

TEATRO, TEMPLO Y MERCADO

Leonildo Silveira Campos

TEATRO, TEMPLO Y MERCADO

TEATRO, TEMPLO Y MERCADO

Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina

Leonildo Silveira Campos

Título original: *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Coedición Editora Vozes; UESP; Sociedade religiosa Edições Simposio ISBN-85-326-1882-0

© Editora Vozes Ltda, 1997; Rua Frei Luís, 100; 25689-900 Petrópolis, RJ.;
<http://www.vozes.com.br>; Brasil

1ra. Edición en español Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telfs.: 562-633/506-267
Fax: 506-267/506-255
Casilla: 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Traducción: Dr. Eduardo T. Pánik

ISBN: 9978-04-663-1

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Docutech/XEROX

Impreso en Quito-Ecuador, Agosto del 2000

Con las debidas licencias

Indice

| | |
|---|-----|
| Agradecimientos..... | 7 |
| Prefacio | 9 |
| Introducción a la edición en español | 11 |
| Introducción..... | 15 |
| <i>Capítulo 1</i> | |
| El pentecostalismo y la Iglesia Universal en el vaivén de las investigaciones y los paradigmas | 29 |
| <i>Capítulo 2</i> | |
| Teatro y religión: la teatralización de lo sagrado en la Iglesia Universal..... | 55 |
| <i>Capítulo 3</i> | |
| Templo y religión: Espacio cúllico y ritos en la Iglesia Universal..... | 103 |
| <i>Capítulo 4</i> | |
| Religión y mercado: La Iglesia Universal y la teoría de la “mercantilización” de lo sagrado..... | 147 |
| <i>Capítulo 5</i> | |
| Marketing y religión: la “marketización” de lo sagrado en la Iglesia Universal | 183 |
| <i>Capítulo 6</i> | |
| Propaganda y religión: La comunicación de la Iglesia Universal..... | 211 |
| <i>Capítulo 7</i> | |
| Religión y retórica: El discurso de la Iglesia Universal | 259 |
| <i>Capítulo 8</i> | |
| Teología de la Iglesia Universal | 285 |

Capítulo 9

| | |
|--|-----|
| Organización y religión: dilemas administrativos de la Iglesia Universal | 329 |
|--|-----|

Capítulo 10

| | |
|---|-----|
| Consideraciones finales: cuestiones que desafían el futuro de la Iglesia Universal | 361 |
|---|-----|

| | |
|------------------|-----|
| Conclusión | 405 |
|------------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| Bibliografía | 411 |
|--------------------|-----|

Agradecimientos

Después de escribir un libro, esta última tarea de agradecer es también espinosa y desafiante. En especial por tratarse de un texto nacido de una serie de investigaciones bibliográficas, contactos personales y conversaciones con muchas personas a lo largo de tres décadas. Somos deudores a un gran número de conocidos y desconocidos, algunos amigos y colegas que ofrecieron ideas, sugerencias e indicaciones, observaciones, todo esto fundido lentamente, con el paso de los años. Por eso, no podemos separar con tranquilidad cartesiana los límites de lo personal y lo colectivo en una obra de investigación como esta. En consecuencia, cada una de esas personas encontrará en este libro un fragmento de su contribución, pese a no siempre estar nombrada e incorporada como a ellas les gustaría que fuese. En fin, declinar sus nombres sería imposible, pero también dar las gracias no dice todo ni quita las deudas contraídas con tantas personas amigas.

Aún así, tengo que nombrar a algunos. Así, agradezco en modo especial al Prof. Dr. Antonio Gouvea Mendonça, maestro y amigo, que ya en los años '70 y durante mis estudios de graduación nos transmitió a nosotros, sus discípulos, interés y amor por la sociología de la religión. Veinte años después, a mí, personalmente, me acompañó en la orientación de este trabajo, entre largos y gratificantes diálogos.

Dejo registrada una palabra de agradecimiento a los miembros de la mesa de doctorado, los profesores y doctores: Antonio Gouvêa Mendonça y Yara Nogueira Montei-

ro, da Universidade Metodista de São Paulo; Gino Giacomini Filho, da Escola de Comunicações e Arte, Universidade de São Paulo; Roberto Venosa da Escola de Administração de Empresas da Fundação Getúlio Vargas y Renato da Silva Queiroz, da Universidade de São Paulo, que el día 7 de noviembre de 1996, en la Universidad Metodista de San Pablo (UMESP), analizaron exhaustivamente este texto, sugiriendo alteraciones y enriqueciendo en varias partes. Por desgracia, no todas las sugerencias pudieron ser incorporadas aquí y acabamos por resistir a la tentación y necesidad de actualizarlo, incorporando nuevos eventos, investigaciones y bibliografías, surgidas después de aquella fecha, pues los cambios en el campo religioso e intelectual son muy rápidos, lo que puede provocar un envejecimiento prematuro del texto.

Reconozco y agradezco el apoyo institucional de la UMESp, así como la ayuda financiera, ya en el final de la investigación, de la MISION Y DIACONADO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS REFORMADAS EN HOLANDA. Tampoco puedo dejar de agradecer a los profesores Josué Xavier y Mylnen Negrão Fazio, por las sugerencias para una mejor presentación estilística y gramatical del texto final en portugués; al profesor Gilson Marcon de Souza por el auxilio en el trabajo con los textos en inglés; al profesor Glauber Piva Gonçalves, por la ayuda en la investigación de campo; al reverendo Milton Nuñez, por la hospitalidad durante algunos días de investigación en Nueva York.

Hago notar aquí también un agradecimiento especial al Dr. Eduardo T. Pánik, metodista argentino, que reside actualmente en São Paulo y que a pesar de encontrarse preparando su tesis doctoral, logró tiempo extra para traducir este texto al español, trabajo que duró varios meses, período durante el cual solidificamos nuestra amistad.

Un agradecimiento especial para RUTH LENIRA, mi esposa y colaboradora, durante todos los años que duró esta jornada de investigación, al lado de nuestras hijas Mónica y Erica. Fue gracias al apoyo de ella, in-

tegral y cotidiano, que este libro se volvió realidad.

Pese a todo, a pesar de tanta ayuda, lamento que este artefacto intelectual aún haya quedado distante de lo que planeamos y esperábamos. Tal vez hayamos esperado mucho, más allá de la capacidad humana e individual que posee un solo autor. Por eso, precisamos caminar hacia situaciones en que las investigaciones sean colectivas, pues solamente así los aciertos y desaciertos serán socializados con justicia y equidad.

Prefacio

El pentecostalismo es el movimiento religioso de mayor amplitud del siglo XX. Nacido en el sur rural de los Estados Unidos en los primeros años del siglo, en continuidad con las experiencias de “santidad” que despertaron al protestantismo norteamericano posterior a la guerra civil, su primer estallido está fijado por la tradición pentecostal en 1906 en la calle de Azusa, en un suburbio de la ciudad de Los Angeles. Esta pequeña congregación animada por el predicador negro William Seymour agrupaba unos cuantos migrantes blancos pobres y negros quienes empezaron a sentirse poseídos por el Espíritu Santo y a hablar en lenguas extrañas como signo de aquel cambio. A partir de entonces, esta sorprendente exaltación religiosa se propagó hacia las principales ciudades norteamericanas y desde allí, en la década de los años 1910, hacia África, Asia, Europa y América Latina.

En la región latinoamericana el primer culto pentecostal fue celebrado en una congregación metodista de Valparaíso en Chile en 1909 provocando una disidencia inmediata con la fundación de la Iglesia metodista pentecostal en 1910, sociedad religiosa que reagrupa hoy en día más de un millón de miembros en Chile donde es la primera organización religiosa después de la Iglesia católica romana. Fenómenos similares ocurrieron en el noroeste de México a partir de 1914 y en Brasil donde, en la misma década, se fundaron la Asamblea de Dios en Belem y la Congregación cristiana en Sao Paulo. En Brasil también, la Asamblea de Dios es hoy en día la primera organización religiosa no cató-

lica del país con más de 10 millones de miembros. Este crecimiento espectacular se desarrolló sin embargo muy lenta y solapadamente hasta los años 50 en toda la región latinoamericana. El movimiento pentecostal crecía, de hecho, entre las poblaciones urbanas y rurales semianalfabetas y pobres, bajo el impulso de misioneros de origen norteamericano. A partir de los años 50, las grandes transformaciones económicas de la región latinoamericana bajo la expansión de la economía de mercado y la desestructuración de las economías rurales consuetudinarias acarrearón millones de desempleados del campo hacia las periferias urbanas. Con el crecimiento de los grandes cinturones urbanos, las iglesias pentecostales conocieron un impulso sin precedente entre esta población desarraigada bajo la conducción de un liderazgo popular de origen latinoamericano. Se fundaron entonces unas cuantas sociedades religiosas nacionales de rápido crecimiento exponencial como fue el caso de la Iglesia “Brazil para Cristo” del ex albañil nordestino Manuel de Melo transformado en dirigente religioso de éxito. Una tercera ola de sociedades religiosas pentecostales latinoamericanas vio la luz en la década de los 80 cuando nuevas sociedades fueron creadas por dirigentes que supieron recurrir a los medios modernos de comunicación y transformar el mensaje y las prácticas pentecostales en bienes de consumo para las masas suburbanas como para los sectores medios de la población.

Leonildo Silveira Campos nos presenta un ensayo particularmente estimulante sobre la más llamativa de esas iglesias de tercera ge-

neración pentecostal, la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en 1977 por el obispo Edir Macedo en Rio de Janeiro. El autor no se contenta con ofrecernos una mera recopilación del crecimiento de una sociedad exitosa. Forja y elabora un aparato conceptual para hacernos entender lo que caracteriza aquellos nuevos movimientos religiosos: su capacidad de articular los discursos y la prácticas religiosas tradicionales a una lógica de mercado. Hasta entonces el pentecostalismo se había interpretado de manera clásica como movimiento de adaptación de los migrantes rurales a la racionalidad urbana (Willems, Martin), como contrasociedad que responde a los procesos anómicos vividos por los mismos migrantes (Lalive d'Épinay), como catolicismos de sustitución (Bastian), o como discurso de la alabanza a la dimensión infrapolítica (Corten), entre otros. El mérito de la obra de Silveira Campos es de articular a la vez el carácter tradicional del pentecostalismo y su dimensión hipermoderna. De hecho, el autor pone hincapié tanto en la capacidad de la IURD para recuperar los discursos y las prácticas de la religiosidad popular, en particular en torno a las prácticas taumatúrgicas, como en su habilidad de desarrollar técnicas de mercadeo adaptándose al universo televisivo para vender productos llamativos. Esta articulación exitosa explica, sin duda alguna, la formidable expansión que ha conocido esta empresa religiosa, expansión no solamente nacional, pero ante todo internacional. El autor nos explica de qué manera esta sociedad pentecostal ha logrado transformarse en una verdadera transnacional religiosa a través de lo que podemos llamar la fluidez y la hibridez del modelo. La aceleración de los intercambios y la transnacionalización religiosa estimulan la búsqueda del éxito por parte de estos actores religiosos competitivos. Para aquellos movimientos, la ley del resultado se trans-

forma en un criterio de logro accesible. Así, se pone en marcha una lógica de empresa que anima la difusión global del pentecostalismo y que Silveira Campos reconstruye en el marco de la IURD. De la misma manera que la IURD, los pentecostalismos contemporáneos son verdaderas empresas productoras y distribuidoras de bienes simbólicos religiosos hacia distintos grupos sociales, de manera multilateral. La multilateralidad de los intercambios que facilita la lógica de mercado induce una transformación del tipo de producto ofrecido. En un contexto de urbanización acelerada, se amplía la hibridación cultural. El eclecticismo de las prácticas y de las creencias de la IURD como de otras sociedades pentecostales corresponden a esta tendencia generalizada a la transnacionalización. Eso transforma el pentecostalismo mismo. Mientras globalmente hasta los años 60, el pentecostalismo latinoamericano respondía en sus discursos y prácticas a un régimen de "verdad" cercano al modelo religioso protestante heredado, desde entonces una religiosidad endógena híbrida se construye bajo un régimen de "resultado" al utilizar de manera ecléctica elementos proviniendo de varias fuentes locales, nacionales y transnacionales. El gran mérito de esta obra el desentrañar las modalidades de conformación de este nuevo régimen religioso para el cual predomina el rendimiento y el logro sobre la veracidad y la ortodoxia. Más allá de los juicios de valor que han animado una prensa hábil para denunciar los excesos de un movimiento religioso al crecimiento exponencial, el autor propone una explicación sociológica del fenómeno que abre nuevas perspectivas y logra convencer en la medida en que permite descentrar la mirada y explicar en lugar de condenar.

Jean-Pierre Bastian

*Centre de Sociologie des Religions
Université Marc Bloch de Strasbourg*

Introducción a la edición en español*

En los años 60, los estudiosos pioneros del fenómeno pentecostal en América Latina, entre ellos Emilio Willems (1967) y Lalive D'Epinay (1970), relacionaban esa forma de religiosidad al éxodo del mundo rural, situándolo así en el centro de un explosivo proceso de crecimiento de las ciudades.

Posteriormente, los analistas académicos incluyeron en esos estudios temas como pentecostalismo y lucha de clases, pentecostalismo e identidad y, más recientemente, la invasión del espacio público por un estilo religioso espectacular de profundas repercusiones mediáticas. Hasta entonces, el pentecostalismo era considerado un fenómeno marginal en la sociedad. Su predicación valorizaba una vida rica pero más allá de la muerte. Los galardones de esa vida en los cielos estarían reservados, prioritariamente para los pobres y desheredados de la tierra.

En esa perspectiva el pentecostalismo era considerado una auténtica religión de consuelo para los sufrimientos y pesares del presente siglo. De él emergía una consciencia alienada y refractaria a las transformaciones revolucionarias de la sociedad. Así, era posible ver las nuevas comunidades implantadas en las ciudades latinoamericanas, como señales apuntando hacia el cielo, de carácter subjetivo. Se reserva para la acción cotidiana solo una moral de rechazo a la sociedad y a la cultura que los acogió. En la expresión de Lalive D'Epinay, el pentecostalismo era una religión que ofrecía un "refugio para las masas".

También se veía en esos pentecostalismos, una pesada herencia de los movimientos de santidad existentes originalmente en los Estados Unidos, donde, desde el inicio del siglo XX, el campo religioso experimentaba un nuevo proceso de recomposición, retomando con más fuerza, especialmente después de la Segunda Guerra mundial, cuando ganan fuerza los tele-evangelistas que predicaban la cura divina, la batalla espiritual entre Dios y los demonios y la búsqueda de ascenso social, respaldado por un nuevo concepto: "teología de la prosperidad".

Por otro lado, en el último cuarto del siglo XX, hubo analistas de la religión que pensaban que el pentecostalismo era una empresa capaz de provocar un enorme proceso de ruptura con las culturas y religiosidades de los pueblos latinoamericanos, promoviendo una transformación socio-política y cultural sin precedentes. Sin embargo, al final del siglo XX los pentecostales experimentan un profundo proceso de rearticulación de sus valores, prácticas y rituales. Por eso, a despecho de quienes ven el campo religioso como algo estático, los pentecostalismos están cambiando y no solamente ellos sino, como lo apunta Jean-Pierre Bastian (1997), todo el campo religioso latinoamericano y mundial está sufriendo las contracciones y contradicciones de un amplio proceso de mutación.

En consecuencia de eso surgen nuevas formas de pentecostalismo y muchos de ellos privilegian una acomodación cultural más

* Traducción: Dr. Dario Paulo Barrera Rivera.

que una ruptura con las culturas tradicionales que la acogieron. Así, esos actores e instituciones, ahora transfigurados, van dejando de ser vistos como miembros de un universo autosuficiente y autoexplicativo, anclados en un escenario más amplio: la conquista protestante de América Latina, tema de estimulantes estudios de David Stoll (1990) y David Martin (1990).

Ahora el estilo pentecostal de ser cristiano pasa a ser visto como un ejemplo más de un retorno a lo sagrado, de un reencantamiento del mundo, que lo aproxima a instituciones seculares como: el *teatro*, con la espectacularización de la religión; el *templo*, con sus rituales y sus formas de alojar lo sagrado en el espacio; y el *mercado*, local donde se dan los intercambios de dinero por bienes simbólicos.

Sin embargo, la modernización en este continente aún no se ha completado, a pesar de que ya hubieron regiones cargadas de culturas posmodernas. Comienzan a formarse dentro de ellas islas culturales, centros difusores de una sociedad pósmoderna. De ese proceso de *hibridación* (Canclini, 1989), de *síntesis* o de *bricolage*, surge un universo pluralista en el cual agentes e instituciones coexisten, en un contexto de conflictos, recomposiciones y reacomodos continuos. De ese modo, la expansión pentecostal de América Latina se convirtió en presa fácil de un reencantamiento del mundo, lo que se da dentro de un cuadro de creciente globalización (Ortiz, 1994).

Esa nueva cultura transnacionalizada está fuertemente vinculada a los medios de comunicación de masas, portadora de prácticas, ritos y discursos que trascienden los límites y fronteras hasta ahora existentes. Como resultado de eso tenemos religiones universalizantes y sectoriales, en las cuales “sectas” y “denominaciones” se convierten en expresio-

nes religiosas de pequeños grupos, cerrados y particularizados, en competencia con instituciones transculturales o transnacionalizadas, que usan la “media” con desenvoltura, en un estilo de crecimiento que incluye la construcción de símbolos al interior de nuevos consumidores.

Ahora se trata más de mantener un trabajo misionero y evangelizador, dentro de su antiguo sentido teológico y sociológico. Principalmente porque al final del siglo XIX los nuevos agrupamientos religiosos transnacionales pasaron a actuar de una forma calculadora y racional. Imbuidos por una mentalidad dominada por el *márketing*, ellos buscan nuevos mercados, ofreciendo productos más o menos padronizados o estandarizados a una “clientela” ávida por religiosidades *autoservicio* o alternativas que apuntan hacia un trascendente superador de las fragmentadas experiencias de la vida cotidiana. ¿Cómo quedan, en ese contexto, las relaciones entre memoria e institución que, segundo Hervieu-Léger (1993), es la espina dorsal de la transmisión religiosa de una generación para otra? ¿Serían esos nuevos pentecostalismos una eficaz retraducción de la experiencia religiosa pentecostal para una sociedad globalizada, dominada por la lógica del mercado?

Por eso, llegó el momento en que los analistas se preocupen “menos con lo que se extingue que con lo que se transforma” (Canclini). Entretanto, la conciencia de ese desafío há producido innumerables y valiosas contribuciones para una discusión socio-antropológica de ese fenómeno. Grupos de investigadores, que intitulamos de “pentecostalistas”, que no pasan de una centena, están articulados alrededor de algunas instituciones como la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur*, *Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones* (ALER), *Instituto de Estudios de la Religión*

(ISER), en algunos centros académicos de excelencia, los cuales se reúnen en innumerables congresos, seminarios y eventos realizados en América Latina, Europa y América del Norte en los últimos años.

Entregamos este texto al lector de habla hispana esperando que el mismo suscite y estimule más investigaciones. Esto porque aquí solo analizamos una institución religiosa – la *Iglesia Universal del Reino de Dios* – que, aunque emblemática, por si misma cataliza y demarca algunas de las tendencias que han impulsado el suceso del pentecostalismo en este continente.

Sin embargo, reconocemos con humildad la complejidad de ese objeto de estudio y su carácter paradójico, dejando bien claro que la ola pentecostalizante es un movimiento y una mentalidad que hace mucho tiempo abandonó su lecho clásico y se extendió atravesando fronteras e instituciones religiosas, minando incluso las hasta entonces sólidas murallas institucionales de la Iglesia Católica

con aquello que Reginaldo Prandi (1997) llama el “vigoroso soplo del espíritu”, que está ocupando cada vez más los espacios de espiritualidad dejados por el vaciamiento de las Comunidades Eclesiales de Base y el reflujo de la Teología de la Liberación.

En ese contexto podemos parafrasear a David Stoll y preguntar: ¿estará América Latina tornándose pentecostal? ¿Qué papel desempeñan el marketing religioso y los medios de comunicación de masas en ese explosivo proceso de crecimiento pentecostal? ¿Qué relaciones podemos establecer entre el riesgo del descenso social, el miedo a la exclusión y ese proceso de revitalización religiosa continental? Además, ¿podemos todavía llamar a esa traducción, religiosamente híbrida, que se manifiesta en los templos de la Iglesia Universal, como ‘pentecostalismo’? o ¿se trata de una nueva forma de manifestar la creencia en la acción del Espíritu Santo en un mundo marcado y regido por la lógica y la hegemonía económica?

Introducción

“Atribuyo el crecimiento de la Iglesia a la acción del Espíritu Santo. No se trata de marketing bien hecho, buena administración ni ninguna otra razón humana. ¡Realmente es la acción del Espíritu Santo!” (Obispo Edir Macedo, de la Iglesia Universal del Reino de Dios)¹.

Forma parte de la retórica de las organizaciones y grupos religiosos, principalmente de los que se legitiman por medio de los líderes carismáticos, explicar sus orígenes a partir de lo sobrenatural, presentándose como expresión legítima de la “voluntad de Dios”. Por eso, esperar que la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), iglesia brasileña fundada en 1977 con neto corte pentecostal, atribuya su origen, expansión y suceso a la “buena administración” y al “marketing”, sería ilógico e incoherente como mínimo.

Por otro lado, el análisis de una empresa religiosa realizado tan solamente como si fuese un epifenómeno de situaciones sociales específicas, también corre el riesgo de reduccionismo. En esta categoría se encuentran casi todos los discursos oriundos de la academia, los cuales pueden ser expresados en una paráfrasis como la siguiente: *“Se atribuye a la acción del marketing bien hecho, a la buena administración y a la existencia de condiciones socio-económico-culturales favorables, el surgimiento y expansión de la Iglesia Universal del Reino de Dios. ¡Pero es pura acción humana!”*.

