-guerra y de modernización fragmentaria.

La antropóloga holandesa Linda van de Kamp^[38] ha analizado de cerca las prácticas de la IURD y de la IPDA con mujeres mozambicanas que viven tratando de manejar los problemas de una urbanización e industrialización acelerada; los conflictos del cambio del papel femenino en la familia extendida tradicional y la familia nuclear moderna; la reproducción, los conflictos de pareja, y el de ser única cabeza de la familia y, en muchos casos, padecer estados postraumáticos después de vivir ella y su familia las atrocidades de la guerra. Un esquema muy común en Africa para interpretar problemas es adscribir sus razones a la posesión por espíritus. Según la tradición en el sur de Mozambique, p.e., los espíritus locales de los ancestros – ligados a la tierra del pueblo – garantizan protección, los medios de vida y una identidad (comunitaria). Pero el largo tiempo de guerra ha introducido un cambio en el 'mundo de los espíritus' (Honwana 2003): las condiciones del conflicto han causado la aparición de espíritus enemigos que se originan de soldados invasores muertos y sin debido velorio. Éstos representan las atrocidades de la guerra y persiguen a sus víctimas con síntomas postraumáticos (p.e. como espíritus de 'amargura' o 'venganza'). Tales espíritus pueden ser calmados casándolos con una muchacha joven – lo que se hace a través de un voto, causando un estado psíquico correspondiente en las jóvenes. En el campo, no obstante, los chamanes o los pastores de las 'Iglesias Zionistas'^[39] saben expulsar tales espíritus foráneos e integrar tanto a autores como a víctimas de la violencia de nuevo a la identidad local y protección de los espíritus

locales.

Pero en la ciudad esto no funciona. La contradicción entre sociedad tradicional y moderna se agrega más bien como problema adicional – de nuevo representado por imágenes de posesión espiritual. De este modo, para las mujeres que tratan de integrarse a la vida urbana no sólo trasganean los espíritus de la violencia, los ‘esposos espirituales’. Adicionalmente, lo que había sido fuente de protección en los pueblos del campo, se les vuelve un agobio en la ciudad: los vínculos con la familia extendida, los compromisos y cargos relativos, los esquemas de roles sociales, los esposos o los interesados muchachos de pueblo con las pretensiones de ayer... Todo esto se condensa en un ‘espíritu persecutor’ quien estresa a las mujeres y – en clave tradicional – tiene una causa asignada: la mujer no está ‘casada como debe ser’ según el rito tradicional de ‘lobolo’ que, por supuesto, está combinado con un ritual de donativos que afirma las relaciones pueblerinas. A esto se agregan rumores sobre nuevas prácticas de hechizo, como uno especialmente neoliberal: “(grand) parents are selling their children to spirits to become rich” (van de Kamp 2011: 514), o sea imputando el dinero como un nuevo fin de acciones sobrenaturales. En fin, en la ciudad las estructuras son percibidas como influencias de poderes incontrolables, como espíritus, que desorganizan toda la sociedad.

En tanto que todo esto afecta a la mujer, Pombagira le da un nuevo orden. Según la lectura de la IURD y de la IPDA, ella es responsable de todo tipo de disturbios que afectan a las mujeres. O, dicho en términos semióticos, el signo ‘Pombagira’ reúne todas las denotaciones que se atribuyen a espíritus de violencia, tradiciones y desorden; está sobredeterminada como un símbolo común de todos los males en el contexto urbano de Maputo; y especificada otra vez en cuanto a sus efectos para las mujeres. En un segundo momento, esta sobredeterminación connotativa, ubica a la ‘Pombagira’ en la cosmológica de la guerra espiritual y la confronta con el poder de Dios. Así, se construye un nuevo orden cognitivo capaz de enfrentarse a la confusión urbana: sobre el lado negativo, diabólico, se acumula todo lo que es trauma de guerra, rencores, memorias irritantes; todo lo que es tradicional, familia extendida, chamanes y ritual africano. Sobre el lado positivo se ubican la prosperidad, la familia nuclear y la independencia relativa de la mujer, la autodeterminación sobre su cuerpo (reproducción), en breve, la participación activa en un Mozambique industrial y moderno. Con el enfoque de la prosperidad material individual como fin de la participación en la sociedad moderna, el modo de integración ya está definido sin que se tenga que explicar programáticamente: el empeño individualista en un mundo de competencia rigurosa con el apoyo de los pastores que exorcizan cualquier espíritu amenazante.

En conclusión, la IURD y la IPDA han exportado una ‘diosa’ afrobrasileña, urbana y moderna, al África. Así han podido interpretar y resolver en clave religiosa – anudando al habitus religioso de la posesión por espíritus – un problema de modernización africana para la que ni las religiones locales tradicionales ni el protestantismo o el catolicismo nor-atlántico habían encontrado una solución tan adecuada. Pombagira les brindó el operador simbólico de conectar las referencias transnacionales comunes de ‘prosperidad’ y de ‘guerra espiritual’ con una problemática local específica y diferente a la del Brasil. La Pombagira, de esta manera, para esas mega-iglesias les resulta una facilitadora de sus políticas identitarias transnacionales.