En este texto se pretende describir, explicar e interpretar, dentro de los límites de un

conjunto de conocimientos denominados “ciencias de la religión”, el suceso de esta empresa “neopentecostal”². Según estimaciones, la misma, en veinte años, conquistó en Brasil cerca de cuatro millones de seguidores. Optamos por las expresiones “empresa” y “neopentecostal” por razones que más adelante serán explicitadas, aunque la palabra “iglesia” sea justamente empleada para designar una manifestación organizacional de un conjunto de creencias, doctrinas y prácticas que vinculan personas a través de rituales colectivos, a los cuales se les atribuye una eficacia de origen sagrado.

Para abarcar de una forma más amplia un conjunto de observaciones, escogimos como título de nuestra investigación *“Templo, teatro y mercado: Un análisis de la organización, rituales, marketing y eficacia comunicativa de una empresa neopentecostal: la Iglesia Universal del Reino de Dios”*. Bajo este paraguas procuramos discutir el origen y el desarrollo de una de las formas de cristalización de un cierto tipo de “mentalidad neopentecostal” que, debidamente aculturizada en Brasil, resultó en un emprendimiento religioso-empresarial paradigmático.

Esa organización, más del “tipo iglesia” que del “tipo secta”, dentro de los parámetros de Troeltsch, se vanagloria de obtener excelentes resultados en sus actividades, desempeñando una *performance* a nuestro modo de ver, apuntalada por estrategias de *marketing* y de comunicación de masas de notable eficiencia, aprovechándose para eso de

los nuevos vientos canalizados y originados en un mundo sometido a un creciente proceso de globalización económica y cultural.

Creemos que un abordaje multidisciplinar pueda preservar la perspectiva caleidoscópica del fenómeno pentecostal con mayor eficiencia. Pero reconocemos que la concreción de esa meta exigirá un esfuerzo mucho más amplio que una investigación individual, pues tendría que reunir todas las contribuciones provenientes de la sociología de la religión y de las organizaciones, de la antropología, teología, filosofía y otras áreas del conocimiento humano. Por tal motivo, algunas de las ideas expuestas a continuación deben ser aceptadas mucho más como estímulos para investigaciones posteriores, obviamente más profundas y sobre todo, para investigaciones de campo, que ser aceptadas como conclusiones ya listas y acabadas.

Esta percepción de la complejidad de nuestro objeto y la imposibilidad de abarcarla en una sola disciplina de estudio, sólo confirma lo que escribió André Droogers (en Boudewijnse, 1991) al referirse al hecho que al analizar el pentecostalismo estamos debatiéndonos con un fenómeno complejo, una *religión paradójica y ambivalente*. En este sentido, preguntas como las siguientes ganan relevancia: ¿El fenómeno pentecostal es tan sólo “religioso”, “paradójico” y “ambivalente”? ¿En qué sentido la IURD es un fenómeno específico y peculiar dentro del campo religioso protestante y pentecostal? ¿Hasta qué punto ella se distancia de aquellas iglesias y sectas pentecostales, consideradas “clásicas” o “históricas”? ¿El título “neopentecostal” es adecuado para describir este emprendimiento, surgido en Río de Janeiro hace dos décadas, presente hoy en más de 65 países?

El objeto de este estudio, el *neopentecostalismo iurdiano*³, posee una historia muy reciente, si la comparamos con las de otras

entidades religiosas. Hasta este momento (1997), la Iglesia Universal se ha mostrado como una empresa marcada por un crecimiento que se expresa en altas tasas de adhesiones, de nueva membresía y de recaudación financiera. Si bien esas tasas son de difícil cuantificación, inclusive por causa del rechazo de la propia IURD a tornar transparentes sus informes estadísticos, lo que denota la existencia de “secretos”, que rodean las estrategias montadas por su cúpula. Tal vez la falta de listas de miembros, el continuo *turn off* de frecuencia en sus templos, también contribuyan con las dificultades para calcular con exactitud el número de fieles y de personas en tránsito en sus rituales. La única cosa segura es el número de templos suyos: cerca de 2100 en Brasil de todos modos, hay templos que tienen vida corta y son cerrados al poco tiempo de abiertos, aparentemente por no alcanzar el número previsto de frequentadores y contribuciones.

A esta altura, podemos preguntar: ¿Cuál es el tamaño del universo investigado? ¿Cuántos son los *iurdianos*? En el período de nuestra investigación (1993-1996), las estadísticas más moderadas señalaban un número próximo a los cuatro millones de seguidores. Las cifras más ufanas hacían referencia a ocho millones, que se reunían en más de 2100 templos, en cuatro o cinco servicios religiosos diarios, dirigidos por cerca de 7000 pastores y más de 20000 obreros⁴. Pero sean cuantos fueren sus seguidores y simpatizantes, la IURD adquirió una enorme visibilidad social, en Brasil y en el exterior, lo que hizo de ella un fenómeno social imposible de ser ignorado, especialmente por el impacto de su actuación en el interior del campo religioso y en la cultura brasileña, incluso con repercusiones en decenas de otros países, donde sus templos están establecidos.

El creciente número de estudios académicos en Brasil que se dedican a las organizaciones religiosas de corte pentecostal es indicio de que, no solamente la IURD, sino todo ese universo pentecostal está dejando de ser un fenómeno exótico y periférico, para volverse un objeto “respetable” y un tema preferido de ensayos, artículos, tesis y libros en el área de estudios de la religión, que pueden estar tanto en la perspectiva de la sociología, la antropología, historia eclesiástica, comunicación y hasta en la psicología social. De cualquier manera, la historia de la *performance* y de las mutaciones del campo brasileño de los años '90 no podrá ser escrita sin tenerse en cuenta el origen, trayectoria, *boom*, y hasta la posible decadencia de la IURD.

La génesis y expansión de esta originalmente pequeña iglesia pentecostal, que en los inicios se reunía en un salón comercial que fuera antes una empresa funeraria de Río de Janeiro y luego se transformó en una “gran iglesia pentecostal”, trajo para el ámbito del campo religioso brasileño un nuevo actor social. Las características de este actor las procuraremos reunir en un *tipo ideal*, que aquí bautizamos de *iurdiano*. Tipo que, a su vez, forma parte de un universo más amplio – el *neopentecostalismo*–, una remodelación y adaptación del *neopentecostalismo* norteamericano, surgido en medios protestantes, en los inicios de este siglo⁵.

Esta opción metodológica nos propone algunas preguntas fundamentales, a las cuales este texto pretende responder: ¿Qué motivos posibilitaron la transformación de un pequeño grupo neo-pentecostal en una gran organización religiosa que atrajo algunos millones de seguidores en tan poco tiempo? ¿Cuál es su perfil organizacional y qué tipo de personas son sus seguidores? ¿Qué transformaciones ocurrieron internamente en su ad-

ministración, liderazgo y relaciones de poder en el transcurso del proceso de institucionalización, aún en marcha? ¿Qué papel han desempeñado el *marketing* y los sistemas de comunicación en esta historia de creciente aglutinación de tantas personas e intereses alrededor de un mismo punto, en un momento histórico tan peculiar como el actual? ¿Qué cambios en el contexto socio-cultural y en el campo religioso permitieron tal suceso? ¿Cómo reaccionan los demás competidores y cómo los allegados del campo religioso? Y finalmente, ¿qué criterios son empleados para caracterizarla como una organización religiosa de éxito? Además del crecimiento, queremos analizar las tensiones entre continuidad y cambio, así como los nexos existentes entre los sistemas de comunicación y de *marketing* empleados por la IURD en su proceso de expansión.

En los últimos quince años la IURD superó en crecimiento a todas las pequeñas empresas pentecostales iniciadas en Brasil, en el mismo tiempo y espacio, tales como: *Casa da Benção*, *Cristo Vive*, *Cruzada Profética Mundial Sinais e Prodígios*, *Igrejas em Obra de Restauração*, *Igreja Evangélica Maranata*, *Igreja Evangélica da Renovação*, *Salão da Fé* (*Cruzada do Caminho Eterno*), *Igreja Internacional da Graça de Deus* y hasta la *Igreja de Nova Vida*, de donde salieron Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes, fundadores de la IURD.

Esta expansión hizo de la Iglesia Universal, en un corto espacio de tiempo, una de las grandes denominaciones religiosas del Brasil, con fuerte presencia en África, Portugal y América Latina. En ese rápido proceso de crecimiento quedaron atrás las denominaciones pertenecientes al protestantismo histórico, así como aquellas expresiones religiosas calificadas como “pseudo-protestantes”, tales como los Testigos de Jehová y los mormones. Es

bueno recordar que algunas de esas empresas y movimientos religiosos en el momento del surgimiento de la IURD ya actuaban en Brasil, incluso desde la segunda mitad del siglo XIX y actualmente consiguen, cuando mucho y a duras penas, mantener solamente un crecimiento vegetativo.

El tema del cambio y de la metamorfosis del campo religioso brasileño ha sido objeto de varios estudios e investigaciones, recientemente llevadas a cabo. Por ejemplo, Paul Freston (1993) analizó las transformaciones ocurridas en la práctica política de los protestantes brasileños; Ricardo Mariano (1995) enfatizó las mudanzas que el propio pentecostalismo ha experimentado; André Corten (1995) focalizó el crecimiento del pentecostalismo y del movimiento carismático en relación al vaciamiento de la “teología de la liberación”; Cecilia Mariz y Maria das Dores Machado (1994 a y 1994 b), han relacionado el pentecostalismo con la cuestión de la pobreza, del feminismo y de la exclusión social. Un grupo de investigadores brasileños (Alberto Antoniazzi et alii, 1994) produjo una instigadora colección de artículos que procuran interpretar sociológicamente ese fenómeno, en tanto que Jean Pierre Bastian (1997) lo hizo a partir del contexto latinoamericano como una totalidad. Nosotros mismos participamos de la publicación (Benjamín Gutiérrez y Leonildo S. Campos, 1996; Benjamín Gutiérrez, 1996; y Benjamín Gutiérrez y Dennis Smith, 1997) de una obra colectiva, publicada respectivamente en portugués, español e inglés, que reúne textos de 15 investigadores latinoamericanos, en la cual se analizan las reacciones del protestantismo histórico continental delante del fenómeno pentecostal, focalizándose en el caso del Brasil el crecimiento de la IURD.

Hay un consenso, entre esos autores y todos los demás investigadores que trabajan

con este tema, que el campo religioso en Brasil y en el mundo superó, de una forma definitiva, los períodos relativamente estables de los monopolios y de la coexistencia pacífica entre los grupos e instituciones, predominando ahora, en este escenario, un clima de turbulencia, pluralismo y realineamiento organizacional. La constatación de este hecho nos lleva a la necesidad de que sean respondidas preguntas como las siguientes: ¿Qué cambios están sucediendo? ¿De dónde y para dónde se desplazan los pentecostales? ¿A partir de qué lugar epistemológico esas mutaciones han sido percibidas? ¿Qué cambia y qué permanece de aquello que siempre se consideró son las marcas típicas del pentecostalismo?

El análisis de Paul Freston, aunque haya enfocado especialmente la práctica y las metamorfosis del comportamiento político de los “evangélicos” brasileños – consecuentemente de los grupos pentecostales –, discute el fenómeno religioso a partir de la teoría de las “tres ondas” pentecostales (Gutiérrez, 1996:295), desarrollando categorías de periodización inspiradas en David Martin (1990) y Peter Wagner (en Burgess, 1995: 810s), este último teólogo del Fuller Theological Seminary, y que se expresan en una metáfora originada en la física – “las ondas” – para periodizar ese fenómeno religioso.⁶

La periodización y clasificación de la expansión pentecostal en el Continente en la metáfora de las “tres ondas” colocan en primer lugar al “pentecostalismo clásico”, fruto de una “primera onda” de expansión, el cual fue lentamente fluyendo en dirección al “neopentecostalismo” o al “pentecostalismo autónomo”⁷. Este último es considerado por Freston –investigador inglés radicado en Brasil–, como pentecostalismo de “tercera onda”, que resultó en este país en la fundación de la IURD (1977) y de la *Igreja Internacional da Graça de Deus* (1980). Entre ambos extremos

de esta escala, Freston propone un nivel intermedio, en el cual se situarían los “movimientos de cura divina” y otros no menos dinámicos, integrantes de un pentecostalismo de “segunda onda”, cuyo origen y expansión se dio entre los años ‘50 y ‘70, mientras el país experimentaba intensas transformaciones políticas, la profundización del proceso de urbanización, industrialización y el deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores y de la clase media urbana brasileña. El problema de este conjunto de imágenes está justamente en la mezcla de tipos que resulta en características que se cruzan en el interior de cada uno de los conjuntos clasificados. Por ejemplo, las iglesias de la “*Asamblea de Dios*” (pentecostalismo de la “primera onda”), el “*Brasil para Cristo*”, “*Evangelio Cuadrangular*” y “*Dios es Amor*” (pentecostalismo de la “segunda onda”), ya traían con ellas varias características que la IURD se limitó a desarrollar.

Por su parte, Ricardo Mariano (1995: 15, 190s), investigador brasileño de la Universidad de San Pablo, procura apuntar las transformaciones teológicas, axiológicas, estéticas y sociales por las cuales el pentecostalismo está pasando en Brasil, principalmente en su vertiente más dinámica, el “neopentecostalismo”. Para él, son varias las características peculiares de este nuevo estilo religioso; entre otras, el surgimiento de un comportamiento ético menos riguroso que el de aquellas formas anteriores de pentecostalismo, moldeados a partir de los movimientos de santidad, inspirados en el metodismo, dentro de un proceso de “desectarización” o de abandono de las representaciones estereotipadas de una postura contra-cultural que operan en el tipo “secta”, según Troeltsch (1960).

Como veremos más adelante, al analizar la *teología iurdiana*, ese neopentecostalismo tanto es resultado como productor de im-

portantes cambios en los ejes principales de la visión protestante de mundo, tal como fueron sistematizados en el siglo XVI por Martín Lutero y Juan Calvino, presentando hasta significativas alteraciones en la escatología y soteriología del “pentecostalismo clásico”. Eclesiológicamente, hay formas de neopentecostalismo que combinan los sistemas congregacional y episcopal de gobierno, en un modelo de administración eclesiástica centralizado en las figuras “obispo”, “misionero” o “apóstol”. Tales personajes se configuran como líderes carismáticos, que gobiernan sus empresas de una manera personalista, centralizadora y autoritaria, a veces designadas como “Iglesia”, “Comunidad” o “Ministerio”.

Esta forma de ejercicio del poder eclesiástico, común en varios tipos de pentecostalismos, generó, entre los *iurdianos* una manera de ser muy poco crítica en relación a las autoridades que los gobiernan. El *iurdiano* con facilidad ve, identifica y acepta como sus enemigos a las entidades apuntadas por sus líderes. En el caso de la IURD, esos enemigos son el catolicismo, el kardecismo (forma de espiritismo), las religiones afro-brasileñas, así como los medios de comunicación en general. La identidad de este movimiento es construida, a través de un proceso de oposición continuidad, a una situación hasta entonces hegemónica en el campo religioso y cultural. De allí, la ambigüedad, pues en cuanto el neopentecostalismo *iurdiano*, en la práctica refuerza lo arcaico, la retórica oficial de la Iglesia alardea de estar promoviendo una “profunda ruptura” con el pasado y con los demás actores del campo religioso.

Por éste y otros motivos, trabajamos con la idea de que no hay *rupturas totales* en las sociedades humanas, pero sí *continuidades retrabajadas, síntesis recopiladas sucesivamente*, siempre a partir de materiales antiguos, pero en respuesta a desafíos históricos y

concretos, operantes sobre un grupo social en momentos específicos. Esta perspectiva explica nuestra insistencia en retornar siempre a las formas históricas en las que se experimentan determinados énfasis religiosos, algunos de las cuales son considerados por el neopentecostalismo como la forma *ideal, normal y necesaria* de ser cristiano. Con esto procuramos atenuar los diversos énfasis que la IURD presenta como sus exclusividades, reservando para ella tan sólo la maximización de la comunicación y del *marketing*.

En este trabajo simpatizamos con la teoría del imaginario social, desarrollada por las ciencias sociales francesas. Entendemos como imaginario brasileño el conjunto de representaciones colectivas sedimentadas y que, transmitidas de una generación a otra, formaron el substrato común a todos, una especie de matriz religiosa que permanece subyacente al catolicismo, a ciertas formas de kardecismo y de religiones afro-brasileñas. Este terreno contiene el humus en el cual el neopentecostalismo se alimenta tanto ritual como teológicamente al apropiarse de símbolos, lenguajes y visiones de mundo preexistentes a su surgimiento en la historia.

André Droogers (1987: 62-87) afirma que hay una fuente productora de *religiosidad mínima brasileña*, percibida en la religión de los políticos, artistas, deportistas y comunicadores sociales. Si eso fuese correcto, entonces el presente religioso es el resultado de un largo proceso de formación generadora, en el cual una generación reproduce hoy, con las necesarias adaptaciones, las soluciones religiosas culturalmente inventadas en el pasado. Pero, ¿dónde hay espacio para un salto cualitativo y para el surgimiento de actores religiosos radicalmente nuevos? ¿Será que el sólo recurrir al pasado es suficiente para que se describan las mutaciones en marcha en el campo

religioso, del cual el neopentecostalismo es una de sus más conocidas expresiones?

Para nosotros, la IURD está comprometida con la *continuidad* de expresiones religiosas secularmente practicadas en la América Latina, a las cuales se adicionarán algunos elementos nuevos, entre ellos la lógica y la estrategia del mercado. Presuponemos también que el pentecostalismo en la América Latina, por haber luchado tanto contra las prácticas mágicas de una cultura cuyas raíces son pre-colombinas, combinadas con influencias africanas y católicas europeas, acabó por asimilar muchas de esas prácticas y posturas en su proceso de acomodación⁸.

Tal vez por tales motivos, el *iurdiano*, proveniente de diversas vertientes religiosas, reconoce de manera selectiva, en las prácticas litúrgicas y en la visión de mundo de su iglesia, los nexos de conexión con su pasado pero, al mismo tiempo, rechaza algunos aspectos de esa herencia. Con eso, él asume prácticas típicas de situaciones culturales limítrofes, posibles de ser caracterizadas como *sincretistas*, tema que será discutido más adelante. Por el momento, baste recordar el sentido atribuido a ese término por Roger Bastide (1970: 65-108), al considerar que “el sincretismo (...) consiste en unir los pedazos de la historia mística de dos (o más) tradiciones diferentes en un todo que permanece ordenado por un único sistema (...), um *bricolage*”.

Es claro que si el análisis de ese fenómeno permaneciese apenas en este nivel, estaremos estudiando tan sólo una empresa religiosa *arcaica*, que insiste en hablar de fuerzas espirituales buenas y malas que constantemente interrumpen la marcha de la vida cotidiana de las personas; en practicar curas, tal como hacían los antiguos taumaturgos, curanderos o chamanes, usándose para eso prácticas semi-mágicas y exorcistas; en mandar las

personas de regreso para la casa, llevando talismanes cargados de energías “benéficas”, destinadas a la solución de los casos más difíciles, como la falta de prosperidad y éxito en la vida.

Insistimos en que el arcaísmo no es la única vertiente de la identidad construida por la IURD, pues ella también es portadora de trazos típicos de la postmodernidad. Como tal, ella se expande en un terreno cultural resultante, por un lado, de la descomposición de la modernidad y por otro, por la existencia de capas de población que se encuentran en una situación marginal con respecto al proceso de modernización experimentado por otras capas minoritarias de la sociedad brasileña en las últimas cuatro o cinco décadas. Pero, ¿será realmente ese un perfil de postmodernidad, tal como fue estudiado por Giddens (1991), Touraine (1994) y Gellner (1994), o apenas un cuadro resultante de las contradicciones de la alta modernidad, combinada con elementos provenientes de la premodernidad? Por eso, es posible distinguir en la IURD rasgos de una religiosidad postmoderna que permite la expresión individualista y privatista de la experiencia religiosa, que valoriza el cuerpo a ser curado, alimentado, arreglado y solicitado para participaciones activas en coreografías religiosas. Ese emprendimiento religioso es portador de estrategias que combinan ruptura con continuidad o la pre con la postmodernidad. Sin embargo, una vez más resurgen en esta discusión las características complejas y paradójicas de la IURD, las cuales pretendemos describir y comprender, a partir de procedimientos que explicaremos a continuación.

Empleamos en este texto una forma de discurso tomada de la analogía y el lenguaje de las metáforas. Por tal motivo gran parte del material que sigue está articulado alrededor de tres ejes metafóricos: “Teatro”, “Templo” y

“Mercado”. Intentaremos hacer de esta trilogía una especie de hilo conductor de un discurso cuya meta es reconstruir una realidad social que permea el rótulo *Iglesia Universal del Reino de Dios*. Mientras tanto, por tratarse de metáforas, la metodología exige que las mismas sean presentadas, justificadas e interligadas en este espacio introductorio.

Desde Aristóteles (1967:209), la metáfora es considerada una figura que “consiste en conceder a un objeto un nombre que es propio de otro, haciéndose esta transferencia sea del género para la especie, sea de ésta para el género, sea de una especie para otra, sea en la base de una analogía”. Sin embargo, para ser “el medio que más contribuye para dar claridad al pensamiento”, la metáfora precisa ser obtenida de la propia actividad analizada. Ciertamente, están los que condenan el empleo de metáforas en el discurso científico y, cuando admiten su uso, recomiendan el máximo de cautela, bajo el riesgo de caerse en caso contrario en el “océano de la falsa ciencia”, que está plagado de metáforas, al decir de Max Black (1962:242). En este aspecto seguimos a Morgan (1995:338), para quien el uso de metáforas es un instrumento excelente para concebir y describir las organizaciones, realizándose por medio de ellas una “lectura diagnóstica” tanto del pasado como del presente de una determinada acción social.

Paralelamente, consideramos que el simple abandono de las analogías y metáforas, en tiempo de “revoluciones científicas” y períodos de “anomalías”, al decir de Thomas Kuhn (1975), no nos parece una buena solución. Además, en los momentos en que hay vacíos lógicos y desestructuración de antiguos paradigmas, el empleo de metáforas se torna una necesidad, dada la urgencia de fecundar la investigación y estimular la “imaginación sociológica” (C. Wright Mills). Con esto, el empleo de metáforas acaba ganando fuerza,

exactamente porque vivimos en períodos confusos en la producción de conocimientos científicos sobre la religión, en que muchos de los modelos y paradigmas tradicionales han entrado en colapso, provocando la mezcla de fenómenos e interpretaciones. Por tales motivos, se vuelve imposible el uso de viejas teorías para construir nuevos modelos explicativos, dejando en abierto en este proceso de reconstrucción, la presentación de pálpitos y de actos de fe. Como afirma Rubem Alves (1979:34,35), “el acto por el cual el científico abraza una nueva teoría es un acto de fe y de apuesta”.

Renato Ortiz (1994:16), científico social brasileño, escribiendo sobre las relaciones entre la cultura y el fenómeno de la globalización, observó que existe una profusión de metáforas al respecto de este asunto, justamente porque hay “una realidad emergente aún fugitiva al horizonte de las ciencias sociales”. Las “metáforas”, añade Ortiz, “abundan delante de la falta de conceptos” y acaban imponiéndose cuando no hay teorías formalizadas para explicar anomalías y hechos nuevos. Así, en este texto optamos por el uso de metáforas, en el sentido dado por Paul Ricoeur (1983:9,10) de un “proceso retórico por el cual el discurso libera el poder, que ciertas ficciones comportan de redescubrir la realidad, vinculando de esta manera ficción y redescubrimiento de Aristóteles (...) que a *poiesis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis*”.

En los próximos capítulos usaremos las metáforas “teatro”, “templo” y “mercado” por causa de las posibilidades de aglutinar alrededor de ellas datos recogidos sobre las interacciones sociales entre actores religiosos en diferentes circunstancias sociales y las estrategias comunicativas, mercadológicas y organizacionales, que suceden en este proceso

de interacción. Tales metáforas servirán para indicar formas por las cuales la realidad social se cristaliza en modos de acción social, expectativas y esperanzas compartidas colectivamente. Con esto, a través de las metáforas, podremos percibir las prácticas sociales de una manera distinta, estructuradas a lo largo del tiempo y que, al ser estudiadas, exigen la separación de las cristalizaciones surgidas en el tiempo de las interacciones establecidas posteriormente por los actores.

Aquí consideraremos esas instituciones como estructuras sociales estructurantes que, debido al proceso de socialización, de acuerdo con Peter y Brigitte Berger (en Foracchi y Martins, 1977:193-199), son interiorizados y pasan a formar parte del estilo de vida de millones de individuos. Queremos averiguar hasta qué punto las formas de dramatizar, intercambiar bienes religiosos y adorar, como ocurren en los templos de la IURD, condicionan la reorganización de la vida de sus seguidores, realizando las promesas contenidas en los *slogans* de este emprendimiento religioso: “*Aquí un milagro espera por Ud.*” y “*Su vida va a cambiar*”. No obstante, para que eso se concrete, sería preciso escuchar a los propios actores, para lo cual presentamos entrevistas efectuadas y el material levantado en la programación radiofónica y televisiva de la IURD en Brasil y en Nueva York.

En cada uno de los capítulos que siguen, hay una introducción histórica al fenómeno allí descrito e interpretado, en las cuales procuramos vincular el fenómeno actual a sus raíces históricas, siempre en la tentativa de mostrar que las prácticas religiosas y culturales del presente se enraízan en el pasado, y sus consecuencias han de proyectarse en dirección al futuro. Esto fue realizado con cuidado especial, para no hacer del presente y del futuro, éste todavía inexistente, una mera reproducción de prácticas religiosas de otros

grupos sociales, situados en momentos históricos distintos. Incluso porque cuando actúa de tal manera, el investigador sucumbe a la tentación “substancialista”, ya denunciada por Pierre Bordieu (1996: 16, 17).

Esta tentación revela un esfuerzo idealista de no considerar la realidad como algo relacional e intentar reconstruirla como si fuese una reproducción pura y simple, aquí y allá, de una esencia eternamente reproducida, indiferente a las características de cada momento histórico vivido por un grupo social. Otro riesgo es el de imaginarse que cada nueva generación reinventa la religión, como si nada hubiese habido antes. Ello equivale a decir que no hay “pentecostalismo” o “mentalidad neopentecostal” divorciada de las condiciones concretas de vida de una determinada población. En tal sentido, los cortes diacrónicos y la manipulación de los resultados originados en comparaciones entre diversos períodos deben ser manejados con mucha cautela. Procuramos, entonces, analizar la IURD como un fenómeno social surgido en Brasil, dentro de ciertas condiciones específicas, que permitieron que se construyese un espacio social en el cual las personas que lo componen se interactúan y, entre conflictos y acomodaciones, elaboran para ellas mismas y para los otros, una forma de convivencia social tenida y aceptada como eficiente y eficaz.

El texto está estructurado en capítulos que pueden ser leídos separadamente. En el primero de ellos, hacemos una reconstrucción del objeto de estudio: *El neopentecostalismo y la Iglesia Universal en el vaivén de las investigaciones y los paradigmas*. En el procuramos discutir aspectos epistemológicos y metodológicos que han envuelto la investigación y, por eso mismo, se reflejaron en la redacción del texto. En el mismo, discutimos cuestiones ligadas al proceso discursivo, que pretende ser fenomenológico, construyéndolo

se un objeto de estudio dentro de los límites de un cuadro de la sociología de la comprensión, empleándose la metodología cualitativa en la elaboración de un tipo ideal – el *neopentecostalismo iurdiano*-. Es un estudio de caso, pero al mismo tiempo procuramos compararlo exhaustivamente con otras formas de organizar religiosamente la experiencia humana, principalmente las rotuladas de “pentecostales” o las vividas en otros grupos, lugares, épocas y circunstancias, tales como los movimientos milenaristas. Además, en este primer capítulo procuramos apuntar las maneras por las cuales el tema ha sido abordado, los nexos históricos entre el pentecostalismo *iurdiano* y los demás comportamientos religiosos descritos, así como las principales formas de clasificación de ese fenómeno elaboradas por otros varios investigadores. Estimo que en el caso de que haya prisa o mucho interés en el lector por este tipo de discusión, este primer capítulo podrá ser dejado de lado, recomenzando la lectura por el capítulo siguiente, pero volviéndose a aquél en caso de que posteriormente surja la necesidad de informaciones de carácter metodológico.

El capítulo siguiente, *Teatro y religión: la teatralización de lo sagrado en la Iglesia Universal del Reino de Dios*, forma parte de una trilogía articulada alrededor de las ya referidas metáforas: “teatro”, “templo” y “mercado”. En el mismo trabajamos la hipótesis de que muchas características del culto *iurdiano* son típicas de una práctica teatral de lo sagrado, pero de una teatralización en la cual todos participan como actores, en una especie de teatro de arena. En este capítulo deseamos abordar el culto neopentecostal como un espectáculo de fe para ser vivido y no solamente apreciado cómodamente en un palco.

El capítulo tercero, *Templo y religión: espacio cúltico y ritos en la Iglesia Universal del Reino de Dios*, centraliza el análisis en el

lugar donde transcurren los ritos y las representaciones de los actores. Aquí resaltaremos que la primera metáfora, “teatro”, expresa apenas una parte de aquella realidad, pues el templo es la “casa de Dios”, un “espacio energético”, donde el tiempo es repartido y experiencias místicas suceden, relacionando las personas, creando condiciones para la formación de comunidades de culto, a pesar del espectáculo pasajero que un acto de teatro produce.

El capítulo siguiente, el cuarto, *Religión y mercado: la Iglesia Universal y la teoría de la “mercantilización” de lo sagrado* discute, dentro de las flexibles fronteras que delimitan “mercado” y “templo”, las relaciones entre la mercantilización y la religiosidad, a partir de las actividades de la IURD. Por un lado, en este capítulo se rechaza la interpretación predominante en los medios de comunicación brasileños e internacionales de que la IURD es apenas una forma de comercializar lo sagrado y de transformar el templo en “supermercado de la fe”. Pese a ello, aún relativizando esa perspectiva, se apunta en ella hacia el *marketing*, aquí visto como una postura en la cual el público religioso puede ser formado, moldeado y orientado en su “consumo”, por medio de técnicas mercadológicas apropiadas y semejantes a las empleadas por las empresas comerciales, que atienden al lucro financiero. A esta altura no se puede negar que la IURD opera con la lógica y la razón instrumental, procedimientos propios de la práctica neoliberal, cuya ideología procura presentar el mundo como un mercado global, estructuralmente interrelacionado. Aún así, aunque cada templo sea un “mercado”, en su interior se anidan personas que, después de reencontrar en él un sentido para la vida, forman grupos más o menos comunitarios que, si no son iglesias en el sentido tradicional del término, son como mínimo “comunidades

electivas”, que cultivan formas de compartir lo emotivo. En este contexto, ¿cuál es el perfil de las personas que frecuentan los templos de la Iglesia Universal, “fieles” o “clientes”?

El quinto capítulo focaliza *Marketing y religión: la “marketización” de lo sagrado en la Iglesia Universal del Reino de Dios* y tiene por objetivo mostrar cómo esa Iglesia está centrada, a diferencia de las iglesias cristianas tradicionales, en las necesidades y deseos de las personas. Por ser una institución religiosa relativamente nueva, ella tiene flexibilidad para mudar sus “productos” y adecuarlos de la mejor manera posible para satisfacer la demanda de “consumo”, por este o por aquel “producto religioso”. Como resultado de tal estrategia, la IURD asumió en poco más de quince años, una eficiente y ágil estructura organizacional, superando fácilmente a todos sus competidores en el campo religioso brasileño. Encaramos el *marketing* como una de sus más importantes y calculadas estrategias de crecimiento.

El capítulo número seis, *Propaganda y religión: La comunicación de la Iglesia Universal del Reino de Dios*, analiza las maneras por las cuales la IURD hace su propaganda y emplea los medios de comunicación de masa, sean orales, prensa escrita, radiofónica o televisiva. En él procuramos mostrar que esta iglesia es un sistema de comunicación que difícilmente tendría alguna posibilidad de suceso si no tuviese la determinación de adoptar estrategias de comunicación adecuadas a una sociedad de masas, todo esto sin dejar de ser una forma de “religiosidad oral”.

En el capítulo siete, *Religión y retórica: El discurso de la Iglesia Universal del Reino de Dios*, se procuró presentar las características del discurso *iurdiano* y resaltar la retórica como uno de los principales medios de legitimar esa iglesia en las diversas situaciones en las cuales actúa. Así, la retórica *iurdia-*

na es analizada en este capítulo a partir de su operacionalidad, inclusive mostrando cómo emplea palabras de orden y *slogans*, armas de guerra, en un lenguaje usado por los que anuncian productos y servicios en su prensa. En este esfuerzo, no dejamos de lado el uso de las marcas, signos y exposición institucional, en el proceso de creación por la IURD de su propio espacio social, dentro del campo religioso, como escenario de lucha entre actores e instituciones.

El capítulo ocho versa sobre *La teología de la Iglesia Universal del Reino de Dios* y aborda el conjunto de expresiones teóricas elaboradas por todos, y no solamente por los agentes especializados envueltos en la experiencia religiosa, conforme Joaquim Wach (1990: 32). O sea, más allá del examen de las realizaciones de un grupo religioso (*dromena*), es preciso que se analice también el discurso generado por los autores, a partir de lo que se hace (el *legomena*). El discurso teológico sistematiza, inclusive con finalidades pedagógicas y apoloéticas, esa visión de mundo que es tanto consecuencia de la acción efectuada como también reproductora de nuevas acciones. En este capítulo se pretende mostrar cómo los agentes procuran sistematizar y tornar más o menos coherente, su visión de mundo. De esta manera, estableceremos una conexión entre exorcismo y liberación, cura y salvación, prosperidad y suceso, tres aspectos que son indisolubles en la teología de los emprendedores de la Iglesia Universal, según nuestro modo de ver. Aspectos que, de una manera bien práctica, procuran presentarle al *iurdiano* algo más que una visión del mundo, esto es: darle una guía para la acción.

El capítulo nueve analiza *la Organización y religión: los dilemas administrativos de la Iglesia Universal del Reino de Dios*, discute el proceso de institucionalización que permitió el pasaje de la IURD de “movimiento”

para emprendimiento (iglesia), organizado e instituido. En este capítulo es debatida la cuestión de la cultura organizacional, los problemas relacionados con el ejercicio del poder, el reclutamiento y entrenamiento de su clero, así como la actuación del pastor *iurdiano* y, principalmente, los desafíos administrativos y de organización que se hacen presentes hoy en esta iglesia, principalmente por causa de su crecimiento en ciertos países de la América Latina, África, Europa y América del Norte.

El décimo y último capítulo, *Consideraciones finales: Cuestiones que desafían el futuro de la Iglesia Universal del Reino de Dios*, retoma algunas preguntas planteadas sin responder, o no profundizadas a lo largo de la discusión. Entre ellas, analizamos de forma concluyente algunos de los desafíos que enfrenta el objeto reconstruido: la expansión mundial, la Iglesia Universal como portadora de una esperanza de estilo mesiánico-milenarista dentro de la sociedad de consumo, el machismo de los pastores *iurdianos* y sus dificultades en las cuestiones de género en un momento en que el papel de la mujer gana cada vez más destaque y, finalmente, el relacionamiento de la IURD con la política, creando condiciones para el surgimiento del “político de Cristo”. Este capítulo encamina el texto en dirección a su final.

La conclusión está resumida y en ella procuramos atenernos apenas a lo esencial, incluso porque ya cada capítulo trae la suya propia. Así, muchos ítems que deberían formar parte de la resolución final pueden ser encontrados en la conclusión de cada capítulo, lo que posibilita también la lectura de los capítulos aisladamente, de acuerdo con el interés de cada lector.

Concluyendo esta introducción, registramos que en el transcurso de la investigación de campo, procuramos colocarnos en

aquella situación que las ciencias sociales clasifican como “observación participativa”. Nos concientizamos de que tal postura exige el cultivo de un proceso de *aproximación* para quienes están distantes de una experiencia religiosa, inclusive como forma de provocar simpatía en relación al objeto, y también de un *distanciamiento* de quien se juzga muy próximo a él, aún por causa de la formación y experiencias biográficas del observador. Intentamos abandonar la ilusión del saber inmediato, por medio de la vigilancia epistemológica y de la ruptura con los prejuicios existentes. Tomamos como objetivo desarrollar lo que Bourdieu y otros (1991: 27) llaman de una “mirada sociológica”, lanzada sobre el neopentecostalismo practicado y predicado por la IURD.

Colocar en práctica tal perspectiva epistemológica se volvió una exigencia crucial para nosotros, tanto durante la investigación como también en la elaboración del presente texto. Esto porque tuvimos una formación de pastor presbiteriano y nos propusimos, a pesar de esa vivencia como protestante histórico, investigar un objeto tenido como “adversario” del campo religioso al cual pertenecemos. En parte, esa tarea fue suavizada por causa de una vinculación profesional que mantuvimos durante más de dos décadas, con el sector administrativo de empresas industriales y de la experiencia docente en el área de la sociología de las organizaciones y de la religión. Tal vez esas experiencias biográficas, al lado de procedimientos metodológicos, nos hayan ayudado en el establecimiento de mecanismos de vigilancia contra los riesgos de distorsiones, con alta probabilidad de acontecer, en especial cuando tantos factores como los anteriormente citados se asocian en una sola experiencia de vida.

Es claro que no siempre resulta suficiente una vigilancia epistemológica perma-

nente, incluso por aquello que Rubem Alves (1979: 38) observó: ser imposible la elaboración de un discurso científico que no sea, al mismo tiempo, motivado por un substrato moral. En lo que se refiere a las similitudes entre el discurso científico y el religioso, Durkheim (1979: 496, 507) escribió que “el pensamiento científico es apenas una forma más perfecta del pensamiento religioso” y que “la ciencia tiene, por lo tanto, orígenes religiosos”. Max Weber (en Cohen, 1982: 87 y 97) fue más a fondo en la discusión, resaltando que:

“No existe ningún análisis puramente ‘objetivo’ de la vida cultural, o (...) de los ‘fenómenos sociales’, que sea independiente de determinadas perspectivas especiales y parciales, gracias a las cuales estas manifestaciones puedan ser, explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente, seleccionadas, analizadas y organizadas en la exposición, en cuanto objeto de investigación (...) Todo el conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento subordinado específicamente a puntos de vista”.

En tal sentido, no existe y humanamente es imposible, la elaboración de un discurso científico neutro y exento de prejuicios. Este es el motivo por el cual nuestras conclusiones finales son presentadas, como aconseja Myrdal (1965: 186), con una validez hipotética, inclusive porque la elección de un conjunto de hipótesis y de premisas valorativas, en otro cuadro biográfico habría provocado otras y distintas conclusiones. Aún así, esperamos que esa aparente desventaja haya surtido efecto contrario y nos haya ayudado en la elaboración de este texto.

El resultado inevitable de la conjunción de tantos factores, de la pasión que el tema despierta en el investigador, de la ambición de abordar tantas cuestiones de una sola

vez, generó un texto relativamente largo y debimos reconocer que aquí o allí hay algunas simplificaciones o hasta reduccionismos. Por causa de todo esto, renunciamos a cualquier sueño de encontrar respuestas a la totalidad de los problemas levantados. Esto porque no siempre nos damos cuenta de esta necesidad, cuando todo comienza con la identificación inicial del problema. Sin embargo, nos sentiremos gratificados si en los capítulos que si-

guen pudiésemos provocar discusiones, levantar cuestionamientos y contribuir así para algún avance, no solamente en el conocimiento del “neopentecostalismo” *iurdiano* y de su organización religiosa, pero sobre todo para una mejor visión de lo que está sucediendo en el interior del campo religioso contemporáneo, en Brasil y en la América Latina, y en sus relaciones con la sociedad en sentido amplio, en este final de siglo.

Notas

- 1 Edir Macedo, frase formulada en ocasión de la conmemoración del 19o aniversario de la Iglesia Universal del Reino de Dios, en julio de 1996, cf. *Folha Universal*, 7-7-96, p 1b.
- 2 En este trabajo, “neopentecostal” y “neopentecostalismo” debe ser considerado un tipo ideal, en el sentido weberiano. Fue creado para dar cuenta de una serie de cambios experimentados por el “pentecostalismo clásico”, que se expandió para todo el mundo a partir de la ciudad de Los Angeles (Seymour, 1906). Hoy, esos nuevos pentecostales redujeron los énfasis iniciales del movimiento pentecostal – experiencia estática, glosolalia e intensa expectativa por la “segunda venida de Cristo” – por una predicación centralizada en la cura divina, prosperidad material y exorcismo de demonios. Con eso los “neopentecostales” abandonaron la dimensión anti-sociedad y los énfasis escatológicos de la vida en el “celeste porvenir” para difundir, principalmente por la radio y la televisión, una versión del pentecostalismo que se adapta mejor a la sociedad capitalista que ahora se arma en los países subdesarrollados. Así, en el análisis que haremos a continuación, el “neopentecostal” se diferencia del “pentecostal clásico” o “tradicional”.
- 3 Utilizamos el término *iurdiano* para designar no solamente a los que frecuentan habitualmente la IURD e ingresan en ella a través del bautismo por inmersión, sino también para los que mantienen identificaciones parciales con su sistema de creencias y prácticas, que transitan por sus templos, comulgan con sus ideas y ayudan con su presencia y apoyo financiero al mantenimiento de tal emprendimiento. En relación a la historia de la IURD, por falta de un espacio mayor, remitimos al lector a los textos de Paul FRESTON (1993), Ricardo MARIANO (1995) y al de Alberto ANTONIAZZI et al. (1994).
- 4 “Obreros” son laicos, hombres y mujeres, con su correspondiente uniforme, que participan de la dinámica de los rituales, auxiliando a los pastores en el transcurso de la ceremonia, estimulando a los presentes, durante todo el período en que permanezcan en el recinto del templo.
- 5 Reconocemos la problemática presente en las clasificaciones empleadas para hablarse de los desdoblamientos del movimiento pentecostal en la América Latina. Sobre esto nos referiremos a continuación pero ya podemos anticipar que la expresión “neopentecostalismo” no posee en Brasil la misma connotación que en otros países, principalmente en los Estados Unidos. En ese país, desde 1950, se considera está en marcha un “nuevo pentecostés”, clasificado por Stanley Burgess y Gari B. McGee (1988) como un “movimiento carismático”, fuera de las estructuras tradicionales del pentecostalismo norteamericano.
- 6 Para una mejor visión de la periodización y conocimiento de la expansión protestante en tres “onda” (“protestantismo”, “metodismo” y “pentecostalismo”) cf. David Martin (1990) y

los ítems “Church Growth” y “Third Wave”, firmados por el propio Peter Wagner, en Stanley M. Burgess (1995). Peter Wagner fue quien acuñó el término “tercera onda” para designar, no específicamente lo que hemos llamado de *neopentecostalismo*, pero sobre todo, para describir los grupos evangélicos no-carismáticos, que creen en las señales y maravillas del Espíritu Santo, entre ellas curas por la fe, hablar en lenguas, exorcismo, etc., para el anuncio del Evangelio. Según Peter Wagner, esta “tercera onda” se tornó fuerte en los años 80, pese a que en la década anterior ya hubiesen creyentes a los cuales él llamó de “cripto-pentecostales”. Paul Freston emplea el término “onda” para clasificar las varias denominaciones pentecostales que surgieron en Brasil. Así, incluye en la “primera onda”, los movimientos pioneros que dieron origen a la Asamblea de Dios y la Congregación Cristiana en Brasil; en la “segunda onda”, el pentecostalismo de las iglesias “Brasil para Cristo”, Evangelio Cuadrangular y “Dios es Amor”, todas centralizadas en la cura divina; en la “tercera onda”, entre otras, la IURD y otras menores, cf. Paul Freston (1993: 64, 82 y 95). Harvey Cox (1995: 281-285 y 312) también discute la cuestión del surgimiento de un pentecostalismo de “tercera onda”.