Políticas identitarias transnacionales

Las mega-iglesias brasileñas y sobre todo la IURD parecen haber encontrado una práctica transnacional moderna y brasilera. Sacando conclusiones de lo visto, se pueden bosquejar aquí algunas líneas de una política identitaria[40] religiosa en el espacio transnacional. La llamamos ‘política’ porque se trata de una transnacionalización estratégica bien planificada que combina elementos nacionales y transnacionales al servicio de un fin definido: el aumento de poder de la institución, la IURD, como tal. ‘Identitaria’ la llamamos porque se transmite *no* por medio de intereses materiales explícitos – ganar dinero, por ejemplo – sino por la operación con identidades humanas, transformándolas y, luego, usándolas como instrumentos políticos – en la movilización de

votos para una candidato político de la iglesia misma, por ejemplo.

La mera expansión transnacional no se necesita discutir aquí. Tiene simplemente que ver con que la IURD combina de una manera astuta su credibilidad pública (fomentada por programas mediáticos) con pactos tácticos formados con actores políticos – Lula en Brasil y FRELIMO en Mozambique (Freston 2005). Tampoco indagamos en estas tácticas, sino resumimos las observaciones acerca del uso transnacional de la identidad religiosa.

En lo que se refiere al espacio transnacional, van de Kamp (junto con van Dijk) juzga que actores como la IURD y la IPDA, así como neopentecostales de Ghana con sus redes continentales no participan en la globalización de la modernidad occidental.^[41] Esto es cierto si se trata de una modernidad *secular*. Los actores brasileños aceptan una condición cultural de la modernidad africana: la realidad (social) de la posesión por espíritus. Más aún, fomentan estas nociones. Solo que no comparten ni aceptan los modos sociales de tratar el fenómeno. Esto se hace más patente al comparar la forma en la que los chamanes y los pastores Zionistas tratan el problema de los espíritus de guerra y la forma en la que la IURD trabaja. Los primeros arreglan posesiones sobre el nivel de la persona poseída y el espíritu a calmar; no disuelven el vínculo local de la operación exorcista. Los brasileños, por el contrario, comprueban la existencia de espíritus locales, pero los descontextualizan con una interpretación universalizante ('guerra espiritual'). El cuerpo de las mujeres ya no se percibe como atacado por un espíritu ajeno a la cultura (tradicional) de ella como es el caso del exorcismo tradicional. Su cuerpo más bien se vuelve un terreno de lucha entre dos espíritus: el espíritu cósmico del mal – disfrazado como espíritu de guerra o ancestral – y el Espíritu cósmico del bien, o sea el Espíritu de un Dios universal. Para esta transformación de sentido Pombagira funciona como puente en dos instancias: a) entre el concepto local de posesión y el concepto brasileño; b) entre ambos y el concepto universal, enmarcado en la doctrina de la 'guerra espiritual'. Funge como nexo entre el espacio local y sus disposiciones religiosas y el espacio de los flujos transnacionales de comunicación religiosa con pretensión de validez universal.

Ahora, mientras está concedido que las ideas locales acerca de la posesión de espíritus tienen su relativa razón de ser, se las afirma por la praxis de los interpretadores y exorcistas competentes que no son los locales sino los transnacionales. Éstos son capaces de designar con nombre y apellido a los malhechores locales y confrontarlos con la autoridad y el poder del bien universal – realizando en este acto, en los confines de la institución brasileña transnacional, el reino del Dios universal. Se expulsa a los espíritus locales, pero se inculca el espíritu de una modernidad tecnológica, financiera, económica (también autoritaria) y *mágica* (anti-secular), según el ejemplo de la identidad religiosa colectiva de la IURD. Con esta estrategia identitaria, los brasileños frente a sus clientes y sus competidores africanos se aseguran una posición de poder en el espacio transnacional de las relaciones religiosas; bastante homóloga a su posición relativa en términos económicos.

En lo que se refiere a las acciones transnacionales como tales – el nivel de los flujos transnacionales – las organizaciones brasileñas actúan en todos los aspectos con alta calidad, lo que se debe a una óptima combinación entre medios de comunicación y cercanía (el cara a cara) – más en la IURD que en la IPDA. Las acciones son muy frecuentes en términos de comunicación y de disponibilidad vía Web, agregándose la disponibilidad personal relativamente alta de los pastores locales y sus representantes. Las acciones pueden cambiar flexiblemente entre formales e informales, según como se requieran. Los actores son institucionalizados oficialmente, lo que les otorga credibilidad. Sin embargo la distancia física y emocional puede ser pequeña, si se desea por ejemplo un exorcismo personal o una consulta. Igualmente varían los modos en que las relaciones físicas (el cara a cara) y las mediáticas se vinculan. La combinación entre empresa mediática e iglesia de servicio (si bien no de congregación) garantiza máxima flexibilidad para brindar una oferta religiosa adaptada.