- 7 La expresión “pentecostalismo autónomo” ha sido usada desde la segunda mitad de los años '80, para designar a aquellos grupos pentecos-

tales que se establecieron fuera de las grandes denominaciones brasileñas, pentecostales o protestantes, fundadas y lideradas por emprendedores religiosos, líderes carismáticos que habrían preferido “establecerse por cuenta propia”, sin vínculos, inclusive con misiones extranjeras. José Bittencourt Filho y otros analistas de la religión en Brasil, ligados al antiguo CEDI (Centro Ecuménico de Documentación e Información), hoy KOINONIA, Presencia Ecu-
ménica y Servicio, de Río de Janeiro, y al ISE-
R(Instituto de Estudios de la Religión) como Ari
Pedro Oro, de la Universidad Federal de Río
Grande do Sul y Jesus Hortal, de la PUC de Río
de Janeiro, están entre los que divulgaron ese
término, a través de sus escritos y estudios, pa-
ra designar lo que aquí llamamos de *neopen-
tecostalismo*. Con todo, ¿en qué sentido este
fenómeno religioso es “nuevo”? ¿Y “nuevo” en
relación a cuáles fenómenos religiosos?

- 8 Jean-Pierre Bastian (1994: 288 ss.) ha analiza-
do esas nuevas formas de religiosidad, origina-
das en el medio protestante, como maneras de
acomodamiento del protestantismo. Tal proce-
so de acomodamiento habría originado un tipo
de protestantismo domesticado, en el cual pre-
domina mucho más un proyecto social y polí-
tico de restauración social que de reforma y
transformación. El *insight* de Bastián se debe a
la hipótesis sugerida en 1965 por Pierre Chau-
nu, para quien los protestantismos populares
serían más “catolicismos de substitución”.

El Pentecostalismo y la Iglesia Universal en el vaivén de las investigaciones y los paradigmas

“Es imperiosa la rehabilitación del artesano intelectual simple, y debemos intentar ser, nosotros mismos, ese artesano. Que cada hombre sea su propio ‘metodólogo’ (...), que la teoría y el método se vuelvan nuevamente parte de la práctica de un artesanato” (C. Wright Mills, 1972: 240).

Forma parte de los protocolos que rigen la producción académica, comentar las maneras por las cuales se dio la reconstrucción de un objeto de estudio, refiriéndonos en esta parte a los valores, objetivos, paradigmas, metodologías y dificultades encontradas en la realización de tal iniciativa. Se trata de un ritual semejante a una confesión del paciente a su psicoanalista, que es estimulada para provocar paz de espíritu y volverlo consciente de lo que hasta entonces era apenas inconsciente. Tratándose del análisis de fenómenos religiosos ese procedimiento, que es ideal para todas las ciencias, se vuelve obligatorio. En especial, cuando el investigador reconoce mantener con su objeto de estudio dobles lazos de amor o de odio.

Esto puede resultar decepcionante para los que pretenden la plena objetividad sin darse cuenta que la ciencia es una actividad tan humana que ni aún el ritual preliminar de la confesión metodológica puede aminorarlo. Por eso mismo, concordamos con Lucien Goldman (1980: 27) cuando afirma que “el proceso de conocimiento científico es, él mismo, un hecho humano, histórico y social” y que eso implica, al estudiarse la vida humana, el surgimiento de una “identidad parcial entre

sujeto y objeto del conocimiento”. En la misma línea de argumentación, Gunar Myrdal (1963: 102) contribuyó todavía más al desconcierto generalizado, al afirmar que “las preguntas expresan nuestros intereses en el asunto” y que “los intereses nunca pueden ser puramente científicos”, teniéndose en cuenta que son “elecciones (y) productos de nuestras valorizaciones”.

1. Pentecostalismo: investigaciones y paradigmas

La evaluación de los modelos teóricos, valores y paradigmas que han orientado las investigaciones sobre pentecostalismo es una exigencia epistemológica de fundamental importancia. Ese procedimiento puede contribuir para la relativización de nuestros propios modelos de clasificación, generalización y síntesis. Con esto, devolvemos la ciencia a su *locus* humano y permitimos que sus paradigmas, como observó Thomas Khun (1972), sean vistos como estímulos al conocimiento de algunos aspectos del objeto investigado. De esta manera, se evita el surgimiento de la “miopía de las hipótesis”, aquella “ceguera parcial” que dificulta el abandono de este o aquel camino analítico, sedimentado o petrificado por el exceso de uso. Presuponemos que nuestras aproximaciones al pentecostalismo traen consigo las marcas de los paradigmas adoptados por la comunidad de investigadores de un determinado momento histórico (Maraschin et alii, 1995: 29-54).

La búsqueda de lagunas en el conocimiento sobre el pentecostalismo nos llevó a seleccionar para analizar, de una lista mucho mayor, apenas algunos paradigmas, tales como la secularización y los pares antinómicos “secta” e “iglesia”, “pobre” y “rico”, “opresor” y “oprimido”, “magos” y “sacerdotes”, “modernidad” y “postmodernidad”, “racionalidad occidental” y “misticismo oriental”. Estas lagunas surgen, principalmente, porque las transformaciones sociales de todas las especies tornan dinámica la búsqueda del conocimiento y ponen a prueba la capacidad humana para elaborar soluciones y modelos teóricos para responder a las mismas. En la discusión de tales paradigmas, podemos localizar el progreso de los conocimientos sobre el pentecostalismo y trazar un panorama de las investigaciones recientes sobre el neopentecostalismo, específicamente la IURD.

Pentecostalismo y paradigma de la secularización

Durante los años '60, el paradigma de la secularización tuvo una enorme aceptación entre los estudiosos del fenómeno religioso. Ese modelo teórico presuponía que la urbanización era un proceso irreversible y, sobre todo, secular. Robert Adolfs (1970), en esa época, repetía la instigante pregunta filosófica, elaborada en el final del siglo XIX por Nietzsche: Los templos y catedrales, ¿no se volverán rápidamente “tumbas de Dios”? Tal paradigma, durante su período de hegemonía, impidió que muchos investigadores vieses lo que hoy parece obvio: que la evasión de lo sagrado de los moldes que pretendían contenerlo – las instituciones religiosas – hacia otras áreas de la vida humana no es sinónimo de desaparición y sí de transformación de la religión. Las anomalías en ese paradigma se exteriorizaron por la presencia ruidosa de los “nuevos

movimientos religiosos” de orígenes e inspiraciones variadas, de los fundamentalismos cristianos, islámicos, judaicos, con la explosión de movimientos pentecostales y de religiosidades de inspiración africana en la América Latina, inclusive la persistencia de los cultos de santería en Cuba y reavivamiento de las iglesias cristianas en aquel país, conforme sostienen Rafael Cepeda Clemente et alii (Gutiérrez, 1996: 141ss), después de casi cuatro décadas de régimen socialista.

A partir de esa percepción, el pentecostalismo dejó de ser encarado como si fuese un mero estertor de una religión moribunda, una reacción inútil delante de una irreversible tendencia universal a la secularización e irreligiosidad, cuya plenitud se daría en una sociedad “madura”, “adulta” y “superior”, exactamente por causa de la racionalidad científica. Algunos analistas basados en Max Weber (1969), como Brian Wilson (1966), Berger (1973 y 1985), Harvey Cox (1969), sostienen que “secularización”, “capitalismo” y “modernidad” serían procesos históricos culturales interrelacionados y concomitantes. Estas premisas aún son empleadas para estudiar, aquí o allá, el pentecostalismo, como si los investigadores estuviesen delante de una especie rara en vías de extinción. De allí el empleo que se hace para describir el pentecostalismo, mientras no haya evidencias contrarias, de categorías como “minoría cognitiva”, “ignorancia”, “religiosidad primitiva” y otras, cuya proliferación se da en espacios marginales de una sociedad en camino de la “madurez”.

El crecimiento rápido del pentecostalismo en los últimos decenios, en la América Latina, Africa y Asia, llevó a los estudiosos de la religión a dedicarse nuevamente al análisis de fenómenos tenidos como “exóticos”, religión popular o de grupos minoritarios. Todas estas tendencias fueron señaladas por María

Isaura Pereira de Queiroz (1972: 517 y 523) y Rubem Alves (1978: 119). Este “redescubrimiento” del pentecostalismo por los propios latinoamericanos y su transformación en objeto de estudio privilegiado, puede ser visualizada en el aumento creciente de producción intelectual sobre el mismo, en la forma de libros, artículos y tesis académicas, cuya tabulación elaborada a partir de una lista bibliográfica reunida por André Droogers (Boudewijnse et alii, 1991), aparece más abajo y nos puede dar una idea general.

Tabla No. 1
Producción intelectual en América Latina
sobre pentecostalismo y “carismatismo”

| Década de producción intelectual | Nos. absolutos | % de la producción |
|----------------------------------|----------------|--------------------|
| Antes de 1950 | 13 | 1,50 |
| 1950 – 1959 | 44 | 5,09 |
| 1960 – 1969 | 133 | 15,38 |
| 1970 – 1979 | 191 | 22,08 |
| 1980 – 1990 | 457 | 52,83 |
| Sin fecha consignada | 27 | 3,12 |
| TOTAL | 865 | 100 |

En esta lista parcial sobre la producción, podemos notar que en los primeros 40 años, el tema fue analizado apenas en el 1,50 % del total de textos recolectados. No obstante, el aumento de la producción escrita en las décadas siguientes superó algunas veces la marca del 200 % sobre la década anterior. Por ejemplo, el *boom* en el crecimiento pentecostal de los años '70 hizo que la producción intelectual que era de 22,08 %, aumentase para 52,83 % del total de los textos escritos. Posiblemente, el crecimiento de la visibilidad del pentecostalismo en los medios de comunicación, en la literatura de los competidores, catolicismo y protestantismo histórico, sea

también un fenómeno correlativo al incremento del interés en el área de la producción erudita sobre el referido tema.

Esta tendencia de incremento continuó durante los años '90, lo que puede ser observado en el interés de teólogos, “pastoralistas” y “misionólogos” ecuménicos que, reunidos alrededor de la revista *Concilium* (1996/265) produjeron un número especial bajo el título *movimientos pentecostales: Un desafío ecuménico*, en el cual reconocieron la necesidad de tomar en serio un movimiento que, en apenas 90 años, consiguió reunir más de 400 millones de fieles en todo el mundo, y ello a pesar de su relativo fracaso en la mayor parte de Europa. Por este motivo, es significativa la insinuación que hace el especialista en comunicación Quentín J. Schulze (in Daniel R. Miller, 1994: 66), al preguntar si el mejor título para el famoso libro de David Stoll (1990), *Is Latin America Turning Protestant?*, no sería “*Is Latin America Turning Pentecostals?*”. En la misma línea de argumentación, Donald Dayton (1988: 401) escribió que actualmente “los evangélicos (históricos) deben considerarse como un subgrupo de los pentecostales y no al contrario”.

Por lo tanto, como respuesta totalizante, la profecía de la muerte de la religión falló y dos décadas después, el problema es exactamente lo contrario, pues se experimenta justamente una explosión de religiosidades nuevas por todas partes. Ello tornó complicado el mantener la tesis de la secularización, como analizan Luis Alberto Gomes de Souza (1986: 2-17), Robert N. Bellah (1986: 18-37), Sabino Acquaviva (1961), Sabino Acquaviva e Enzo Pace (1994), Stefano Martelli (1995), Ferrarotti et alii (1990), entre otros.

Lo que está en el orden del día no es mas la extinción y sí la efervescencia de la religión, exactamente en el interior de una civilización que, al menos teóricamente, debería

haber obstaculizado tal efervescencia. Rota la hegemonía del paradigma de la secularización, algunos de sus propios entusiastas, por ejemplo Cox (1994) y Rubem Alves (1975), procuraron revisar sus posiciones y pasaron a considerar los fundamentalismos y pentecostalismos como los más importantes fenómenos religiosos del siglo. Mientras tanto, en el momento de predominio de este paradigma, como confirmación de la teoría de Khun sobre los paradigmas, la atención de Cox y Alves estaba volcada para otra dirección, lo que provocó un tardío retorno de ellos y de otros autores para una evaluación más realista de la realidad religiosa latinoamericana¹.

Este aparente retorno de la religión – enfatizamos “aparente”, pues ¿cómo puede retornar lo que nunca se fue? –, ha sido descrito por los estudiosos como un proceso de “reencantamiento” del mundo, después de un breve período de apuesta en el “desencantamiento”. En una significativa expresión, creada por S. Acquaviva (1961), hubo apenas un “eclipse de la religión”, tal vez una “desacralización” y no una “secularización”. O, al decir de Thomas Luckmann (1973), la religión simplemente se tornó invisible. Son muy estimulantes los comentarios de Steve Bruce sobre este asunto, en los cuales muestra que la religión en el mundo actual tanto expresa un proceso de vaciamiento institucional del estilo “cathedrals” como también apunta para el surgimiento de cultos más apropiados a los nuevos tiempos, entre ellos la “new age”. Según Bruce (1996: 234), las denominaciones religiosas tradicionales no pueden “producir (más) melodías que exciten las masas”.

Es posible, no obstante, que la aceptación poco crítica del paradigma de la secularización haya sido la responsable por el caluroso debate que provocó entre investigadores brasileños en el final de los años '70, la publicación de un artículo de Leszek Kolakowski

(1977: 153-162) sobre “la revancha de lo sagrado en la cultura profana”. También hay una significativa contribución para ese debate con la autoría de Gilles Kepel (1992), titulado *La revancha de Dios*, donde se analiza el resurgimiento de los fundamentalismos cristianos, islámicos y judaicos en la segunda mitad de este siglo. El pentecostalismo, particularmente con su faceta neopentecostalista, participa de ese proceso de “reencantamiento” del mundo y de “revisibilización” de la religión en nuestra sociedad. Como afirmaran José J. de Queiroz et alii (1966), son interfaces de lo sagrado en plena víspera de milenio.

Mientras, aún con la pérdida de la hegemonía, el paradigma de la secularización continúa provocando discusiones, ahora particularmente en los debates sobre los procesos culturales de pluralismo, los cambios de los papeles sociales de las organizaciones religiosas, la exacerbación de la competición entre agencias productoras de sentido, la posibilidad de elegir estilos religiosos a partir de los resultados observados, constituyéndose a partir de esa elección en una apropiación subjetiva e individualizante de lo sagrado. Peter Berger (1993) acentúa que ese es el contexto, post-secularizado para unos y en secularización para otros, favorable a la aparición de técnicas de *marketing* para conquistar y mantener adeptos.

De allí nuestra insistencia en colocar en discusión el sistema de comunicación y de *marketing* como categorías centrales para entender el suceso de ciertos grupos neopentecostales, entre los cuales está la IURD. Presuponemos aquí dos ideas básicas: la primera es que hay un exceso de oferta de productos religiosos, disponibles para todos los gustos y preferencias. La segunda es que *vivimos en una época de mucha credulidad*. Estas ideas impiden un abandono definitivo de las discusiones sobre las causas que generaran la apa-

rición del paradigma de la secularización. Sin embargo, sí abandonamos la aplicación de tal paradigma en su sentido universalizante.

Lo anterior, porque en una sociedad en que la religión institucionalizada perdió la capacidad de aglutinar a su alrededor las múltiples dimensiones de la vida, el proceso generador de sentido se fue transfiriendo para los medios de comunicación de masas, espacio social en el cual se da la gestación de nuevos héroes-modelos, que intentan convencer a los demás que su opción debe ser asumida por todos los destinatarios. Ello, justamente, por tratarse de una elección “lógica”, “funcional” y “práctica”. A su vez, esos comunicadores se vuelven *pivotes* de nuevas maneras de vivir lo sagrado, reformulándose así, en el crisol de esos vehículos de comunicación de masas, antiguas formas de religiosidad ahora recombinadas con otras tendencias.

Pentecostalismo, ajustes y desajustes sociales

Al lado, antes y después de la predominancia de la teoría de la secularización, se realizaron también investigaciones sobre el pentecostalismo como factor de ajuste social, en un contexto de intensos cambios provocados por los procesos de urbano-industrialización. En general, se usaban criterios funcionalistas y algunos investigadores como Emilio Willems (1967), Lalive D’Epinay (1970), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973), Beatriz Muniz de Souza (1969) y otros, emplearon teorías sociológicas provenientes de Durkheim, Weber y Troeltsch (1931). Categorías tales como anomia, integración, solidaridad y los polos secta e iglesia, para explicar las relaciones del pentecostalismo con una sociedad que dejaba de ser rural para volverse urbano-industrial.

En las décadas siguientes, aún divididos entre las teorías de conflicto o de consen-

so, varios analistas del fenómeno religioso apuntaban al pentecostalismo como alienación y opio del pueblo. El argumento era simple y se expresaba de la siguiente forma: si el continente camina hacia un tiempo de liberación de la opresión colonial del Norte sobre el Sur, de los ricos sobre los pobres, el pentecostalismo también sólo puede ser una expresión religiosa de esa situación de violencia y esclavitud o, quien sabe, una señal todavía débil de que las masas estarían empleando la religión para expresar, de una forma prerrevolucionaria, su descontento con la situación de opresión.

Visto desde una perspectiva dialéctica, la alienación religiosa acentuaría el proceso de opresión y provocaría la llegada de tiempos de cambio. Por eso estaban quienes veían en el pentecostalismo y en la “religión de los oprimidos” las “señales revolucionarias” de un sentimiento que, pese a ser débil, indicaba que los pobres se estaban despertando para la llegada de la revolución. A la luz de estos paradigmas, se procuró rescatar (Rolim, 1995) la participación de algunos pentecostales en las Ligas Campesinas, en el nordeste brasileño, en la guerrilla sandinista en Nicaragua y en la oposición a Pinochet en Chile. Tal como en los *Rebeldes Primitivos*, de Hobsbawm (1972), se pensaba que en cada pentecostal estaría latente y en forma embrionaria un “prerrevolucionario”. Dentro de esa perspectiva, el mayor desafío sería descubrir las mejores maneras de canalizar la “protesta pentecostal” para proyectos de transformación social².

Posteriormente, la esperanza de que en el pentecostalismo había un potencial revolucionario capaz de provocar rupturas en la sociedad latinoamericana, fue desapareciendo. Así, como *la clase obrera fue al paraíso* de la sociedad de consumo, el pentecostalismo encontró formas de acomodación en el interior de la vieja cultura latinoamericana y de la

nueva sociedad de consumo incorporando, en el transcurrir de este proceso, símbolos, discursos y fuerzas que emanan de la religiosidad popular de origen ibérico, nativa de los indígenas y africanos, mezclada con el fundamentalismo de los tele-evangelistas norteamericanos. En suma, los pentecostales de clases medias y populares, pasaron a darle configuración histórica a la idea del milenio, bajo el soporte ideológico de la “teología de la prosperidad”³.

Por otro lado, los modelos teóricos empleados por algunos analistas con énfasis en la liberación y que consideraban al pentecostalismo como una religiosidad escapista y un mero opio del pueblo, perdieron popularidad y hegemonía. Tal como el capitalismo, que procuró modificarse después de la aparición de la crítica marxista y de la implantación del régimen comunista en algunas partes del mundo, el pentecostalismo también fue forzado a abandonar la postura contra-cultural y a caminar en dirección a una religiosidad acomodada en una sociedad dominada por el mercado neoliberal. Fue en ese *locus* que surgió el *neopentecostalismo*, nombre dado a una serie de manifestaciones religiosas, más o menos en proceso de distanciamiento de aquel patrón original diseminado, a partir de 1906, de los Estados Unidos para todo el mundo⁴.

Pentecostalismo, “secta” e “iglesia”

Otra forma de encarar el fenómeno del pentecostalismo deriva de la aplicación de la tipología “secta-iglesia”. Este modelo analítico fue desenvuelto por Ernest Troeltsch, quien hizo de los tres grandes tipos de organización religiosa (“iglesia”, “secta” y “misticismo”), el eje fundamental de su obra *Social teaching of the christian churches*. Para Troeltsch (1931: 993, 443), la “iglesia” es una

“institución que, como resultado de la obra de redención, fue dotada de gracia y salvación; puede recibir las masas y adaptarse al mundo”; a su vez, la “secta” es una institución formada de voluntarios, “compuesta de creyentes cristianos, rigurosos y explícitos, unidos entre sí por el hecho de todos haber experimentado el nuevo nacimiento”.

A lo largo del tiempo, esta tipología ha sido exhaustivamente discutida. Jean Ségui (1980: 100) escribió una excelente introducción sobre la sociología de la religión de Troeltsch. A su vez, R. H. Nieburh (1992) prefirió emplear el término “denominaciones” para estudiar los grupos religiosos estadounidenses y Brian Wilson (1970: 26 ss) ha llamado la atención a las dificultades en aplicar tal concepto fuera de las áreas culturalmente dominadas por el cristianismo.

Aún así, en los estudios sobre pentecostalismo elaborados en el Brasil, desde fines de los años '60 todavía se usa ese criterio para mostrar cómo *funciona* la religión en la sociedad, entendida por tales autores como un proceso de adaptación de las masas rurales al mundo urbano, visto como una fuente de hostilidad. Con mayor fuerza, en los primeros tiempos se reservaba el término “secta” para designar un grupo que se apartaba de la sociedad, e “iglesia” para el movimiento inverso, de integración social entre el grupo religioso organizado y la sociedad que lo alberga.

El primer texto académico publicado en el Brasil y que se volvió marco pionero, fue escrito por Beatriz Muniz de Souza (1969). Esta autora se concentró en la tensión vivida por los nuevos grupos pentecostales en la ciudad de San Pablo y se apoyó exactamente en el polo “secta e iglesia” para describir la funcionalidad de esta expresión religiosa, en un contexto de rápido crecimiento de la sociedad urbano-industrial. Debido a tal pioneris-

mo, el texto de Beatriz M. de Souza continúa aún treinta años después de su elaboración como una cita obligatoria en los estudios sobre pentecostalismo en el Brasil.

Debemos reconocer que los conceptos “secta” e “iglesia”, a despecho de haber sido inicialmente empleados conforme a procedimientos académicos, después se volvieron “conceptos-armas” o, mejor dicho, instrumentos de lucha utilizados para desenmascarar los fenómenos religiosos no asimilables dentro de las fronteras establecidas por la ortodoxia de las instituciones eclesiásticas. Por este motivo, hay estudios – entre ellos el de Wilson Gomes (in Antoniazzi, 1994: 254) – que han preservado el término “secta” sobre todo por “razones exclusivamente didácticas”. Es posible que por causa de su funcionalidad, esos dos conceptos todavía no desaparecieron del ámbito de la sociología de la religión.

Una simple evaluación del lenguaje actual nos puede mostrar que ella se encuentra pletórica de usos ideológicos y políticos del polo “secta e iglesia”, casi siempre empleados para expresar prejuicios y posiciones políticas incompatibles con el análisis científico. Por lo tanto, al decirse que “las sectas vienen del Norte” y que son movimientos religiosos y políticos “financiados por la CIA” con la finalidad de “debilitar la resistencia latinoamericana contra la dominación de los Estados Unidos”, como hace Délcio Monteiro Lima (1985), o al mezclarse “sectas” fundamentalistas y pentecostales que “invadieron la América Latina”, tal como lo hace Florencio Galindo (1994), se contribuye para aumentar la confusión actual, responsable por la inoperancia del paradigma “secta-iglesia”. Este se volvió un enorme paraguas impreciso, de difícil aplicación en el estudio del fenómeno pentecostal. De allí el acierto de la expresión de Julio de Santa Ana (1992: 11-34), cuando

concluye que “nos parece claro que no es más posible afirmar que ‘secta’ e ‘iglesia’ sean realidades completamente diferentes”.

Recordemos también que aún los propios pentecostales emplean tal polarización para delimitar internamente sus respectivos espacios en el campo religioso. Ello porque dada la variedad de grupos, visiones de mundo, modelos doctrinarios y litúrgicos, mutuamente se acusan de ser “cismáticos” y “herejes”. Por ejemplo: es muy divulgado por la IURD el texto “Sectas y herejías”, de J. Cabral (1994), considerado “teólogo de la Iglesia Universal”. De modo semejante, cada grupo pentecostal procura construir una identidad que exprese a su manera la fidelidad a la *ortopraxis* de la iglesia primitiva con relación al Espíritu Santo, colocando todos los demás grupos bajo la égida de “secta” y “herejía”. En este caso, el sustantivo se transformó en adjetivo. Tal situación volvió esta polarización poco aplicable a la IURD, la Congregación Cristiana en el Brasil o hasta los mismos Testigos de Jehová o los mormones. ¿Esos movimientos son sectas? ¿Son iglesias? ¿Son populares? ¿Representan movimientos de reacción o de acomodación social?

Pentecostalismo y conflicto de clases sociales

La visión de la sociedad como un campo de batalla fue empleada tanto por Karl Marx como por Max Weber. Pero el papel conflictivo desempeñado por la religión en el transcurso de las luchas entre los que detentan el capital y los que venden su trabajo, fue asumido como paradigma por Marx, Engels, Lenin y otros. Como modelo teórico, este paradigma coloca toda la realidad social bajo el signo de la dominación, clasificando en consecuencia, las clases sociales en dos campos opuestos: el “rico-dominador” y el “pobre-dominado”. Para los marxistas más ortodoxos, la construcción de un mundo nuevo tendría ne-

cesariamente que pasar por la unificación de los explotados y por la destrucción de los que explotan, así como de la ideología religiosa que legitimaba tal proceso de explotación. Pese a que aquí no avanzaremos más en esta discusión, no se puede olvidar la importancia de Gramsci, conforme señala Hugues Portelli (1984), para una comprensión marxista del fenómeno religioso.

La “teología de la liberación”⁵ desde el final de los años ’80, ayudó a divulgar entre los cristianos las aproximaciones al fenómeno religioso a partir de la oposición “pobres” y “explotadores”. Pero ¿qué había llevado a los intelectuales cristianos a reelaborar el discurso teológico, enfatizando la “espiritualidad” al contrario de la tradicional llave hermenéutica que hacía del “pobre” y del “excluido” no sólo el blanco de su compromiso sino también el motivo de la manifestación divina en la historia? Nos parece que el retomar fuerzas del capitalismo, bajo la bandera del neoliberalismo, la desintegración del socialismo como opción de organización política de Estado y la estrategia del Vaticano bajo la dirección del papa Juan Pablo II contra la “teología de la liberación”, desempeñaron importantes papeles en el reaparecimiento de una “actitud más pastoral” por parte de los cristianos.

Sean cuales sean los motivos, de todas formas aumentó en los años ’80 y ’90 la no creencia en la capacidad de los pobres para transformar revolucionariamente el destino de la historia. Como ironía, los pocos pobres que aceptaron la “teología de la liberación” rápidamente se entregaron a los delirios de la “teología de la prosperidad” o a los devaneos de una mística individualista, de los cuales la *Renovación Carismática Católica* es uno de los ejemplos más claros. Los “pobres” y “excluidos” estaban más interesados en la *sociedad de consumo* que en ocupar un lugar des-

tacado en la *vanguardia* revolucionaria, que “iría a mudar la faz de la Tierra”, conforme pregona el milenarismo marxista. Algunas de las dificultades que cercan la manera liberadora de hacer teología, fueron estudiadas por Jung Mo Sung (1993), que apunta haber habido anomalías en el paradigma de la “teología de la liberación” y que éstas no fueron captadas por algunos teólogos que trabajaban con los presupuestos de esta escuela teológica. Otros comentarios agudos sobre las “emociones de los pobres” y el “romanticismo teológico” de ciertos sectores de la teología de la liberación, fueron hechos por André Corten (1995) en un texto recientemente (1996) publicado en portugués.

Tal vez la creciente “pentecostalización” de las comunidades protestantes de la clase media – presbiterianas, metodistas, bautistas y otras – y el decisivo despertar de los pentecostales para la lucha política, señalen que el pentecostalismo está rechazando el papel a él destinado en el análisis académico de ser la religión de los pobres, oprimidos y alienados. Por tanto, se trata de un rechazo de la sociedad y del campo religioso tal como están organizados. El reciente descubrimiento de la política por parte de los pentecostales brasileños, según apunta Freston (1992, 1993, 1994), demuestra que la superación de este paradigma en lo que tenía de más simplista, volvió posible la afirmación contenida en el título del texto de Boudewijnse et alii (1991), que el pentecostalismo es “algo más que opio”. Por tanto, reducirlo sólo a una cuestión de lucha de clases puede ser una opción metodológica empobrecedora de la religión de los pobres.

Aún así, no se puede eliminar la pobreza como tema fundamental para la comprensión de la realidad social, inclusive religiosa, del medio urbano e industrial. La antinomia “riqueza-pobreza” continúa prestando

relevantes servicios para el análisis del pentecostalismo como forma de convivir o de combatir la pobreza, como han demostrado los trabajos de Cecilia Loreto Mariz (1988, 1994, 1995 y 1996) y de Maria das Dores Campos Machado (1996). Mariz (1996: 175) enfatiza que “la extrema privación material genera una sensación de ‘powerlessness’, baja estima, exclusión, inseguridad, miedo, fanatismo y anomia”. Además, que “en una situación de extrema pobreza, de marginación cultural y material, a veces agravada por el racismo, el sentido de dignidad personal queda muy aplastado”. También dice que “problemas como alcoholismo, desempleo, abandono por parte del compañero, refuerzan ese sentimiento de auto-desvalorización”. Para esta autora, “las diferentes religiones ofrecen experiencias que ayudan a superar estos sentimientos y fortalecer la dignidad personal”. Por lo cual, ayudan a “restablecer la dignidad del pobre de diferentes maneras”.

Dentro de ese contexto, Mariz también analiza la cuestión de la mejoría en la vida material, la recuperación del sentido de coherencia de la vida, por medio de la creencia en la providencia de Dios, el descubrimiento de una red de apoyo personal y la reorganización de la vida familiar por medio de redefiniciones del papel de hombre y mujer. Se puede notar que Mariz, pese a colocar la pobreza en el centro del análisis del pentecostalismo, en ningún momento hace aparecer la relación del pentecostalismo y la alienación de los pobres por intermedio de la ideología religiosa. En otras palabras, Mariz rechaza que la alienación sea el factor preponderante en la relación del pentecostalismo con la pobreza. De acuerdo con su punto de vista, el pentecostalismo es también una de las principales formas de ser superados los efectos perversos de una situación económico-social insostenible, en la cual viven millo-

nes de brasileños. Esta posición es reforzada en sus últimos textos (1995: 37-52 y, en Gutiérrez & Campos, 1996: 169-187), cuando Mariz llega a denunciar varias formas de ser analizado el pentecostalismo como maneras de usar el discurso científico para expresar prejuicios contra la religiosidad de las capas más pobres de la población.

Pentecostalismo, magia y sincretismo

Las ciencias sociales, desde los análisis de Frazer (1991), Durkheim (1992), Mauss (1974) y Evans-Pritchard (1978), han discutido con mucho interés las relaciones entre magia y religión. De una manera general, los mayores exponentes de estas disciplinas aceptaron con tranquilidad la existencia de una oposición entre religión y magia. Para Levy-Brühl, la magia era una consecuencia de una mentalidad prelógica, primitiva o salvaje. Durkheim (1992: 74) encaraba la magia como un conjunto de procedimientos que persigue “fines técnicos y utilitarios” y, para alcanzar sus objetivos, invoca fuerzas inclusive demoníacas, para hacer de ellas “instrumento de acción mágica”. Para Durkheim, la magia invierte los rituales de la religión, oponiéndose a ella en algún punto y estableciendo así oposición entre magos y sacerdotes. Por eso, magos no forman iglesias; como máximo asociaciones, *sindicatos de magos*, para defensa de los intereses en juego.

Sin embargo, hay una corriente antropológica de la cual Maurice Godelier forma parte, que se opone a la distinción entre magia y religión. Godelier (in Carvalho, 1981: 153), afirma que no hay una diferencia esencial entre ambos polos, pues “la religión existe espontáneamente bajo una forma teórica (representación-explicación del mundo) y bajo una forma práctica (acción mágica y ritual sobre lo real)”.

En los textos de James Frazer (1991: 34), la magia es encarada como un conocimiento bastardo o hasta inferior con relación a la ciencia, una falsa asociación de ideas y sentimientos, a pesar que la magia ya fuese el inicio de la creencia en una “naturaleza coordinada y uniforme”. El ser humano, según Frazer, antes de ser animista y religioso, fue mágico. Pero esta idea es rechazada por Marcel Mauss y Hubert, que abogaban haber existido antes de la religión y la magia, un período de confusión entre ambas. Mauss (1974) contribuyó para nuestra discusión aquí expuesta, al considerar las tres leyes de la magia: contigüidad, semejanza y oposición. O sea, la simultaneidad, identidad y oposición son características que consideramos relacionadas con algunos rituales del neopentecostalismo, lo que será abordado más adelante.

En esta discusión, tampoco se puede dejar de lado las reflexiones de Max Weber (1991: 294) al señalar que la *religión* se caracteriza por la sumisión y servicios prestados a la divinidad, en cuanto la *magia* es una “coerción de Dios”, en la medida en que obliga a los poderes de la divinidad a servir a los fines utilitarios de su clientela. Jérôme-Antoine Rony (1957: 111) considera el egocentrismo y el ejercicio de la voluntad humana a cualquier precio como algunas de las fuentes que originan la magia. Para Weber, la eliminación de la dimensión mágica es una consecuencia natural del proceso de racionalización del mundo. En este sentido, la magia sería resultado de la inseguridad, condición – según él – más propia de los campesinos. De allí la tendencia campesina para la práctica de la magia o de una religión con mayor presencia de trazos mágicos. Es claro que la vida urbana de nuestra época, experimentada en situaciones de pobreza y violencia, provocó en los seres humanos inseguridades todavía mayores que las vividas por el hombre rural. ¿Habría, en

tonces, una permanente y maniqueísta oposición entre magia y religión? Weber reconoce que “en la realidad, la oposición es totalmente fluida” y que, aún en el cristianismo, el concepto de sacerdote “incluye precisamente la calificación mágica”. Esto, pese a que para él, la racionalización de la práctica religiosa lleve a un creciente debilitamiento del espíritu mágico ante el religioso.

Pensamos que los ritos, prácticas y visión del mundo cultivados en la IURD sugieren que las relaciones entre magia y religión son a veces mucho más de continuidad y complementaridad que de exclusión. Es posible que en esta iglesia, la visibilidad de lo mágico y la tensión existente entre ambos polos sean más perceptibles porque su público-objetivo está formado por personas en situaciones-límite. Tales individuos experimentan intensamente las inseguridades de la vida urbana, en los marcos de una economía capitalista en proceso de remodelación, aliado a un vías de desarticulación de los modos de vida provocado por el avance de un estilo “postmoderno”. Todo eso crea oportunidad para el empleo de rituales que reducen las inseguridades y restauran en los individuos la creencia de que el mundo puede dejar de ser no-manipulable y arbitrario.

En este sentido, no podemos concordar con Peter Fry y Howe (1975: 81) que atribuyeron apenas a los cultos *umbanda* una cierta perspectiva mágica en tal búsqueda de coherencia y sentido para la vida en el medio urbano, exceptuándose al pentecostalismo de esa perspectiva mágica. Consideramos la magia como una de las posibles llaves de interpretación del fenómeno neopentecostal, siempre que no se atribuya al término “magia” un sentido negativo o despreciativo. Por eso, no compartimos el miedo de afirmar que algunas prácticas *iurdianas* pueden ser interpretadas como acciones mágicas, en particu-

lar para los que adhieren a esa iglesia y todavía mantienen la visión mágica de mundo propia de las religiones populares, de origen cristiana o afro-brasileña.

Más aún: la mezcla entre prácticas cristianas y mágicas ya ocurrió entre las poblaciones campesinas de Europa en ocasión de la transformación del cristianismo en religión de Estado, en el siglo IV y también después de la Reforma protestante del siglo XVI, conforme demuestra Keith Thomas (1991: 55) al apuntar la resistencia y vitalidad de la perspectiva mágica en los siglos posteriores a la Reforma. En ese aspecto, tampoco concordamos con Mariz (1995: 43) cuando coloca en la lista de los “prejuicios racionalistas” la afirmación de que lo mágico forma parte del repertorio propuesto por la IURD. Tales prejuicios pueden existir sólo si consideramos la magia como una mera depravación de la religión. En consecuencia, no vemos ninguna falta de mérito en el hecho de personas e instituciones sociales tener experiencias de vida situadas en la frontera entre la magia y la religión.

No obstante, hay una nostalgia de lo mágico dentro de la religiosidad cristiana popular, según escribe Luis Maldonado (1975), en la cual podemos incluir el pentecostalismo. Para nosotros esto es un motivo más para que desconfiemos de la total aplicabilidad de los paradigmas que oponen magia y religión en el ámbito del cristianismo protestante. Pero en realidad la supervivencia de estos elementos mágicos aleja, en la visión de muchos analistas, el neopentecostalismo del protestantismo histórico. Según algunos de ellos, como por ejemplo Ricardo Prandi (1991: 188), el protestantismo histórico tendría un compromiso natural con el proceso de “desmagización” del mundo moderno, lo que haría de la IURD la propagadora de un mensaje religioso “falsificador” del protestantismo histórico, luego “anti-protestante”.

La interpenetración entre los polos “religión” y “magia” fue también observada por Evans-Pritchard (1978: 257), en el transcurso de los años '20 entre el pueblo de los *azande*. Ellos crearon asociaciones para la práctica de la magia en grupo, con características semejantes a las de una “iglesia”: “organización, lideranza, grados, tasas, ritos de iniciación, vocabulario y saludos esotéricos”. El surgimiento de esos agrupamientos mágicos habría sido causado por la prohibición de la práctica de la magia, determinada por los blancos conquistadores de aquella región. Como reacción, los nativos no sólo pasaron a la práctica secreta de la magia sino que además copiaron los modelos de organización y administración llevados por los europeos. Para aquel pueblo, la distancia entre “magia” y “religión” fue reducida, planteándose, por eso mismo, la pregunta de si hay, en realidad, un abismo entre “el mago” y “el sacerdote”, en el transcurrir de sus respectivos relacionamientos con las fuerzas trascendentales. También cabe preguntarse: ¿De qué manera esos dos elementos coexisten en la práctica de la Iglesia Universal?

La oposición entre “magos” y “sacerdotes” también aparece en la reinterpretación de la teoría “weberiana” de la religión hecha por Pierre Bordieu (1982: 79). Pero ¿sería esa situación permanente o transitoria? ¿Los magos pueden construir comunidades y los profetas y sacerdotes no pueden echar mano de una visión mágica de la vida y de sus rituales para atraer, congregar y atender las necesidades de sus “clientes”, perdón, de sus “fieles”? ¿Una clientela de la magia no puede evolucionar en la dirección de las prácticas comunitarias tipo iglesia, sistematizando visiones de mundo, dando origen a doctrinas, generando hasta un tipo de clero especialista en la manipulación del ritual apropiado? Así, de modo semejante, ¿los clérigos no pueden

también practicar actos mágicos para aumentar la capacidad de atracción de su templo?

Sugerimos aquí que la IURD estimula un tipo de religiosidad que facilita el cruce, en determinados momentos, de las flexibles fronteras de la religión con la magia. Tal vez, la opción por la satisfacción de las necesidades y deseos de los que procuran sus templos provoque el surgimiento de una actividad pastoral-mágica, posiblemente más escamoteada en otras formas de pentecostalismo. Por causa de este énfasis, la IURD incentiva que los pastores descubran *en qué* creen las personas para, a partir de esa creencia, realizar un trabajo pedagógico de aproximación. En tal sentido, la demanda sobre determinados bienes simbólicos, en el campo religioso, también puede provocar homogeneidades, fácilmente interpretadas como sincretismo religioso.

Por eso el empleo en los templos *iurdianos* de “agua bendita”, “óleo ungido”, “manto consagrado”, “mesa blanca con energía”, “rosa ungida”, “arena del desierto del Sinaí” y otros elementos a los cuales se atribuye eficacia mágica. Los fieles creen que tales objetos tienen la capacidad de proteger la casa, el individuo y las relaciones sociales de todos aquellos males atribuidos y personalizados en la figura de Satanás. Trabajamos con la idea de que esos rituales y procedimientos están contenidos en una relación de continuidad con el mundo mágico de las religiones afro-brasileñas y del catolicismo popular. Tales observaciones demuestran las dificultades que existen para mantener el paradigma de la separación entre ambas esferas y agentes cuando se trata del neopentecostalismo *iurdiano*.

Las mismas dificultades conceptuales son enfrentadas con el uso del término “sincretismo”, palabra condenada y evitada por varios investigadores. Sin embargo, conside-

ramos este término útil, de difícil reemplazo y que su uso más ayuda que entorpece, principalmente cuando se trata de comparar fenómenos religiosos en diferentes niveles de integración y aculturación. El neopentecostalismo corresponde a la etapa más reciente de integración del pentecostalismo a la sociedad latinoamericana y al sistema de mercado.

Plutarco atribuía a los ciudadanos cretenses una desunión sólo superable cuando surgía algún enemigo común a todos ellos y, desde entonces, ser sincretista es actuar como los cretenses. Roger Bastide (1970: 65-108) empleó el término “bricolage” para designar el fenómeno de la aculturación de religiones africanas en el Brasil. Leonardo Boff (1981: 146, 149) reunió varias maneras de conceptualizar el “sincretismo”, afirmando ser una “adición”, “acomodación”, “mezcla”, “concordismo”, “traducción” o una “refundición” de las formas de vivir una fe religiosa. Para Boff, “el cristianismo es un grandioso sincretismo”, proponiendo así una aplicación positiva de este concepto, dentro de un proceso continuo y legítimo de enriquecimiento de una determinada religión. Pese a todo, como discurso teológico, el de Boff no escapa a la regla y también trata valorativamente la cuestión de analizar los “verdaderos” y los “falsos” sincretismos.

Renato Ortiz (1980: 100) escribió que el sincretismo es una forma de “unir pedazos de las historias místicas de dos tradiciones diferentes en un todo, el cual permanece ordenado por un mismo sistema”. La IURD, más que otros tipos de pentecostalismo, por causa de sus rituales, lenguajes y algunos aspectos de su visión de mundo, ha sido tratada por algunos analistas como una modalidad de “protestantismo sincrético”. Con todo, ¿cómo sustentar un criterio de separación de lo “puro” e “impuro”, sin una correspondiente relación de poder?

La coexistencia en el protestantismo pentecostal entre “magia” y “religión”, llevó a José Bittencourt (in Beozzo, 1993: 107-119) a considerar el pentecostalismo “autónomo” como una forma de protestantismo sincrético. Antonio G. Mendonça (1994: 158) también llama la atención para las dificultades en separar magia y religión, en los grupos practicantes de la cura divina. Mendonça considera tales agrupamientos como “iglesias mágicas”, manteniendo inclusive las comillas al referirse a ellas como “iglesias”, actitud que llevó a Ricardo Mariano (1995) a sugerir que tal posición de Mendonça era resultado de una vinculación personal muy fuerte con el protestantismo histórico.

El empleo de ese par antinómico en el análisis de la religiosidad neopentecostal puede ser favorecido a través de las observaciones de antropólogos culturales como Roberto Da Mata (1979) y Gilberto Velho (1994) de que la cultura brasileña desarrolló la capacidad de unir realidades separadas e inventar relaciones, creando puentes entre espacios sociales distantes. Como consecuencia de tal proceso, las fronteras religiosas pierden nitidez, lo que puede ser notado en afirmaciones como: “Toda religión es buena”, a lo que la IURD agrega: “siempre que se presenten buenos resultados”.

Pentecostalismo, modernidad y postmodernidad

Los estudiosos han relacionado el protestantismo al proceso de modernización del mundo occidental. Entonces, ¿qué transformaciones experimenta la religión si aceptamos la sustitución del período de la modernización por el surgimiento de una era de postmodernización? ¿Hay alguna relación entre el surgimiento del neopentecostalismo y la postmodernidad?⁶

Al discutirse el neopentecostalismo en este contexto, es preciso un cierto cuidado metodológico debido a que hay muchos que intentan efectuar tal análisis sin notar la existencia de una controvertida discusión sobre la oposición “modernidad” y “postmodernidad”. Anthony Giddens (1991), por ejemplo, prefiere contraponer a *modernidad*, un estilo de vida iniciado en Europa a partir del siglo XVII y que se volvió más o menos mundial en su influencia, el concepto de *alta modernidad*, que para él designa un período de radicalización y de universalización de la modernidad. Para Giddens, la mentada *postmodernidad* todavía no llegó, pero tiende a ser hegemónica en la cultura mundial, principalmente en aquella transmitida por los medios de comunicación, un estilo de vida que hasta entonces era un fenómeno localizado. Su llegada a varias regiones del mundo va provocando el “desencaje de los sistemas sociales” y una ulterior reordenación de las relaciones sociales, influidas por el continuo ingreso de nuevos conocimientos.