Sobre el nivel del espacio social nacional mozambicano y brasileño, parece que las estrategias identitarias de los

grandes actores IURD e IPDA resultan en posiciones sociales homólogas en ambos países: la IURD socialmente algo más 'arriba' de la IPDA. [42] Algunas observaciones de van de Kamp (van de Kamp 2011) permiten sacar conclusiones en este sentido. La IURD en Mozambique se perfila como una organización atractiva para la clase media técnico-intelectual en ascenso, si bien no exclusivamente. A esto corresponde que la IURD recomienda a las mujeres usar vestimenta de moda, como pantalones o maquillaje, ya que esto ayuda a obtener posiciones socio-económicas favorables. La IPDA, por el contrario, advierte a las mujeres que el uso de tales atuendos las hace vulnerables de nuevo para los ataques de espíritus malos – debido a que su exterior se asemejaría demasiado al de la Pombagira. Se puede conjeturar también que en Mozambique las redes de identidad religiosa de la IURD y de la IPDA son relativamente homólogas en cuanto a las disposiciones de la guerra espiritual, pero se distinguen cuando se trata de estrategias sociales de clientes liberados. La IURD enfoca directamente la lucha por la prosperidad a través de prácticas económicas y sociales ofensivas, reflejando así un '*habitus* de pretensión' (Bourdieu 2008), mientras que la IPDA recomienda estrategias de ascesis, mostrando más bien un '*habitus* de necesidad'.

Viendo el campo de la competencia religiosa – en dimensión transnacional y nacional mozambicana – esa estrategia de *de*-contextualización hace admisible la pretensión de la IURD al monopolio exorcista frente a todos los que comparten la creencia en la posesión de espíritus. En el espacio transnacional la IURD se rige por el discurso compartido de la 'guerra espiritual', pero sus operaciones en muchos países (posibles por el dinero invertido) le confieren un valor simbólico agregado: puede hacer puntaje con sus fulminantes éxitos (mediáticos) contra los huestes de diferentes 'espíritus territoriales' (Wagner 2000) en tantas localidades. En el ámbito de la competencia nacional – en este caso Mozambique, y contrario al caso de Brasil – se perfila como profeta en el campo religioso, sirviéndose de sus prácticas mágicas. Es decir, sobre el trasfondo de fuertes creencias ampliamente compartidas en la posesión espiritual, la capacidad (mágica) de la IURD de interpretar y tratar la posesión tradicional dentro del contexto moderno de la ciudad (a través de sus métodos de universalización simbólica), se le confiere en el público una credibilidad especial (y seguidores) en comparación con otros actores que no pueden tratar la modernidad (los chamanes y los Zionistas) ni a los espíritus (los católicos y protestantes). De este modo, la política de identidad religiosa que oscila entre el papel de mago y profeta, parece producir ventajas en la competencia religiosa también en Mozambique.

Para las políticas transnacionales religiosas, las identidades religiosas (entendidas como redes *relativamente* coherentes de disposiciones), su transformación y con ello los discursos y prácticas propiamente religiosas son de suma importancia; precisamente por su capacidad de modulación y cambio parcial según diferentes contextos de uso. Esta capacidad se comprende científicamente mejor si las identidades son entendidas como redes de disposiciones de percepción, juicio y acción (y no como entidad única y cerrada ni multiplicidad de elementos sin conexión). Así se puede entender mejor que actores de diferentes contextos culturales y sociales pueden operar al nivel de los flujos transnacionales con un signo religioso de una manera y usar el mismo signo en su contexto particular de manera diferente, *sin* que esto sea una estrategia calculada, una *pia fraus*.

Si bien en el pentecostalismo se puede constatar una referencia común a una cierta cantidad de esquemas religiosos, no obstante estos son entendidos de manera diferente por las culturas. Además, el uso de los signos religiosos se adapta a coyunturas sociales mayores. En América Latina, en los años ochenta el esquema de 'guerra espiritual' (a diferencia del esquema apocalíptico) era el más importante, pues había que comprender los conflictos sociales; después de las reformas democráticas y la victoria del sistema económico neoliberal de reproducción individualista el 'evangelio de prosperidad' reemplazó a la 'guerra espiritual' como esquema interpretativo.

De la forma cómo estén articulados en el espacio de los flujos transnacionales de comunicación, su recepción en los espacios locales transformará los signos religiosos según los *habitus* culturales y el contexto social de

recepción. La mediación entre lo globalmente enunciado siempre precisará de la traducción cultural específica: necesitará sus Pombagiras. Con otras palabras, el antiguo problema de la hermenéutica intercultural no está abolido para nada por la transnacionalización; al contrario, se está haciendo más vigente.

Por otro lado, al paso de una *cierta* homogeneización[43] global de la reproducción económica, social y política – por trabajo asalariado industrial o servicio intelectual o financiero, consumo de bienes duraderos y productos comestibles estandarizados, familia nuclear, individualización estilística y moral, tipo de vivienda adaptada, segregación social (*gated communities*), transporte individual, música transcultural híbrida, etcétera –, los símbolos religiosos transnacionalmente comunicados encuentran hasta cierto punto condiciones de vida relativamente similares, por lo menos en las clases sociales integradas a este proceso. En estas clases se puede observar, en consecuencia, que mundialmente hay muchas similitudes en el uso de los símbolos religiosos claves de las transnacionales que han surgido del pentecostalismo – las grandes empresas norteamericanas como la de Benny Hinn y, un poco más allá del modelo de la IURD, el movimiento renovacionista y carismático en sentido amplio. Estas similitudes se dan precisamente en aquellas áreas de discurso que se dirigen directamente a los intereses y problemas de esta clase social: el lucro, la competencia y las (ocasionales) experiencias de insuficiencia. De este modo la ‘llenura (individual) con el poder del Espíritu’ juega un papel central contrarrestando la insuficiencia; la promesa de prosperidad enfoca el modo de reproducción; y, finalmente, la ‘guerra espiritual’ ayuda hasta cierto punto a enmarcar las estrategias de competencia. Estos tres operadores religiosos no son muy específicos en términos religiosos – comparados por ejemplo con la ‘sangre de Jesucristo’ o el ‘corazón de la Virgen María’. Esto ayuda a su difusión transcultural. No obstante, están en relación directa a determinadas condiciones de vida. Cabe preguntarse entonces, cuál de ellas – la ‘llenura de poder’, la ‘guerra espiritual’ o la ‘promesa de prosperidad’ – es la fórmula más extensa, trascendiendo no sólo las fronteras nacionales sino también las fronteras entre las clases sociales. La ‘llenura del poder’ no lo será; ni siquiera está siendo consecuentemente adoptada por la IURD para su trabajo con la clase baja. La ‘guerra espiritual’ tiene más probabilidad de serlo; pero tampoco es que *toda* la vida está acuñada por competencia y luchas. La ‘promesa de prosperidad’ material (el dinero), finalmente, parece tener la mayor comunicabilidad intercultural e ‘intersocial’. La reproducción material es el desafío más común y el capital económico, finalmente el dinero, es el recurso más intercambiable y por tanto más útil – sea entre ricos o entre pobres. Además, la promesa de prosperidad une la religión a la magia y amplía así el foro de interesados. Con la monetarización de las sociedades a través de casi todos los procesos asociados a la modernización neoliberal, el dinero resulta el medio más ágil de la transnacionalización. La promesa de prosperidad, en consecuencia, resulta el contenido religioso más comunicable.

No obstante, esta promesa tiene que hacerse plausible y alcanzable dentro de un contexto de fracaso e incluso de miseria. Para ello se necesita ‘el demonio’, que explica por qué los fracasados no prosperan y requieren un ministro que les expulse el demonio a cambio de una ‘ofrenda digna’. De esta manera, la esclava del obispo, la señorita Pombagira, es forzada a servir de madrina de bodas en las nupcias entre el exorcista y el dinero.

Footnotes

[1] Este aporte ha sido fomentado por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft – Fundación Alemana de Ciencias) en el contexto del Lichtenberg-Kolleg de la Universidad Georg-August de Göttingen. En el sitio web del *Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society* (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld, Alemania, se encuentran más publicaciones y documentos del autor: <http://www.uni-bielefeld.de/religionsforschung>. Nuestro agradecimiento va a Adrián Tovar y Juan Jacobo Tancara por las miradas críticas al contenido y el español de este artículo, y a Elena Rambaks por los arreglos técnicos. [back to text](#)

[2] Schäfer 2004; Schäfer 2009a.; Schäfer 2005; para la aplicación práctica ver Schäfer 2009b. [back to text](#)

- [3] La diferenciación funcional está en el enfoque de Arjun Appadurai (1998) que usa conceptos como 'ethnoscapes', 'mediascapes', 'financescapes', 'technoscapes' etc.; o bien relacionado con la 'sociedad mundial' de Luhmann (Heintz 2005). Alternativamente se insiste en una función clave del capital económico para las relaciones transnacionales (Berger; Weiß 2008: 11; Sklair 2008), o se construye 'espacios sociales transnacionales' con referencia a grupos de actores concretos (Pries 2008). [back to text](#)
- [4] Para ver las limitaciones de la propuesta de Castells ver: Helmut Berking (Berking 2006b: 12). (Berking 2006a: 68f). [back to text](#)
- [5] Para detalles a partir del punto de vista del autor ver: Schäfer 1992; Schäfer 2012a. [back to text](#)
- [6] Solamente el número de los actores activos en misión internacional en o desde América Latina se ha triplicado de 60 en 1977 a 180 en 1997, ver: COMIBAM: http://www.comibam.org/transpar/_menus/esp/web4-ib.htm (17.05.2010). [back to text](#)
- [7] Cf. Pew Research Center 2006: la nueva categoría 'renewalist' (similar a la de renovación carismática, contando entre ella todos los tipos de religiosidad pentecostal también). [back to text](#)
- [8] Pew Research Center 2006, cuenta con un 60% de la población guatemalteca en la categoría de 'renewalist'. Cf. también Steigenga 2001; Steigenga 2007. [back to text](#)
- [9] En Guatemala p.e. un 10% de la población cambia su asistencia regular a un grupo religioso una vez en seis meses (SEPAL 2001). En Brasil, la adherencia múltiple y con ello la fluctuación constante en varias direcciones es lo normal. Cf. Schäfer 2009c: 465; Kramer 2005. Ver también Schäfer 2009d. [back to text](#)
- [10] No podemos tomar en cuenta aquí las múltiples redes de cooperación misionera 'mundial' como COMIBAM o AD2000; las redes de cooperación como RELEP o CEPLA; las actividades entre iglesias latinoamericanas y contrapartes en los EE.UU.; las redes de comunicación que se establecen por migración; ni las relaciones meramente virtuales establecidas por el Internet. Tampoco podemos enfocar la nueva clase social transnacional de servicios gerenciales religiosos, similar a la clase gerencial presentada por Sklair 2008. Algunos títulos sobre la transnacionalización religiosa: Corten, Marshall-Fratani 2001. Schüler 2008a; Schüler 2008b; Vasquez, Friedmann 2003. [back to text](#)
- [11] La 'Casa de Dios' (www.cashluna.org 05.03.2012) –según sabemos– no ha sido investigada. Se menciona en Althoff 2005: 290, y en Smith, Campos 2005. [back to text](#)
- [12] <http://www.igrejauniversal.org.br/> (05.03.2012) y <http://www.deuseamor.com.br> (05.03.2012). [back to text](#)
- [13] Mucha información adicional a la literatura citada y los propios estudios de campo me fue brindada por Leonildo Silveira Campos, un experto en la IURD. Ver también Campos 1996; Campos 2007; Campos 2008; Birman 2006; Machado 2003; 2006; Barrera 2005; Aubree 2002. Títulos más amplios: Ireland 1991; Prandi 2007; Patterson 2005; Pierucci, Prandi 1996. [back to text](#)
- [14] Cf. *Folha de Sao Paulo* 15.12.2007. Sobre religión (protestante) en América Latina y con especial consideración de la IURD vea: Barrera 2008; Fernandes et. al. 1998; Prandi, Pierucci 1996. Freston 2001; 2006; Birman 2003; Mariano, Pierucci 1992; Pierucci 1996. [back to text](#)
- [15] Bourdieu 1971; Weber 1980: 425, 439. [back to text](#)
- [16] Detrás de la distinción entre profeta (y sacerdote) por un lado y el mago por el otro funciona una distinción