El empleo del concepto de *postmodernidad* presupone una perspectiva de discontinuidad y de rompimiento de las fronteras antes delimitadas. Así, el ser humano estaría viviendo un proceso social de atomización, volviéndose más individualista, carente de historicidad, volcándose para sí mismo, en la búsqueda de referencias para el vivir cotidiano. En este contexto, se valoriza lo lúdico, enfatizándose el irracionalismo, y se descrece de la modernidad y de todo lo que la caracteriza. Para el individuo, poco interesa el pasado y el futuro pues su énfasis privilegia el presente.

Según este paradigma, la *postmodernidad* habría traído profundas implicancias para la religiosidad tradicional, inclusive para el pentecostalismo, como discuten Víctor Westhelle y Paulo Siepierski (in Maraschin: 1993). Sería a partir de la irrupción de la

postmodernidad que se podrían explicar las diferencias existentes entre el *pentecostalismo clásico* y el *neopentecostalismo*. La IURD se prestaría, en tal sentido, para ilustrar bien cómo se da la supervivencia de la religión en el seno de una cultura *postmoderna* y hasta de cómo se puede sacar provecho de esa nueva realidad cultural, por intermedio de la práctica de una pastoral adaptativa, tal como observa Paulo F. C. de Andrade (1993: 99-113). A través de este paradigma, se puede explicar también el surgimiento de nuevos conocimientos que respondan a las instituciones religiosas tradicionales, sus rituales y procesos de institucionalización.

La postmodernidad ha sido presentada como una de las causas del surgimiento de nuevos movimientos religiosos en Occidente. G. K. Nelson (1987) relaciona la penetración de visiones de mundo entre nosotros, provenientes de Oriente, a la necesidad que las personas tienen de reordenar la vida en una sociedad materialista y secularizada. En esta misma línea podemos analizar el *neopentecostalismo*, enfocando el pasaje de un escenario cultural occidental, racionalista y científico, en el cual predominó la influencia de Newton-Descartes en la producción de una visión analítica y desagregadora de la vida, hacia una visión más integradora, a la cual se le atribuye la condición de ser “holística”. El advenimiento de esas nuevas opciones de misticismo y religiosidad, en substitución de los énfasis en la acción social, acabó por beneficiar también los nuevos movimientos religiosos de origen cristiano, entre ellos el carismático en la Iglesia Católica y el *neopentecostalismo* protestante.

Posiblemente, las principales características de esas transformaciones culturales y religiosas vengan a dar algunas luces sobre el *neopentecostalismo* de la IURD, entre ellas:

- Valorización de la energía y de la potencialidad del hombre individual, interligado con las fuerzas vivas del cosmos y del universo. En la IURD, la entrega de la vida al poder del Espíritu Santo es vista como una reintegración del ser humano en el propio centro de la naturaleza, pues “quien procura la Iglesia Universal, procura el Espíritu de la creación”, repite la propaganda *iurdiana*.
- Globalización del sentimiento religioso, con predominio de los patrones universales sobre los particulares. La IURD es una Iglesia que aspira a la universalización de su discurso. El término “universal” en su nombre no es, por tanto, una mera casualidad. Muy por el contrario, presenta una genuina “vocación universal”, no obstante fuertemente pautada sobre tradiciones particulares, lo que acaba por provocar contradicciones y tensiones no siempre resueltas en este pasar de lo particular a lo universal.
- Localización de lo trascendente dentro de las personas, con el retorno de la idea de que lo sagrado no puede ser alcanzado exclusivamente por medio de las mediaciones religiosas tradicionales, sino también a través de formas extrasensoriales y de recursos como meditación, concentración, ejercicios físicos, flores de Bach, pirámides y varios otros procedimientos. En relación a la existencia de fragmentos divinos en el interior del ser humano, la IURD asimiló esa característica de la nueva situación cultural pero desarrolló sus propias técnicas de provocar éxtasis y despertar en las personas un sentimiento de búsqueda interior de la divinidad.
- Rompimiento del monopolio occidental y cristiano sobre las expresiones religio-

sas, trayendo profundas implicaciones incluso para el ecumenismo. Se debilita la rígida separación entre “fe cristiana” y “paganismo” implicando, según algunos, una “hinduización”, “mahometanización” o “budinización” del cristianismo. En el caso de la IURD, ha habido una cierta “umbandinización” de su visión de vida y discurso.

¿Es posible establecer alguna relación entre la IURD y la *New Age* en el contexto de la mediación de la cultura postmoderna? Es evidente que esa respuesta es inmediatamente negativa en el discurso oficial de esta iglesia. Basta un rápido examen en los escritos del teólogo de la IURD J. Cabral (1994), para poder verificar cuánto esa iglesia rechaza tal hipótesis. Además, por detrás de ese discurso apologético hay prácticas y teorías *iurdianas*, que reflejan preocupaciones típicas de la postmodernidad de la *New Age*. Por ejemplo, la filosofía de la *Nueva Era* resalta algunos puntos también presentes en las predicaciones de la IURD. Veamos algunos:

- La vida material es una manifestación de un Espíritu eterno, una energía que interrelaciona a todos y a todo bajo su influencia y se manifiesta por medio de objetos. El *locus* privilegiado para el alojamiento de esa fuerza, es el interior de cada uno.
- Los seres humanos son de doble naturaleza, material y espiritual. Los males vienen de afuera y producen un Yo inferior, por eso deben ser exorcizados por la fuerza del Yo superior - Jesucristo, representado físicamente por el pastor-exorcista.
- El mundo se encamina hacia un nuevo período en el cual las contradicciones serán superadas. Para unos, es la “nueva era”; para la IURD, es el “reino de Dios”.
- El ascenso social y la prosperidad están intrínsecamente relacionados a la espiritualidad. Leonardo Orr y Sondra Ray (1983: xiv) escribieron que: “toda riqueza humana es creada por la mente humana, y ser rico es función de la iluminación (...) el mundo material es el mundo de Dios (...) cuanto más espiritual usted se vuelve, más prosperidad merece (...) Dios es ilimitado. Las compras pueden ser ilimitadas”. El punto de conexión entre la prosperidad y la vida espiritual se da por intermedio de la mantenimiento de un pensamiento positivo. F. Jameson (1991) observó que la *New Age* es “la lógica cultural del capitalismo tardío”, llevando las personas a deleitarse con el consumo, como si las mercaderías tuviesen sobre ellas una acción psicotrópica.
- El sufrimiento es extraño a la lógica de la vida y debe ser evitado, ya que no hay ningún valor pedagógico en la enfermedad, en el malestar, en la pobreza y en el dolor.

Es claro que la aproximación de la IURD con la *New Age* es una hipótesis seductora y resalta los aspectos postmodernos de esa iglesia, pero el simple anuncio de esta última puede crear estremecimientos en el principal teólogo de la IURD (el pastor J. Cabral), que ha escrito varios textos para mostrar exactamente el carácter demoníaco de la *New Age*. Por otra parte, hay necesidad de mejores investigaciones sobre este asunto, principalmente porque tanto la IURD como la *New Age* se encuadran dentro de un clima cultural de respuestas a desafíos históricos y de existencia de una fuerte demanda de fórmulas comunes de enorme suceso, tales como la cura interior y exterior, prosperidad y sentido para la vida. En tal caso, tal vez haya más coinci-

dencia entre ambas expresiones que conexiones en términos de causa y efecto.

En esta investigación procuramos aplicar un paradigma que en el Brasil fue utilizado por primera vez por Duglas Teixeira Monteiro (1977 y 1979), en el estudio de la religiosidad popular, conforme se presentaba en concentraciones de curas y milagros, pequeños templos y algunos santuarios pertenecientes a un catolicismo sectario. Sin duda, como veremos luego, Monteiro partió de teorías desarrolladas por Peter Berger y Thomas Luckmann (1966 y 1967).

2. Las tipologías y reconstrucciones del pentecostalismo

¿Qué tipologías y reconstrucciones son empleadas en los análisis del pentecostalismo? A esta altura, es posible percibir que la variedad de paradigmas y metodologías empleados en los estudios sobre pentecostalismo provocó una enorme madeja de términos y teorías. Es posible que la lucha de paradigmas haya contribuido a la creación de un laberinto conceptual, tipológico, de términos y modelos teóricos, no siempre conciliables, empleados en la construcción del pentecostalismo como objeto de investigación. Para muchos, la confusión ya se percibe de inmediato, en el primer momento de estudio, que está dado por la constitución del objeto. Ello porque para poder hablarse de este fenómeno, se emplean constantemente términos como “neopentecostalismo”, “pentecostalismo autónomo”, “pentecostalismo de la cura divina”, “evangélicos carismáticos”, y otros semejantes. A todos estos, los medios de comunicación les añaden otros conceptos y términos que, plagados de prejuicios, agregan más confusión todavía al discurso del sentido común.

Por eso, es preciso especificar lo que tenemos en mente cuando unimos el prefijo

neo al término *pentecostalismo*, que supuestamente está claro para todos. Paralelamente, aún esta palabra usada en los inicios de este siglo para designar un movimiento religioso surgido en los Estados Unidos y que predica el bautismo con el Espíritu Santo - evidenciado por medio de reacciones físicas, preferentemente la *glosolalia* o balbucear de sonidos inarticulados -, necesita en todo momento, ser mejor explicitada. Desde 1906 el movimiento pentecostal se irradió, dando origen a “grupos pentecostales” en varias partes del mundo. Algunos de estos grupos eran autóctonos; otros, resultantes de la llegada de misioneros norteamericanos o europeos. Por lo tanto, siguiendo el criterio histórico, “pentecostales” son todos aquellos que venidos de clases sociales más bajas, adhirieron a los grupos religiosos que hicieron de esa experiencia mística su carácter distintivo.

En los Estados Unidos hay otra expresión - “movimiento carismático” - para caracterizar grupos semejantes a los pentecostales. Esta expresión a veces es empleada indistintamente para designar a todos aquellos que, aún no formando parte de las denominaciones pentecostales y hasta rechazando el aspecto distintivo de la *glosolalia*, se consideran vinculados a las experiencias con el Espíritu Santo. Pero tales personas son originarias de camadas más altas de los estratos sociales, por lo general clases medias. Y eclesiásticamente todavía mantienen alguna vinculación con las denominaciones históricas de aquel país. Muchos de esos grupos desarrollaron teologías propias, métodos peculiares de evangelización y de organización, así como patrones flexibles y entusiastas de liturgias, quizás provocados por la diversidad de orígenes de los grupos que adherían a esta forma de ser pentecostal. David B. Barrett (in Burgess et alii, 1995: 810-830), al trabajar estadísticamente tales movimientos, creó varios

neologismos y categorías estadísticas como “pre-pentecostales”, “casi-pentecostales”, “cripto-pentecostales”, “pentecostales-radio-fónicos”, “*isolated*-radio-pentecostales”, “carismáticos de la radio y la televisión”, “carismáticos independientes”⁷.

En aquel país se atribuye el término “neopentecostalismo” a las personas que tienen mentalidad pentecostal pero que se consideran adeptos de una “renovación espiritual” dentro de los propios cuadros denominacionales a los que pertenecen. De una manera general, ese “neopentecostalismo” enfatiza el exorcismo, la cura divina, los dones espirituales, la continuidad de la revelación divina a través de líderes carismáticos y una parte del mismo acepta la “teología de la prosperidad”. Ese “neopentecostalismo” ganó fuerza en el mundo religioso norteamericano en los años ‘70, período en el que también comenzó a penetrar en la América Latina, provocando el surgimiento de nuevas iglesias, sectas y denominaciones, así como también escisiones en las principales denominaciones protestantes brasileñas, entre ellas la Metodista, Bautista, Presbiteriana, Congregacional y otras.

Pero hasta el observador atento, al cruzar las fronteras teológicas y eclesiológicas de los “pentecostales clásicos”, “carismáticos” y “neopentecostales”, corre el riesgo de extraviarse por causa de la multiplicidad de “mentalidades” y “prácticas pentecostales”. Así, el panorama, que ya era confuso, se volvió todavía más complicado en los años ‘60, con el surgimiento del “movimiento de renovación carismática” en la Iglesia Católica. Las siglas y nombres forman parte de una lista interminable, alimentada por nuevas escisiones, cuya mayor parte se da más por cuestiones administrativas y de organización que teológicas. Estas divisiones no paran de sucederse, exigiendo de los analistas la elaboración de

enormes colecciones de nombres y tendencias “pentecostales”.

En Brasil, el subcampo religioso pentecostal puede ser clasificado de varias maneras, dependiendo del criterio adoptado por el analista. Es así que encontramos referencias a un “pentecostalismo clásico”, cuyos representantes principales son la Iglesia Asamblea de Dios y la Congregación Cristiana en el Brasil; un pentecostalismo de “segunda onda”, para Paul Freston (1993: 36,ss), “de cura divina” para Mendonça (1989), formado por las Iglesias “Brasil para Cristo”, “Dios es Amor” y “Evangelio Cuadrangular”. En el extremo de la escala encontramos la Iglesia Universal del Reino de Dios, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Comunidad Sana Nuestra Tierra, Iglesia Renacer en Cristo, Iglesia Nacional Palabra de Fe y otras, todas consideradas pentecostalismo de “tercera onda”, en el modelo de Freston. O también “pentecostalismo autónomo”, según el grupo del CEDI o “neopentecostalismo”, según Mendonça (1994) y Mariano (1995).

Las tipologías empleadas para la clasificación del fenómeno religioso en el Brasil~, principalmente el pentecostal, toman por base la fecha de llegada de sus predicadores al país o la de fundación del movimiento. Por lo tanto, son criterios históricos y de antigüedad, lo que queda bien claro en la tipología de Paul Freston, que usa una analogía física – “ondas” – para referirse al inicio, expansión y retroceso de esos movimientos religiosos en el transcurso del tiempo. La dificultad del modelo está en la problemática separación entre las iglesias y movimientos de “segunda onda” de los de la “tercera onda”. Pues, además de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (Cruzada Nacional de Evangelización), las iglesias fundadas por Manuel de Melo y David Martins de Miranda, Iglesia Evangélica Pentecostal “Brasil para Cristo” e Iglesia Pentecostal

“Dios es Amor”, ya traen en sí muchas de las características desarrolladas posteriormente por las iglesias de la “tercera onda”, en especial la IURD.

Al modelo tricotómico de Freston, podemos contraponer los modelos dualistas de tipologías propuestas por Mendonça (in Landim, 1989: 37-86) y por el grupo articulado alrededor del grupo CEDI. Ello, en el sentido de que el “pentecostalismo clásico” es colocado en oposición a una situación nueva que, para Mendonça, parece ser un “pentecostalismo de cura divina” y para el CEDI, según Bittencourt (in Beozzo, 1993: 107-119), un “pentecostalismo autónomo”. Freston y Mariano discuten tales clasificaciones y ambos observan que Mendonça considera las nuevas iglesias, oriundas de este nuevo momento de expansión pentecostal, como meras “agencias de cura divina”, incapaces de generar comunidades, dada la existencia de una masa portadora de intereses utilitarios.⁸

A su vez, el uso de la expresión “pentecostalismo autónomo” también puede generar equívocos, en el caso de no ser mejor explicada. Ello ya que una autonomía sólo se concreta en relación a alguna cosa. ¿El “pentecostalismo” de la IURD es “autónomo” en relación a qué? Lógicamente, el modelo sólo se vuelve comprensible si tales movimientos fuesen considerados “autónomos” en relación a las misiones pentecostales extranjeras, al control de las denominaciones protestantes o a los “pentecostales clásicos”. Tal vez el modelo dualista tenga la ventaja de facilitar una mejor comprensión, en la medida en que contrapone ambos grupos de fenómenos, toda vez que emplea con mayor nitidez los criterios teológicos, históricos y de organización, resaltando al mismo tiempo el origen social de los fieles.

En todos los modelos contruidos, la IURD como resulta obvio para todos, es clasi-

ficada como una iglesia “neopentecostal”. También preferimos considerarla como un *pentecostalismo tardío*, cuya especificidad reside justamente en el adecuar su mensaje a las necesidades y deseos de un determinado público. Se trata de una iglesia que actúa dentro de un cuadro de pluralismo religioso, cuya estrategia es localizar ámbitos de personas insatisfechas, provocando en ellas estímulos diferenciados, a los fines de atraerlas para nuevas experiencias religiosas.

La IURD es una empresa religiosa ligada al surgimiento de un *capitalismo tardío* y a un cuadro cultural en que las herramientas de *marketing* desempeñan un papel importante. Por eso, la Iglesia Universal no posee un conjunto de productos a ser empujados, de cualquier manera, para públicos indiferenciados. Muy por el contrario, ella procura conocer las demandas del público, segmenta y escoge los grupos que desea satisfacer con intensidad, ofreciéndoles productos diferenciados. Algunos de los cooptados, cuentan entonces su historia que, en un segundo momento, es insertada en la propaganda televisiva y así pasa, a su vez, a recibir los beneficios descubiertos por el nuevo convertido.

La verbalización y la demostración de esta hipótesis principal exigen el empleo de toda una terminología importada, con términos tales como “mercado”, “marketing”, “campo religioso”, “pluralismo”, “competición”, “empresa”, términos habituales en las disciplinas como economía, administración de empresas, sociología de las organizaciones y otras similares. Es claro que la transposición de conceptos, propios de una disciplina para otra, no siempre es bien vista por todos. Pero, entre tanto, los diversos ramos de la ciencia han empleado analogías entre diversas clases de fenómenos, principalmente cuando se trata de clasificar aquellos que no están aún debidamente agrupados. Por causa de esto, no

hay ciencia que desdeñe la contribución y el apoyo de otras formas de clasificación en el establecimiento de sus propias maneras de analizar, como observó Pierre Duhén (in Bordieu, 1975: 284). El empleo de términos provenientes de otras áreas del conocimiento exige que se ofrezcan por lo menos algunas explicaciones del sentido atribuido a esos términos en el nuevo contexto de discurso. Es lo que haremos a continuación.

Por mercado, entendemos aquel espacio social en el cual productores y consumidores se encuentran y, por medio de la comunicación, efectúan los intercambios de mercaderías y dinero. Lo que caracteriza un determinado mercado son las acciones de los agentes, sus intereses y necesidades y el tipo de mercaderías intercambiadas en él. Como ya decía W. S. Jevons (1924: 37), “mercadería es cualquier objeto, substancia, acción o servicio que pueda proporcionar placer y apartar el dolor”. ¿Podemos entonces considerar la acción religiosa de la IURD, un producto cultural por excelencia, como una mercadería? En la lógica de producción y circulación del mercado capitalista todo tiende a transformarse en mercadería. Sin embargo, ¿cómo relacionar el nivel de los precios con los costos de producción de un producto religioso?

Empleamos aquí el concepto de “mercado de bienes simbólicos”, desarrollado por Pierre Bordieu y encaramos los bienes religiosos – como salvación, cura, liberación de culpas, sentido para la vida y otros – como elementos “producidos” gracias a la instrumentalidad de pastores colocados a disposición de un laicado que, convocado por ellos, se muestra dispuesto a adquirir tales “productos”. La escasez es grande pero la IURD descubrió formas peculiares de atender la demanda de sus productos. En este sentido, se reveló la sagacidad de su dirección que notó la

existencia de un desequilibrio entre “producción” y “consumo” de “bienes religiosos” y que las entidades tradicionales de atención de la demanda no se estaban dando cuenta de esa situación de privación. Una vez descubierto lo que una masa deseaba por medio de sus varios segmentos, el paso siguiente fue procurar ofrecer a las personas lo que ellas estaban ansiosas por adquirir.

Al principio, Edir Macedo y sus compañeros comenzaron a apropiarse de cosas despreciadas en el mercado religioso y a transformarlas en productos deseables, adquiriendo con eso un capital simbólico, que fue creciendo como una bola de nieve. Por lo tanto, el éxito inicial fue determinante en el desencadenamiento del proceso de acumulación de capital. Así, gracias al éxito inicial en satisfacer los deseos de un significativo número de individuos, la empresa se fue volviendo viable. No obstante, al contrario de otros emprendedores, Macedo fue transfiriendo para la nueva “empresa” religiosa los rendimientos del capital simbólico adquirido y parte de ese capital se transformó en recursos financieros aplicados, primero en inmuebles y después en estaciones de radio y televisión.

A partir del séptimo año de funcionamiento de la iglesia, se pasó a aplicar las rentas obtenidas en la adquisición de una tecnología “mediática”, que aumentaría aún más el alcance de su propaganda. La inversión en las emisoras de radio y televisión se volvió un elemento más en el proceso de diferenciación de la manera *iurdiana* de actuar en el mercado de bienes simbólicos. Ese crecimiento afectó las relaciones de fuerza, no sólo en el campo religioso como en el de las comunicaciones y producción de bienes simbólicos. De allí la reacción de los competidores religiosos, simbolizada por la AEVB (Asociación Evangélica Brasileña), por ejemplo, y de la

Red Globo de Televisión, empresa que mantiene desde los años '70 el monopolio de la comunicación televisiva en el Brasil.

Ante eso, hemos llegado a la conclusión que la "autonomía del campo religioso" se vuelve cada vez más discutible en una sociedad marcada por la presencia controladora del mercado. Esto hace que la religión pierda su *dossel*, o sea aquel espacio sagrado delimitado. Y que ella misma se vuelva una pieza integrante del juego de intereses que se sitúan entre la "oferta" y la "demanda". Asumimos con Berger (1985: 149) que el carácter pluralista de la sociedad se expresa en el aumento de una demanda por religiosidad cuya satisfacción, como ya se dijo antes, no ha sido atendida por las agencias que tradicionalmente ofrecían sentido a la vida.

Es exactamente ese vacío lo que genera la oportunidad para la acción de nuevos agentes "vendedores", verdaderos empresarios que van a disputar con otros "empresarios simbólicos" un lugar dentro del "mercado de bienes simbólicos". El clima es de competencia porque diversas instituciones y movimientos luchan por mejores resultados, sin los cuales no se puede ocupar un lugar honroso en esta sociedad de desiguales. Por eso mismo, en virtud del empresario inicial no conseguir legitimarse ante sus pares, pasa a acumular un capital religioso propio, haciendo de los resultados obtenidos su propia fuente de legitimación. En este cuadro, la lógica predominante se va volviendo la preferencia del "comprador", en la medida en que la demanda convalida la forma de acción de estos empresarios religiosos.

Aquí introducimos la discusión sobre las estrategias de *marketing* creadas por el "vendedor" que, a nuestro modo de ver, son destinadas a moldear las decisiones de "compra" de los "bienes religiosos" por parte del "comprador". En este punto el círculo se cie-

rra, pues el proceso de diferenciación que operó en la demanda provocó, a su vez, una diferenciación similar en la oferta. En ese aspecto, el dinamismo aparentemente autónomo del campo religioso comienza a atar al dinamismo del mercado, provocando la erosión de los límites tradicionalmente mantenidos entre la "empresa comercial" y el "emprendimiento religioso".

Por eso, el lector es invitado a participar de una "invasión" del campo religioso, teniendo como arma los recursos de las ciencias humanas. Simultáneamente, es bueno que se sepa que muchas imágenes prejuiciosas que creamos sobre la IURD es posible que tengan que ser reformuladas. Sin embargo, los que se colocan en los extremos en relación a esta iglesia habrán de quedar desconcertados. Porque en esta reconstrucción que hacemos, la IURD no es una *empresa comercial* montada para "ganar dinero". Más aún: sus relaciones con la lógica del mercado nos impiden que la consideremos sólo como una gran y singular *empresa espiritual*. En otras palabras, la IURD no es un "ave de rapiña" que se alimenta de la pobreza pero tampoco una obra prima de "acción desinteresada" del Espíritu Santo de Dios en el mundo. Es justamente esa simbiosis entre "comercio" y "religión", "templo" y "mercado", "evangelización" y "*marketing*", lo que nos estimuló a intentar demostrar cómo se da ese pasaje de la "religión por la religión" – si es que algún día existió –, hacia el ejercicio de la religión de un modo "comercial" y utilitarista.

Es cierto que el surgimiento y la rápida expansión de esa iglesia no acontecieron en el vacío; muy por el contrario, como analizaremos en otro capítulo, había todo un escenario propicio para su aparición y crecimiento. Pero... ¿estaremos hablando de "teatro", de "templo" o de "mercado"? Intentaremos hablar de todo ello, puesto que presuponemos

que la IURD es tanto un “teatro” como también es “templo” y “mercado”. Son estas las características que dan eficacia a su comunicación, la exactitud con las estrategias de *marketing* y una capacidad de persuadir que, en menos de veinte años atrajo más de cuatro millones de adeptos.

3. La investigación y el método: Una palabra de justificación

Todos los discursos, incluso los que pretenden alcanzar un *status* científico, surgen de experiencias personales que si son ocultadas, pueden negar al lector elementos fundamentales para el juicio del asunto expuesto. En varias investigaciones hechas en el Brasil sobre los fenómenos religiosos, hemos encontrado un esfuerzo para detallar histórica y biográficamente su discurso académico, presentando las dificultades experimentadas en el transcurso de los trabajos de campo.⁹

A veces tales aclaraciones se vuelven cansonas para el lector. Sin embargo, ubican al conocimiento científico en su contexto original, o sea en la vida cotidiana. Y hacen del discurso científico una “artesanía”. Es gracias a tales “descargas” que se recupera el sentido histórico y humano de las investigaciones, haciendo que ellas aparezcan ante el lector como procedimientos involucrados en situaciones concretas en las cuales seres humanos se motivan y, al mismo tiempo, experimentan dificultades y obstáculos en la recolección de datos sobre sus respectivos objetos de estudio.

Por lo tanto, el avance del conocimiento sobre determinado objeto no siempre puede contar con la buena voluntad de los que deberían ser observados. Muchas veces, alrededor de los actores se construye un espacio infranqueable y se desconfía de todos los extraños que aparecen munidos de máquinas fotográficas, filmadoras y hasta de libretas

de anotaciones. Como tantos otros investigadores, nosotros también enfrentamos esos problemas. En una ocasión nos dirigimos a Río de Janeiro en la tentativa de lograr entrevistar a algunos de los integrantes de la cúpula *iurdiana*. Queríamos conocer un poco más de esa iglesia a partir de la visión de los que la dirigen. Imaginábamos que el punto de contacto sería J. Cabral, un antiguo colega del magisterio que hoy es influente pastor *iurdiano*. Fuimos bien recibidos pero, pese a todo, él nos desanimó diciendo:

“Siento mucho por no poder hacer nada en relación a su pedido de entrevistas en la Iglesia Universal. Tenemos prohibido dar entrevistas o informaciones sobre nuestro trabajo. Esta prohibición viene de arriba. El obispo Macedo prohibió terminantemente cualquier entrevista y él tiene sus motivos. Hemos recibido muchas personas con solicitudes idénticas a esta; todos vienen con el mismo “discurso”, prometiendo que van a hacer un trabajo “honesto”. Sin embargo, usted y todos saben que no existe neutralidad. Por ejemplo, una vez recibí en casa a una cronista del diario *Folha de S. Paulo*; gasté horas conversando con ella y después todo lo que salió publicado no coincidió con la realidad. Nosotros, en la Iglesia Universal, estamos cansados de ese tipo de tratamiento. Por eso, desgraciadamente, no podemos dar o autorizar entrevistas. Hoy hasta la presencia de investigadores científicos en nuestros templos, evidenciando tomar notas, grabando o fotografiando, puede ser entendida como una provocación y no serán bien recibidos por los obreros. No puedo garantizar cómo las personas serán tratadas en esas circunstancias”.¹⁰

Alguien podría imaginar que tales palabras son tan sólo “descargas” de un pastor que, atormentado en medio de los trabajos eclesiósticos, es perturbado por la presencia y las preguntas de extraños en cuyas motivaciones no puede confiar. Sin embargo, el caso va más lejos, pues tales situaciones son más co-

munes de lo que uno se imagina e indican la existencia de resistencias de los fieles al estudio científico de sus respectivas religiones. Durkheim (1991: 508) señala que, por esto mismo, “el mundo de la vida religiosa y moral todavía continúa cerrado. La gran mayoría de los hombres continúa con la creencia que allí existe un orden de cosas en las que el espíritu sólo puede penetrar por caminos muy especiales”.

Otras dificultades en el análisis de nuestro tema se refieren al pasaje del pentecostalismo de la etapa de la *oralidad* hacia un tipo de religión que hace de la radio y la televisión, al lado de la *escritura*, sus principales formas de expresión. Esta nueva realidad exige que el investigador desarrolle maneras más apropiadas de recolectar los datos, superándose así la antigua y fundamental práctica del examen de documentos escritos. Con esto se evitan tergiversaciones en el manejo de documentaciones relativas a la comunicación social y el análisis de la historia oral, para las cuales Antônio Luís Garcia Gutierrez (1984) nos llama la atención. Sin embargo, tal metodología crea otras dificultades en lo que se refiere a la historia oral y al registro de las representaciones elaboradas por los seguidores de la IURD. Para darnos cuenta de tal desafío, procuramos conocer y manejar mejor las técnicas desarrolladas por Paul Thompson (1992), que fueron para nosotros de gran valor en el transcurrir de esta etapa de la investigación.

Es claro que en la aplicación de esta metodología encontramos otros obstáculos. Por ejemplo, uno de ellos tiene que ver con el hecho que los *iurdianos* no cultivan la memoria, lo que es propio de todo movimiento nuevo, en rápida expansión. En los templos de esta iglesia hay una constante rotación de pastores así como de “campanas” y “días especiales”. Ese ambiente de movilización perma-

nente afecta el registro en la memoria de los eventos religiosos vividos por un determinado individuo. El pasaje de un pastor al cual un seguidor se vinculó emocional y espiritualmente es apagado con facilidad por los hechos de sus sucesores. De tal modo, cuando un agente pastoral sale de escena, no se habla más de él. En la realidad *iurdiana* sólo vale la realidad del presente. Tal como en la televisión, donde las imágenes tienen vida corta, las emociones que marcan en el día de hoy son rápidamente reemplazadas por otras, a veces aparentando que la dinámica de los *fenómenos* debe ocultar la perennidad del *nómeno*.

Al lado de todo esto, está también la cuestión de cómo presentar en el texto final del informe de la investigación datos que podrían complicar la vida del entrevistado dentro de la iglesia. Tampoco esta es una discusión nueva y no implica solamente a nuestro trabajo. Sérgio Figueiredo Ferreti (1995: 28) las experimentó al investigar los cultos afro-brasileños en la *Casa das Minas*, en la capital del estado de Maranhão. Es difícil que el investigador escape del cuestionamiento sobre su derecho de interferir en la realidad observada. ¿Qué límites circunscriben la observación participante y la publicación de una investigación sugiriendo cambios en un ambiente ya armado cuando llegó el estudioso y que con seguridad permanecerá tal cual después de su alejamiento?

En relación al aspecto metodológico, optamos por la construcción de dos tipos ideales – “neopentecostalismo” e “*iurdiano*”. Eso porque encaramos el universo pentecostal y el campo religioso brasileño como un escenario de donde suceden fenómenos complejos, cuyos rótulos como “sectas”, “denominaciones” o “iglesias” no nos sirven con facilidad. Por eso es que concordamos con Rubem Alves (1979: 35ss), cuando elige el tipo ideal,

según él por ser una de las mejores maneras de ser aprehendidos en el protestantismo brasileño, los rasgos fundamentales para su debida comprensión, construyendo de esta manera el *protestantismo de la recta doctrina*.

De tal modo, es posible colocarnos dentro de una tradición que viene de Max Weber, que hizo de los tipos ideales un método de trabajo apropiado para ser captadas aquellas “ideas” que, de forma difusa, dominan los seres humanos en momentos históricos apropiados. Ante esta complejidad, “podemos *representar* y volver comprensible pragmáticamente la naturaleza *particular* de esas relaciones mediante un *tipo ideal*”, añade Weber (1991: 105, 109 y 111). La formación del tipo ideal exige que se dé énfasis unilateral a rasgos, puntos de vista y a la síntesis de un gran número de fenómenos individuales, difusos, más o menos presentes en una determinada realidad social. Pero, por tratarse de una construcción mental, un tipo ideal no puede ser encontrado empíricamente en ninguna parte de la realidad.

Por lo tanto, considerando la complejidad del movimiento pentecostal en el Brasil y América Latina, desde el inicio procuramos acoger las sugerencias metodológicas de Paul De Bruyne et alii (1982: 139, 180). Por eso pensamos que nuestra investigación fluye dentro de un cuadro de referencia otorgado por la sociología de la comprensión. Por otra parte, construimos un tipo ideal a través de un estudio de caso, posibilitando así la comparación diacrónica entre varios tipos de pentecostalismos. Tal procedimiento sólo se volvió posible gracias a las perspectivas de la sociología comprensiva, porque ella hace del motivo el fundamento de la acción. La comprensión de una acción exige que se valoricen las intenciones de los agentes, sean ellas conscientes o inconscientes. Esto lleva al investigador a aventurarse en las fronteras de la her-

menéutica, aquí encarada como ciencia de la interpretación, no sólo del discurso sino también de los actos practicados por los agentes en proceso de interacción.¹¹

El desafío puesto delante nuestro fue el de entender la vida social de millones de personas que participan, aunque sea en grado desigual, de una empresa como la IURD. A partir de este contexto procuramos hacer una reconstrucción de la realidad según una metodología cualitativa, en la cual se privilegió el discurso producido por los agentes *iurdianos* en cuanto participantes de esa iglesia.¹² En ese proceso, fuimos forzados a reunir datos que posibilitasen una reconstrucción de la visión de mundo, tanto del grupo como de personas comprometidas con la IURD. También buscamos amparo teórico en las contribuciones de la sociología del conocimiento de Berger, Luckmann y Mannheim. Con este último (1976: 30, 31) aprendimos que “existen modos de pensamiento que no pueden ser comprendidos adecuadamente en tanto se mantengan oscuros sus orígenes sociales”. De esta y de otras formulaciones extrajimos de la sociología del conocimiento la inspiración para comprender el pensamiento de los fieles de esa religión, en el “contexto concreto de una situación histórico-social”.

Con ese objetivo entrevistamos a simples miembros de la IURD y analizamos declaraciones grabadas de programas religiosos de radio y televisión, conteniendo datos que muestran cómo personas concretas entienden, comprenden y describen el “mundo de la vida” antes y después de la experiencia de conversión que tuvieron. Las entrevistas, trabajadas para armar el perfil del *iurdiano*, que se presenta en el capítulo cuarto, contenían preguntas cerradas y otras abiertas. Aún así, fuimos obligados a trabajar con datos secundarios, recogidos de los medios. El objetivo era captar lo que las personas dicen que está

sucediendo con ellas, en sus relaciones con la IURD.

Los resultados fueron excelentes en la medida en que desmitificaron aquellos prejuicios insertados en el sentido común, inclusive por la acción de los medios, que focalizan únicamente el escándalo de las ofrendas y los exorcismos. La IURD, que se transparenta en el análisis de la vida de sus fieles, es mucho más que la reconstrucción elaborada por los medios de comunicación seculares, porque las personas relacionadas con ella, en su mayoría realmente creen que la iglesia los ayudó

en la solución de sus problemas personales. Eso, para ellas vale más que cualquier otra contra-argumentación, las que son consideradas por ellas como tentativas de perjudicar la imagen de la iglesia y de sus pastores contra los buenos resultados allí conseguidos. Sin duda alguna, la pedagogía empleada por la empresa de Edir Macedo, que lleva a cada individuo a dramatizar colectivamente sus ansiedades y sufrimientos y a vivirlos con intensidad y emoción, ha sido muy eficaz en este sentido. Es justamente eso lo que analizaremos en el próximo capítulo.

Notas

- 1 Una experiencia personal que tuvimos en 1969, ilustra este cambio de perspectiva. En ocasión de una visita al Brasil, después de una conferencia en el antiguo Seminario Teológico de la Iglesia Episcopal, en Santo Amaro, San Pablo, H. Cox tenía a su lado a Rubem Alves como traductor. Entonces fue interpelado por un grupo de seminaristas presbiterianos independientes, del cual formábamos parte, sobre “la pentecostalización del protestantismo histórico”. No recuerdo si Cox dio o no su opinión al respecto. Pero Alves afirmó: “Este es el tipo de problema que no nos interesa en este momento”. Realmente el predominio de un paradigma crea un círculo de exclusión temática, bloqueando reflexiones que posteriormente acaban por tomar cuenta de la comunidad de investigadores, hoy del propio Cox y ayer de Rubem Alves.
- 2 Vittorio Lanternari (1974: 337, 338), después de analizar exhaustivamente movimientos religiosos nativistas en África, Melanesia, Polinesia, Asia y América terminó su libro saludando el carácter innovador, antitradicionalista, anti-conservador y volcado para la ruptura de la sociedad colonial de los movimientos proféticos, mesiánicos, milenaristas y de salvación de los “pueblos oprimidos”. Esos movimientos, según el punto de vista de Lanternari, “apuntan (...) hacia el futuro y la regeneración del mundo”. A su vez, Hobsawm (1972) también procuró ver en los rebeldes primitivos milenaristas, comportamientos sociales “prepolíticos”, precursores de movimientos revolucionarios posteriores, mejor elaborados. De modo semejante, Peter Worsley (1980: 318), después de evaluar con profundidad los “cultos cargos” de la Melanesia, observó que: “Así, el culto milenarista es típico de las etapas primitivas de la organización política de los campesinos”; tales cultos unen a las personas, dándoles un proyecto coherente por el cual deben luchar, o sea, por un futuro que será una inversión del presente.
- 3 La “teología de la prosperidad” es un conjunto de ideas formuladas en los Estados Unidos, popularizada por los tele-evangelistas y por protestantes surcoreanos, que valoriza el consumo de bienes y servicios típicos de la sociedad de consumo como señales visibles de que el fiel convive con Dios.
- 4 En este texto no pretendemos trazar un perfil histórico del pentecostalismo. Sin embargo, para una mejor localización del lector no especializado, consignamos que el pentecostalismo es un movimiento religioso que virtual-

mente irrumpió en los Estados Unidos en el inicio de este siglo, después de dos siglos de avivamientos espirituales y de movimientos de santidad con énfasis en las emociones y búsqueda de la santidad. Las manifestaciones oficialmente consideradas pentecostales sucedieron en la Escuela Bíblica Betel, en la ciudad de Topeka, Kansas, en 1901. El director de la escuela, Charles Parham, realizó una serie de reuniones de oración con sus alumnos y algunos de ellos pasaron a expresar sus sentimientos en *glosolalia*, o sea, en “lenguas extrañas”. Para aquel director, el “hablar en lenguas” era la primera evidencia de que la persona había recibido el “bautismo del Espíritu Santo”. Entre los predicadores oriundos de esa escuela había un joven negro de origen bautista, W. J. Seymour, que en 1906 llevó para Los Angeles ese nuevo modo de interpretar la fe cristiana. Allí se estableció en un antiguo templo metodista con el nombre de “Iglesia Apostólica de la Fe”. El domicilio 312 Azusa Street se volvió la meca del pentecostalismo y de allí el movimiento se expandió para todo el país y concomitantemente para todo el mundo, en donde hubiese misioneros protestantes estadounidenses. Provenientes de Chicago, los suecos Daniel Berg y Gunner Vingren, de origen bautista, fundaron en Belén de Pará en 1911, la iglesia Asamblea de Dios. El italo-norteamericano Luigui Francescon, fundó en San Pablo y Santo Antonio da Platina, la Congregación Cristiana en el Brasil (en 1910). En los años '50 y '60 surgieron las primeras iglesias pentecostales fundadas por líderes brasileños; entre ellas estaban las iglesias pentecostales “Brasil para Cristo” (1956) y “Dios es Amor” (1961). Juzgamos que los motivos que favorecieron el crecimiento del pentecostalismo en todo el mundo cristiano fueron, entre otros, los siguientes: a) crecimiento de la indiferencia religiosa entre los cristianos; b) rápidos cambios sociales que llevaron a las personas a la pérdida de identidad; c) crecimiento de la insensibilidad de las personas debido a las características de vida aislada en las grandes ciudades industrializadas; d) aumento de los problemas sociales vin-

culados a falta de asistencia médica adecuada, sentido para la vida y desamparo frente a la burocracia de la vida moderna; e) miedo de enfrentar el día de mañana, angustia y sensación de que alguna cosa está por suceder, etc.

5 Para los que no están habituados al lenguaje teológico, aclaramos que “teología de la liberación” fue el nombre dado a un grupo de reflexiones (teológicas) surgidas en América Latina, a partir de 1969 y principalmente después del lanzamiento de textos del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Este padre tomaba como centro de reflexión la dicotomía entre “pobres” y “ricos”. Javé, el Dios de los judíos y cristianos, era presentado como una divinidad que hizo una opción preferencial por los débiles, excluidos y pobres del continente. Esta corriente teológica entró en decadencia luego de la operación inquisidora del Vaticano y del fin del socialismo real (caída del “muro de Berlín”, etc.), identificado por aquellos teólogos como un ejemplo de lucha de los pobres contra las injusticias derivadas del capital concentrado en las manos de los capitalistas.

6 Sobre las relaciones entre religiosidades populares y el proyecto de modernización capitalista de la América Latina, ver Cristian Parker (1993). Este autor defiende la idea de que el proceso de urbano-industrialización capitalista provocó en Latinoamérica el surgimiento de un tipo particular de secularización que, al contrario de destruir el tejido religioso del continente, construyó una sociedad pluralista, en la cual las religiosidades populares, entre las cuales está el pentecostalismo, reconstruyen las relaciones sociales dentro de nuevos moldes, obviamente, más adaptados al nuevo contexto económico-social.

7 Según los cálculos estadísticos de Barrett - tal vez los más amplios que se han publicado -, los pentecostales podrían ser cuantificados según su filiación, en todo el mundo en el año 1988: Pentecostalismo de la “primera onda”, 176 millones; Pentecostalismo de la “segunda onda” (movimiento carismático), 123 millones; Pentecostalismo de la “tercera onda” (movimiento de renovación espiritual dentro de

las iglesias históricas), 28 millones. El total de “pentecostales” en el mundo en aquel año, incluyéndose los 27,9 millones que no pertenecerían a ningún grupo pentecostal organizado, sería de 360,9 millones, alcanzando cerca del 21,4% de los cristianos del globo y recaudando algo así como 880 billones de dólares por año. Según este mismo cálculo, en el año 2000 esa cifra alcanzaría, respectivamente, 619,3 millones de fieles - cerca del 29,1% de los cristianos, moviendo en donaciones 1.550 billones de dólares aproximadamente. Con todo, las estadísticas no son precisas en lo que se refiere al pentecostalismo. Hay grupos que manipulan sus propios números, para mostrar más el tamaño deseable de su iglesia que la realidad, lo que también apunta el rubro “*statistics global*”, en el trabajo de Stanley M. Burgess y Gary B. McGee (1995: 810-830).