bastante común entre religión y magia, clásicamente mantenida tanto por Mauss como Malinowski: la religión establece valores y fines específicos mientras que la magia sirve a fines prácticos preestablecidos. En este sentido, la IURD –y muchas neopentecostales– practican una magia neoliberal del éxito económico individualista.[back to text](#)

[17]El deslizamiento del tipo de profeta al del mago también se refleja en que la membresía de IURD no se empeña en actividades de evangelización. Ver Kramer 2005: 196. Sobre las luchas de identidad entre iglesias (neo-) pentecostales y seguidores de religiones afroamericanas, la así llamada ‘guerra das orixas’ hay una polémica científica fuerte en Brasil desde los principios de los años noventa, en parte promovida por estudios del Instituto de Estudos da Religião (ISER) en Rio. Ver Soares,L.E. 1993; Soares, M. 1990. Un excelente estudio de las relaciones tensas entre los actores religiosos y del debate científico vea en Eichenberg 2011.; también vea Selka 2005; GoncalvesDaSilva 2005; Ferretti 2008; Prandi 1996.[back to text](#)

[18]Salvo el culto general del domingo, las reuniones de toda la semana tienen (mundialmente) sus temas fijos: lunes prosperidad, martes alivio de opresión demoníaca, miércoles ‘hijos de Dios’, jueves familia, viernes liberación de demonios, sábado terapia de problemas sentimentales.[back to text](#)

[19]Esta cita está siendo reportada por muchos observadores, pero no ha podido verificarse tal cual por el autor. Su contenido, sin embargo, concuerda por completo con muchas amonestaciones el autor ha escuchado en iglesias de la IURD y con múltiples textos en la página Web de la organización.[back to text](#)

[20]Ver más en Schäfer, Tovar 2009.[back to text](#)

[21]Acerca de técnicas religiosas de manejo de espacio y tiempo ver Schäfer 2009b.[back to text](#)

[22]Ver Geschiere, Meyer 2003 acerca de las deidades; también Janowski, Meyer 2005.[back to text](#)

[23]Citado según Kramer 2005: 104, quien describe la política corporal de la IURD más y a detalle.[back to text](#)

[24]A esto corresponde perfectamente la concepción del Espíritu Santo y de su función para los cristianos en la confesión de fe de la IURD. El Espíritu nada tiene que ver con un apoderamiento común, su función está enfocada en la detección del pecado: “A manifestação da terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, é feita no coração humano, para convencê-lo do pecado, da justiça e do juízo. Quando cometemos algum pecado, Ele logo mostra, através da nossa consciência, que pecamos, permitindo nosso arrependimento.” (§ 4, <http://www.igrejauniversal.org.br/doutrinas.jsp> 05.03.2012) Nótese que la justicia no está concebida en la forma de los reformadores como regalo de Dios al hombre, sino como una instancia o criterio para el juicio de Dios.[back to text](#)

[25]La relación de dar para obtener – según Mauss 2009 relación básica en el uso del don – en la magia se usa frecuentemente como lógica de relación entre el hombre y la entidad supranatural. El ‘do ut des’ es una forma específica (en distinción a la coerción, p.e. colocando una imagen cabizbaja) de la manipulación mágica.[back to text](#)

[26]Llama la atención que la confesión de fe de la IURD –fuera de lo común en este género literario– tiene un párrafo específico sobre los dones que iguala las ofrendas a la palabra de Dios, rezando: “Os dizimos e as ofertas são tão sagrados e tão santos quanto a Palavra de Deus.” (§ 11). <http://www.igrejauniversal.org.br/doutrinas.jsp> (19.05.2010).[back to text](#)

[27]Av. Caminho do Mar, Sao Bernardo do Campo, 5.10.2007.[back to text](#)

[28]“Así será grata a Jehovah la ofrenda de Judá y de Jerusalén, como en los días de antaño y como en los tiempos antiguos. ... ¿Robará el hombre a Dios? ¡Pues vosotros me habéis robado! Pero decís: ‘¿En qué te hemos robado?’ ¡En los diezmos y en las ofrendas! Malditos sois con Maldición; porque vosotros, la Nación entera, me habéis robado.” (version Reina Valera).[back to text](#)

[29]El salario mínimo en Sao Paulo era en 2007 entre 415 R\$ (servicio doméstico) y 490 R\$ (jefes de servicio telecomunicativo, administradores de compra y venta, etcétera.) según Lei estadual nº 12.640/2007, de 11.07.2007 (vigência: A partir de 01.08.2007). Ver http://www.portalbrasil.net/salariominimo_saopaulo_2007.htm (05.03.12).[back to text](#)

[30]Ver una descripción p.e. en Kramer 2005.[back to text](#)

[31]Christenson 1987; Wagner 2000; Schäfer 2008.[back to text](#)

[32]Ver Schäfer 2008: 140 sigs.; Schäfer 2009d: 551 sigs.[back to text](#)

[33]Por ello, la perspectiva escatológica –que no debe faltar en ninguna confesión de fe cristiana– se formula como mero deber de los cristianos: “Todos os cristãos devem desejar a volta do Senhor Jesus o mais breve possível.” (§ 15, <http://www.igrejauniversal.org.br/doutrinas.jsp> 05.03.2012).[back to text](#)

[34]<http://www.catedralmundial.com.br/> (05.03.2012) y <http://www.centroculturaljerusalem.com.br/> (05.03.2012).[back to text](#)

[35]<http://www.otemplodesalomao.com/> (05.03.2012).[back to text](#)

[36]Freston 2001a: 125. Freston 2005.[back to text](#)

[37]Prandi 1996: 139; cf. También Janowski; Meyer 2005, Birman 2005. [back to text](#)

[38]Van de Kamp 2011. Nos orientamos básicamente en sus resultados al escribir sobre Mozambique.[back to text](#)

[39]Estas son iglesias cristinas independientes en África que trazan su identidad religiosa directamente desde el Zion para no concederle nada de autoridad a ningún misionero occidental y determinar sus propias prácticas.[back to text](#)

[40]Sobre el concepto del campo de políticas identitarias cf. Schäfer 2012b.[back to text](#)

[41]Van de Kamp 2011: 20 sigs; Dijk 2004.[back to text](#)

[42]...comprobadas además por nuestros datos de Argentina.[back to text](#)

[43]A pesar de toda la crítica a teorías homogenizantes, sigue sin contestación la existencia de ciertas prácticas y ciertos sectores sociales –la economía, la ‘comunidad científica’ internacional etc.– que se homogenizan.[back to text](#)

Bibliografía

Althoff, Andrea. „Religion im Wandel: Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas“. Halle Wittenberg: Martin Luther Universität (Dissertation), 2005.

Appadurai, Arjun. „Globale ethnische Räume“. *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Ed. Ulrich Beck. Frankfurt

a.M.: Suhrkamp, 1998. 11–40. Print.

Aubree, Marion. “A difusão do Pentecostalismo brasileiro na França e na Europa: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus.” *Estudos de Religião, Año XVI, n°23 2002*; Baptista, Saulo de Tarso Cerqueira. *Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais*. Web. http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=613 (27.02.2012).

Barrera, Paulo. „Evangélicos y Política em Brasil“. *Anuario de Ciências de la Religião. Religião y Política*. Ed. Dorotea Ortmann. Lima Universidade de San Marcos: Fondo Editorial, 2008. 59–87. Print.

—. „A Igreja Pentecostal Deus é Amor entre Tradição e Modernidade“. *Movimentos do Espírito. Matrizes, Afinidades e Territórios*. Ed. João Décio Passos. São Paulo: Paulinas, 2005. 79–114. Print.

Beck, Ulrich. *Was ist Globalisierung?: Irrtümer des Globalismus, Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. Print.

Berger, Peter A, und Anja Weiss, eds. *Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, 2008. Print.

Berking, Helmuth. „Einleitung. Raumtheoretische Paradoxien im Globalisierungsdiskurs“. *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Ed. Helmut Berking. Frankfurt a.M.: Campus, 2006a. 7–24. Print.

—. „Global Images. Ordnung und soziale Ungleichheiten in der Welt, in der wir leben“. *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Ed. Helmuth Berking. Frankfurt a.M.: Campus, 2006b. 66–87. Print.

Birman, Patrícia, y Ari Pedro Oro. *Religião e espaço público*. Brasília, DF; São Paulo, SP: CNPq/Pronex; Attar Editorial, 2003. Print.

Birman, Patricia. „Future in the Mirror: Media, Evangelicals, and Politics in Rio de Janeiro“. *Religion, Media and Public Sphere*. Ed. Birgit Meyer & Annelies Moors. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 52–72. Print.

—. „Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo“. 2005. Web. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=38113214> (20 Feb. 2012).

Bourdieu, Pierre. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London, New York: Routledge, 2008. Print.

—. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991. Print.

—. „Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber“. *Archives européennes de sociologie* 12.1 (1971): 3–21. Print.

Breidenbach, Joana, und Ina Zukrigl. *Tanz der Kulturen: kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbeck bei München: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2000. Print.

Campos, Leonildo Silveira. „Why Historic Churches Are Declining and Pentecostal Churches are growing in Brazil“. *In the power of the Spirit*, Ed. Benjamin Gutierrez & Dennis A. Smith, Luisville, Ky: Presbyterian Church, 1996. Print. Web. <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=374&C=1358> (27 Feb. 2012).

—. „Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos“. *Revista de Estudos da Religião*,

Setembro (2008): 1–26. Web. www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf (27. Feb. 2012)

—. „El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales. Protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 y 2000“. *Más allá de espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Ed. Carolina Rivera Farfán & Elizabeth Juárez Cerdí. Mexico: CIESAS/EI, 2007. 23-53. Print.

Castells, Manuel. *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura. Vol. I, La sociedad red*. México: Siglo XXI Editores, 2002. Print.

Christenson, Larry. *Welcome, Holy Spirit: a study of charismatic renewal in the church*. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1987. Print.

Corten, André, and Ruth Marshall-Fratani, eds. *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. Print.

Dijk, Rijk van. „Beyond the rivers of Ethiopia‘: Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian identities in the transnational domain. “ *Situating globality: African agency in the appropriation of global culture*. Ed. Wim van Binsbergen & Rijk van Dijk. Leiden: Brill, 2004. 163–189. Print.

Eichenberg, Andrea. „Vom heiligen Krieg, dem Kampf gegen Dämonen und religiöser Intoleranz – Zu den vielfältigen Perspektiven im Konflikt zwischen brasilianischen Neopentekostalen und den Adepten afro-brasilianischer Religionen“. Leipzig: Universität Leipzig (Magisterarbeit) 2011.

Fernandes, Rubem Cesar et. al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*. Rio de Janeiro: MAUAD, 1998. Print.

Ferretti, Sergio. „Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano“. *Sagrado e o urbano. Diversidades, manifestações e análise*. Ed. Mauro Passos, Paulo Agostinho Nogueira Baptista, & Wellington Teodoro daSilva. São Paulo: Paulinas, 2008. 109–126. Print. Web. <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Rel%20Afro%20e%20Pentecostalismo.pdf> (27 Feb. 2012).

Folha de Sao Paulo 15 Dec. 2007. Print.

Freston, Paul. *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. Print.

—. „The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church finds success in Southern Africa“. *Journal of Religion in Africa* 35.1 (2005): 33–65. Print.

—. „Guatemala“. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Ed. Paul Freston. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2001a. 263–281. Print.

Freston, Paul, Ed. *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001b. Print.

Goncalves Da Silva, Vagner. „Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica“. *Revista USP* n. 67 (2005): 150–175. Print.

Heintz, Bettina. *Weltgesellschaft: theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2005. Print.

- Honwana, Alcinda. „Undying past: spirit possession and the memory of war in southern Mozambique“. *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*, Ed. Birgit Meyer & Peter Pels, 2003. Print.
- Ireland, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: Univ. Pittsburgh, 1992. Print.
- Janowski, Nicole, und Christian Meyer. „Ungeheure Heilige. Gottheiten, Geistwesen und Blutopfer in den afro-brasilianischen Religionen“. *Neue Rundschau* 116.4 (2005): 53–64. Print.
- Kamp, Linda van de. „Converting the Spirit Spouse: The Violent Transformation of the Pentecostal Female Body in Maputo, Mozambique“. *Ethnos* 76.4 (2011): 510–533. Print.
- Kramer, Eric W. „Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism“. *Latin American Perspectives* 32.1 (2005): 95–120. Print.
- Machado, Maria das Dores. *Política e Religião. A Participação dos Evangélicos na Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. Print.
- . „Igreja Universal. Uma Organização Providência“. *Igreja Universal do Reino de Deus. novos conquistadores da fé*. Ed. André Corten, Ari Pedro Oro, & Jean-Pierre Dozon. São Paulo: Paulinas, 2003. 303-320. Print.
- Mariano, Ricardo, y Antônio Flávio Pierucci. „O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor“. *Novos estudos* 34 (1992): 92–106. Print.
- Mauss, Marcel, y Julia Bucci. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009. Print.
- Meyer, Birgit, and Peter Geschiere. *Globalization and identity: dialectics of flow and closure*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2003. Print.
- Patterson, Eric. *Latin America's neo-reformation: religion's influence on contemporary politics*. New York: Routledge, 2005. Print.
- PEW Research Center. *Spirit and power*. Washington, DC: The PEW Forum on Religion & Public Life, 2006. Print.
- Pierucci, Flavio. „Representantes de Deus em Brasília. A Bancada Evangélica na Constituinte“. Ed. Reginaldo Prandi & Flavio Pierucci. São Paulo: Hucitec, 1996. 39–54. Print.
- Prandi, Reginaldo. „As religiões e as culturas: Dinâmica religiosa na América Latina“. Conferência Inaugural das XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires, 2007.
- . „Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil“. *Herdeiras do Axé*. Ed. Reginaldo Prandi. Sao Paulo: Hucitec, 1996. 139–164. Print.
- Prandi, Reginaldo, y Flavio Pierucci. „Religiões e Voto. A Eleição Presidencial de 1994“. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. Ed. Reginaldo Prandi & Flavio Pierucci. São Paulo: Hucitec, 1996. 211–238. Print.
- Pries, Ludger. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. Print.
- Schäfer, Heinrich. „Religión e (in-)dependencia de América Latina: los actores religiosos transnacionales entre 1810 y 2010.“ *Wie (un)abhängig ist Lateinamerika? Die Region im globalen Kontext, 1810-2010*. Ed. Barbara

Potthast & Peter Birle. Frankfurt: Vervuert, 2012a.

- „Identity politics and the political field – a theoretical approach to modelling a ‘field of identity politics’“. *Ethnicities under Construction: Inter-American Perspectives on Identity Politics*. Ed. Josef Raab, Sebastian Thies, & Olaf Kaltmeier. 2012b. As pre-print (2009): (<http://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/index.html>)
- „The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements“. *Cultures in Process: Encounter and Experience*. Ed. Stephen Gramley & Ralf Schneider. Bielefeld: Aisthesis, 2009a. 5–19. Print.
- „La generación del sentido religioso- observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina“. *Voces del pentecostalismo Latinoamericano: identidad, teología, historia. II*. Ed. Rhode González, Daniel Chiquete, & Luis Orellana. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP), 2009b. 45-72. Print.
- „Latin America: The Dynamics of the Religious Field.“ *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008*. Ed. Bertelsmann Stiftung Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009c. 463–485. Print.
- „The Pentecostal Movement: Social Transformation and Religious Habitus“. *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008*. Ed. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009d. 533–583. Print.
- *Kampf der Fundamentalisten. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. Print.
- Identity as a Network. A Theoretical Outline Exemplified on Religious Movements in the Guatemalan Civil War“. *Berliner Journal für Soziologie* Bd. 15.2 (2005): 259–282. Print.
- *Praxis – Theologie – Religion: Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt: Lembeck, 2004. Print.
- *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica; [El Salvador]: Editorial DEI; Universidad Luterana Salvadoreña, 1992. Print.

Schäfer, Heinrich, und Adrian Tovar. *Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: zu empirischen und theoretischen Aspekten des aktuellen Forschungsstandes*. Bielefeld: Universität Bielefeld, 2009. CIRRuS Working Paper. (http://www.uni-bielefeld.de/%28en%29/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html#Papers)

Schüler, Sebastian. „Transnationalisierung globaler Heilsgüter am Beispiel der Pfingstbewegung“. *Transnationale Netzwerke im 20. Jahrhundert: historische Erkundungen zu Ideen und Praktiken, Individuen und Organisationen = Transnational networks in the 20. Century*. Ed. Berthold Unfried. ITH-Tagungsberichte 42. Leipzig: AVA, Akad. Verl.-Anst., 2008a.

— „Unmapped Territories. Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism“. *Pentecostudies* 7 (2008b): 46–62. Print.

Selka, Stephen L. „Ethnoreligious identity politics in Bahia, Brazil“. *Latin American perspectives: a journal on*

capitalism and socialism 140 (2005): 72–94. Print.

SEPAL Reporte Preliminar. *El Estado de la Iglesia Evangélica en Guatemala, 2001*. Guatemala: Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL), 2001. Print.

Sklair, Leslie. „Die transnationale kapitalistische Klasse“. *Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*. Ed. Peter A Berger & Anja Weiss. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. 213–240. Print.

Smith, Dennis, and Leonildo Silveira Campos. „Christianity and Television in Guatemala and Brazil“ *Studies in World Christianity* April 2005. Vol. 11, No. 1 (2005): 49–64. Print.

Soares, Luiz Eduardo. „A guerra dos pentecostais contra o afrobrasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil“. *Comunicações do ISER* Nr. 44 (1993): 43–50. Print.

Soares, Mariza de Carvalho. „Guerra Santa no país do sincretismo“. *Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do Iser* Nr. 23 (1999): 75–104. Print.

Steigenga, Timothy J. „The Politics of Pentecostalized Religion: Conversion as Pentecostalization in Guatemala“. *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America*. ED. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press, 2007. 256–280. Print.

Steigenga, Timothy J. *The Politics of the Spirit*. Lexington Books, U.S., 2001.

Vasquez, Manuel A. and Marie Friedmann Marquardt. *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press, 2003.

Wagner, C. Peter. *Territorial spirits: insights on strategic-level spiritual warfare from nineteen Christian leaders*. Chichester: Sovereign World, Ltd., 1991. Print.

Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978. Print.

This entry was posted in [Volume 6.1](#) and tagged [Brasil](#), [flujos transnacionales](#), [identidad religiosa](#), [prácticas locales](#). Bookmark the [permalink](#).

fiar

© forum for inter-american research 2013

ISSN: 1867-1519

email us: fiar@interamerica.de