- 8 En un texto más reciente, Mendonça (1992: 51) escribe que el “pentecostalismo de cura divina” no “resiste al análisis más riguroso en cuanto a su identidad cristiana”. ¿Qué elementos llamaron la atención de Mendonça? Entre otros, él cita: “por las características empresariales de prestar servicios” religiosos “mediante recompensa pecuniaria”, “alejamiento de la Biblia”, “inexistencia de comunidad” y una práctica de “culto” con notas de “agrupamiento de interesados en la obtención inmediata de los favores de lo sagrado”. Mendonça afirma también que sería preciso rever “el gradiente propuesto de iglesias tradicionales/ pentecostalismo-clásico/ pentecostalismo de cura divina o autónomo”, pues en el pasaje del clásico para el último, habría habido una ruptura “esencial”. A partir de esas constataciones, el autor propone una nueva nomenclatura: “empresa de magia” o “sindicato de magos”. Comenzamos la investigación con ese mismo sentir; sin embargo, en el transcurso de la misma fuimos notando que las continuidades del neopentecostalismo con el “pentecostalismo clásico” y con el protestantismo, son mayores que las rupturas, a pesar de

todo el sincretismo con mentalidades de cultos afro-brasileños. Por otro lado, la afirmación de la “inexistencia de comunidad” tal vez haya sido más la percepción por Mendonça y Douglas T. Monteiro (1977) de un momento histórico de los grandes espectáculos públicos de cura y exorcismo. Ello porque, día a día, la IURD está construyendo pequeñas - aunque segmentadas - comunidades de adoración y compartir mutuo. Además, creemos que el empleo de “modernos sistemas de administración y *marketing*” no son suficientes para no poder caracterizar la IURD como una iglesia cristiana. Por lo tanto, considerando la época de la elaboración del artículo de Mendonça (1992: 49-60) y los días de hoy, ciertamente el propio autor habrá de convenir que los pentecostales están mudando rápidamente.

- 9 Por ejemplo, la investigadora Mônica do Nascimento Barros (1995), presentó en su disertación de Magister, una descripción, tal vez demasiado extensa para los objetivos propuestos, de las dificultades enfrentadas para recolectar entrevistas en los viajes entre los estados brasileños de Minas Gerais y Río de Janeiro y muchos otros esfuerzos emprendidos en vano para intentar conversar con pastores y fieles de la IURD.
- 10 Entrevista con el pastor José Vasconcelos Cabral, Director-Presidente de la Gráfica Universal, en Río de Janeiro el día 27 de julio de 1995.
- 11 Para un análisis más amplio de las cuestiones hermenéuticas relativas a la investigación en ciencias sociales, ver William Outhwaite (1985). A su vez, la propuesta de una metodología fenomenológica es evaluada en profundidad por Robert A. Gorman (1979). Sobre el concepto de *verstehen*, “comprensión interpretativa” y la constitución de una sociología comprensiva, ver Max Weber (1991: 3-35).
- 12 Ver Howard Schwartz y Jerru Jacobs (1984) sobre las mejores formas de emplear técnicas cualitativas como método de reconstrucción de la realidad.

Teatro y religión: La teatralización de lo sagrado en la Iglesia Universal

“Para las masas, el Reino de Dios siempre estuvo sobre la tierra, en la inmanencia pagana de las imágenes, en el espectáculo que la Iglesia les ofrecía. Desvío fantástico del principio religioso. Las masas absorbieron la religión en la práctica sacrílega y espectacular que adoptaron (...) Ninguna fuerza pudo convertirlas a la seriedad de los contenidos, ni aún la seriedad del código (...) Ellas sólo quieren signos, idolatran el juego de los signos y de estereotipos (...) siempre que estos se transformen en una secuencia espectacular...” Jean Baudrillard, 1994: 13-15.

“Se trata de todo un medio social que se emociona porque en uno de sus sectores se realiza un acto mágico. Alrededor de ese acto se forma un círculo de espectadores apasionados, que el espectáculo inmoviliza, absorbe e hipnotiza y que como tales, se sienten también actores de la comedia mágica, como el coro en el antiguo drama.” Marcel Mauss, 1974: 160.

El teatro es una de las posibles metáforas al hablarse de las relaciones que los seres humanos, en cuanto actores religiosos, establecen entre sí y con los entes invisibles. Esto porque la dramatización, además de mediar las relaciones entre lo visible y lo invisible, trae a referencia los elementos fundamentales que sustentan la unidad y los propósitos de los grupos sociales. Jean Duvignaud (1966: 11) al analizar sociológicamente el teatro, escribió que la sociedad recurre al “teatro cada vez que quiere afirmar su existencia o realizar un acto decisivo que la consolide”. Por eso, ningún otro arte provoca tanta adhesión y participación entre los miembros de determinada sociedad como el teatro.

La inspiración para la aplicación de la teoría de la dramatización a la IURD vino de la lectura de un conjunto de textos producidos por autores que van desde Víctor Turner (1974), Arnold Van Gennep (1978), Erving Goffman (1975), Gilberto Velho (1994), Claude Rivière (1989), Roberto Da Matta (1979) y Jean Duvignaud (1966, 1972, 1973). Todos ellos se preocuparon, si bien unos más y otros menos, de las relaciones humanas mediadas por ritos y dramatizaciones. Y no es difícil percibir que flota sobre ellos la influencia de Durkheim (1989), para quien el rito contiene el ritmo de la vida social, en la medida en que las personas se reúnen en sociedad para reavivar las percepciones y sentimientos que tienen de sí mismas. Esto puede ser visto con facilidad en las asambleas religiosas, particularmente en la liturgia *iurdiana*.

En Brasil y dentro de una perspectiva macro-antropológica, Roberto Da Matta se ha destacado en la captación de algunas características de los procesos sociales de los brasileños, expresadas en ritos socialmente dramatizados y en algunos tipos ideales.

Da Matta (1979: 34) insiste en que los ritos son “momentos especiales de convivencia social” y deben ser analizados en el contexto más amplio en el cual son practicados. Esto porque la dramatización es un proceso de visibilización de poderosas fuerzas sociales que se hacen presentes también en el teatro-templo. Allí las fuerzas se cristalizan en cuanto promueven el drama, exteriorizándose así creencias y presupuestos hasta entonces invisibles. A su vez, Duvignaud (1966: 11)

muestra que la acción dramática ocurre tanto en el palco del teatro como también dentro de la rutina de la vida cotidiana. Por causa de la asociación de personas, sea “en reunión política, misa, fiesta familiar o en el barrio”, coloca en práctica, “en grado diferente, actos dramáticos”. Pero hasta aquí, nada de nuevo, pues la antropología cultural está reafirmando lo que Shakespeare por intuición ya afirmaba hace cuatro siglos: que el mundo es un gran teatro.

La teatralización permite una fácil visualización de las maneras por las cuales las fuerzas sociales actúan, cuando transfieren a los individuos determinaciones y exigencias que, una vez incorporadas, pasan a formar parte de los proyectos de vida anclados en programas de acción social. Es por tal motivo que consideramos la dramatización como una puerta de entrada privilegiada para realizar un análisis de las formas en que los seres humanos vivencian sus relaciones con lo sagrado. Mientras tanto, es bueno que insistamos en el carácter de *metáfora social* aquí atribuida al teatro, cuya finalidad es establecer nexo entre dos eventos surgidos en contextos diferentes – religión y espectáculo teatral.

La metáfora dramática, como todas las demás, es capaz de despertar nuestra imaginación sociológica y llevarnos a una mejor identificación de las variedades de interacciones sociales, que envuelven personas e instituciones, lugares donde transcurren las acciones sociales. Esta estrategia metodológica podrá causar alguna extrañeza en quien posee pocas informaciones sobre los orígenes religiosos del teatro, relaciones que se volvieron más evidentes después del siglo V a de C., en que los griegos, como consecuencia de la urbanización, establecieron dentro de la ciudad teatros, templos y mercados. Desde entonces, teatro y religión se volvieron maneras de vincular las esferas de lo visible y de lo invisible,

con el objetivo de mover pensamientos, sentimientos y acciones de los seres humanos.

Inicialmente, mostraremos la interrelación entre teatro y religión; después analizaremos las posibilidades de aplicar la teoría dramática al análisis de los fenómenos religiosos y, por último, examinaremos la IURD en cuanto espacio privilegiado de representación.

I. Religión y dramaturgia

¿Qué relaciones ha mantenido la práctica religiosa con el teatro? ¿Cómo ambos tipos de práctica social han interactuado desde el surgimiento del teatro, como institución social, en Grecia? Históricamente no siempre esas relaciones se dieron de forma pacífica. Tal vínculo es importante y sirve socialmente como canal de expresión tanto para la religión como también para la mantención de la cohesión social. Duvignaud (1966: 471) muestra que en el teatro, aún la rebelión y el no estar conforme con el orden se pueden manifestar pues “así como la magia es una rebelión contra lo sagrado, el teatro es una rebelión contra el orden establecido”.

Una aproximación a las relaciones entre religión y teatro requiere un rápido retomar de la mirada hacia el pasado. Eso porque fue en aquel tiempo que, delante de nuevas necesidades resultantes de la vida en grupo, los seres humanos sofisticaron la comunicación y desarrollaron la capacidad de abstracción y de colocarse en el lugar de otros. De esta forma, el proceso de integración social alcanzó su dimensión total envolviendo, además de los órganos del sentido, el lenguaje verbal, relegando los gestos a una posición secundaria en el proceso de comunicación.

Hay quien ve en las primeras pinturas rupestres, las señales de una acción mágica de los cazadores primitivos, que al imitar y re-

presentar a los animales, pensaban poder facilitar su captura y faena. Por otro lado, hay antropólogos que creen en el surgimiento simultáneo de la magia, la religión y el teatro. Estos fenómenos con posterioridad se habrían vuelto más complejos debido a la sedentarización y a la práctica de la agricultura, elementos estimuladores de rituales mágicos y de fijación de personas alrededor de los santuarios. Con eso, se introdujeron prácticas destinadas a canalizar las fuerzas sagradas para el aumento de la fertilidad de la tierra y de los rebaños.

Esa antigua unión entre el altar y el tablado teatral también puede ser notada en los registros de actos escénicos del culto al dios egipcio Osiris, aproximadamente en el tercer milenio antes de Cristo. También de los hititas, que en la Mesopotamia realizaban actos de puesta en escena cúlrica para, enseguida, destruir escenarios, muebles y utensilios utilizados, en un intento tal vez de purificar el santuario contaminado por la proximidad de lo profano. Pierre-Aimé Touchard (1970: 9) relata una leyenda cultivada por los hindúes diciendo que el teatro surgió después de una lucha entre el dios Indra y los demonios, a continuación de una presentación de actores cuya dramaturgia revivía una batalla original entre ambas partes. En el transcurso de la teatralización, los demonios intentaron colocar obstáculos escénicos pero el propio dios allí presente invadió la escena, destruyó los demonios y se dedicó a sí mismo el edificio del teatro.

El teatro occidental tiene una historia más reciente y pasa por los templos griegos, romanos y católicos. Sin embargo, su cuna fue montada alrededor de los rituales del culto a Dioniso, el popular dios de la uva, del vino y la alegría. Este culto posiblemente surgió en Oriente Medio, en Asiria o entre los habitantes de las montañas de Tracia y de él ya se en-

cuentran referencias en Homero cuando escribió rituales dirigidos por mujeres asiáticas que en el auge de un culto a su dios sacrificaban un toro, símbolo de Dioniso. En Grecia, en el transcurso de este culto, una procesión de jóvenes cargaba junto con los ramos de olivos, los primeros frutos de la tierra. Se hacían acompañar por una multitud, mucha música y un sacerdote, cuya función era presidir la ceremonia. Las grandes piezas teatrales escritas por Esquilo, Sófocles y Eurípides eran homenajes al dios Dioniso. En el siglo V a. C., de los seis días de fiestas dedicados a Dioniso, como relata Borba Filho (s/d.), la mitad era reservada a las representaciones dramáticas.

Algún tiempo después las representaciones cambiaron los templos por los teatros, consagrándose así una separación de los espacios, inclusive aprovechándose para eso el desnivel de terreno en las laderas de los montes. En ese pasaje, ocurrieron algunos cambios, tales como la introducción de los comentaristas – *hypokrites* – que dialogaban con el coro y, colocados entre los actores y la platea, funcionaban como coadyuvantes, danzaban o cantaban. Ese espacio recibió el nombre de la propia actividad, *theatron*, lugar donde se podía ver una representación. La palabra castellana que designa “teatro” viene del griego *theastai*, que significa ver, contemplar, mirar. *Theatron*, por tanto, era tanto el espacio geográfico donde acontecía la acción, como también la propia acción, síntesis para donde confluían las diversas maneras de comunicación.

En el *theatron* los actores hacían presente algo ausente, interpretando, poniendo en escena y presentando, bajo otras formas, una realidad invisible a los ojos, captada por medio de la imaginación y activada por las palabras, música, gestos y actuación de los intérpretes. En consecuencia, al “hacer teatro”, los actores declamaban, cantaban, represen-

taban y danzaban. La platea también participaba activamente, incluso dialogando con los actores. De esta manera, el teatro se fue volviendo un lugar obligatorio para quien quería ver los dramas, tragedias y comedias, y hasta para discutir el sentido de la vida. Durante el espectáculo, los actores usaban máscaras y al representar un personaje, asumían características de otros seres, encarnaban conductas imaginarias, provocaban reacciones en la platea y a veces hasta llegaban a producir cambios en la vida de las personas. Todo eso hizo que el teatro griego alcanzase una notable profundidad psicológica, al punto de ser considerado por Aristóteles (1967: 299) además de diversión, una forma de provocarse *katharsis* en la platea.¹

También, por su capacidad de efectuar el lazo de lo real con lo imaginario, el teatro se transformó en uno de los principales canales por el cual de las profundidades del ser humano, emergen deseos y fantasías. De allí el sentido de recogimiento que se daba a la ida al teatro, donde se podían oír historias y pensar en las realidades fundamentales de la vida humana. Dieciséis siglos después, esa costumbre llevó a B. Brecht a considerar al teatro como un lugar privilegiado para convencer a las personas a decidirse por la transformación de la sociedad.

Por eso, aún hoy, el teatro funciona como un centro de representación y lugar donde se da un proceso socio-cognitivo fundamental para el ser humano, que es el cambio de mentalidad por medio de la transformación de los sentimientos. El verbo “representar”, que viene del latín *repraesentare*, en este contexto se volvió palabra-clave para la comprensión del comportamiento social de los seres humanos. Filosóficamente, Lalande (1993: 995) define representación como el acto de “presentar a los sentidos, de una manera actual y concreta, la imagen de una co-

sa irreal, ausente o imposible de ser percibida directamente”.

Teatro y religión son procesos sociales en los que las cosas intangibles se revisten de tangibilidad, y a las visibles se les atribuyen valores invisibles. Ambos se alimentan de la necesidad humana de encontrar, más allá de lo visible, una razón que de sentido a las acciones sociales y un objetivo por el cual se pueda vivir y hasta morir. La dramatización permite el abandono de la pasividad y la reafirmación de que es posible a cada uno intervenir en la vida cotidiana, gracias a la ayuda de una dimensión recién descubierta y que se volvió un eficiente instrumento para remover las dificultades concretas de la existencia.

Tal vez ése sea el motivo por el cual ni aún el individualismo moderno, la sensación de que la vida escapa por entre los dedos, o la falta de un motivo central, que organice la experiencia rutinaria, llegaron a eliminar la atracción ejercida por el espectáculo teatral. El propio cine, la televisión y la política, para no hablar de los espectáculos de *rock*, asimilaron métodos y un aire sacramental de la religión teatralizada, en sus maneras de comunicarse con las masas. Por lo tanto, sería de admirar que la religión en la sociedad de los medios de comunicación de masas continuase despreciando el teatro.

La visibilidad de lo invisible en las representaciones teatrales, a pesar del lenguaje diferente del cine y la televisión, continúa atrayendo personas. Por eso, fracasaron aquellas profecías según las cuales el advenimiento de los modernos medios de comunicación de masas - radio, cine y televisión-, irían a provocar la muerte del teatro. A pesar de ellas, el teatro no solamente continúa vivo sino que revivió e invadió todos los sectores de la comunicación humana, inclusive retomando la centralidad del culto, ahora un espectáculo religioso. De esta forma, el ser hu-

mano continúa aproximándose al espectáculo, el teatro y el *show*, con aquella expectativa de que, en el tablado, lo invisible va a aparecer. Según Peter Brook (1970: 39), esa “idea tiene un gran poder sobre nuestros pensamientos”, en particular en la teatralización de lo religioso, gran “teatro de lo invisible”, que procura volver visibles los aspectos intangibles de la experiencia religiosa.

El culto católico, en especial el medieval, dio continuidad al teatro clásico, griego o romano pues su religiosidad estaba saturada de acciones teatrales que acontecían dentro y fuera del templo. Sin embargo, en el año 1210 las escenificaciones en el interior de los templos, fueron prohibidas. Se preservó tan sólo la misa, forma de poner en escena la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Aún estando prohibidas, las teatralizaciones continuaron fuera de los templos, en las procesiones y romerías que se volvieron importantes expresiones de religiosidad popular. Con todo, esos actos litúrgicos eran encarados por muchos, inclusive más tarde por los protestantes, como sobrevivencias de los elementos de las religiones de misterio, de los diversos pueblos europeos que antecedieron al cristianismo.

La herencia pagana llevó a algunos analistas sociales a considerar las romerías y procesiones como las principales preservadoras de antiguos nexos entre el teatro y la religión, substituyendo como escenarios privilegiados para una reconstitución de las teatralizaciones de antes. Actualmente, las romerías a los santuarios son acompañadas de músicas, danzas y otras manifestaciones dramáticas, constituyéndose alrededor de los actores, espacios escénicos de notable valor folclórico y religioso. Obviamente, eso muchas veces provocó conflictos entre la religiosidad popular y la oficial, motivo que desde el inicio de la Edad Media llevó al clero católico a

oponerse al teatro y a tolerar las romerías, como nos muestra Pierre Sanchi (1979: 18).

Para muchos de sus críticos, las romerías eran focos de desorden profano en el interior de un espacio sagrado, motivo por el cual siglos más tarde católicos y calvinistas se unieron en el combate a los actores de teatro, conforme registran Duvignaud (1972: 96) y Albert Reyval (1924: 1-110). Además, los actores eran considerados meros simuladores de pasiones no vividas por ellos. Por eso mismo, durante mucho tiempo, el teatro no solamente estuvo fuera del espacio sagrado de los templos cristianos, como también fue proscripto de la vida social. En Portugal, en varias oportunidades, se lanzaron anatemas sobre el teatro y sus actores, en cuanto se realizaban cruzadas de “recristianización de las romerías”. Muchas festividades religiosas brasileñas, como demuestra Brandão (1987), surgieron de las fiestas y romerías ibéricas.

Las romerías presuponen una distancia entre lo sagrado, localizado en un punto geográfico santificado tenido, en el lenguaje de Mircea Eliade (s/d: 37, 38), como el “centro del mundo”, y los “romeros” o “peregrinos”, personas distantes de aquel punto, cuya meta es resantificar su vida por intermedio de la peregrinación. Así, para haber peregrinación, escribe François-Bernard Huyghe (UNESCO, 1993: 7), “es preciso haber al mismo tiempo, un vínculo, un camino y un blanco sagrado”. Las peregrinaciones forman parte de la mayoría de las religiones, justamente porque ellas mantienen el espacio de la creatividad y de lo lúdico.

Rubem César Fernandes (1982) acompañó una romería masculina en dirección a un santuario brasileño, registrando algunas de las peculiaridades, coreografías y representaciones de los “caballeros del Buen Jesús”, en el transcurso de la caminata. En el camino, los

romeros se alternaban entre la fuga de lo cotidiano, la fiesta y la esperanza del encuentro con lo sagrado, que les rompía la rutina de la vida. En general, las romerías son viajes para “pago de promesa”, envuelven “sacrificios” y son encaradas como expresión de gratitud por las gracias alcanzadas. En la península ibérica medieval había romerías que incluían, además de la procesión, representación de batallas contra los moros y desfiles con objetos de culto, tales como imágenes, santísimo sacramento y hasta reliquias sagradas.

El protestantismo eliminó el culto a los santos, propuso la secularización de los lugares donde el “servicio” religioso debería suceder, ridiculizó el comercio de artesanato y de bienes religiosos asociados a los santuarios católicos. La Reforma colocó, en el lugar de la devoción en movimiento, una platea de boca cerrada y oídos abiertos, estacionada alrededor del púlpito, lugar de donde lo sagrado irrumpe a través de la palabra articulada racionalmente. El protestantismo también delimitó la creatividad litúrgica y, aún condenando la misa católica, impuso sobre el culto un *script* rígido. El resultado fue el culto ritualista, que en el caso brasileño el protestante histórico aprendió a prestar a la divinidad con los misioneros norteamericanos, a despecho de todas las influencias católicas sobre él ejercidas, según observación de Carl J. Hahn (1989: 223).

Sin embargo, a pesar de tentativas de la catequesis católica de emplear el teatro, el cristianismo oficial en el mundo moderno mantuvo una cierta distancia del lado teatral y espectacular de expresar la fe. Mientras, ese aspecto dramático de representar la fe de una manera hasta sanguinaria, floreció entre los islámicos del Irán. La fiesta xiíta del Muharran, cuando se celebra el martirio de Hussain, nieto de Mahoma, ocurrido en el año 680 de nuestra era, es un buen ejemplo del

poder de la representación sobre las conductas individuales. En esta fiesta, multitudes de peregrinos invaden teatros para permanecer en oración y apreciar oraciones, cánticos y escenas de violencia. En las calles se hacen procesiones para representar el martirio de Hussain, cuyo cuerpo fue pisoteado por animales y la cabeza cortada, al mando del Califa de Damasco. En el ápice de la procesión, en dirección al túmulo del mártir, personas se golpean la propia cabeza, dilaceran la carne, empapan las ropas de sangre y muchos mueren. Elías Canetti (1995: 150) reproduce descripciones conmovedoras de esas escenas, mostrando cómo la excitación provocada por el xiísmo consigue una total participación del público en ese espectáculo, de una forma despreciada por los mahometanos sunitas, ocurrida pocas veces entre los cristianos y, más aún, raramente presente entre los judíos.

Pero si el teatro nació dentro o a la sombra de los templos, al lado de las liturgias religiosas, ¿cuándo y por qué se secularizó y en qué puntos el neopentecostalismo tiene que ver con él? Es claro que esa secularización del drama y el abandono de las amarras religiosas del teatro ocurrieron en Grecia, por motivos diferentes de aquellos, que acabaron por expulsarlo del interior de los templos católicos. Esa ruptura es demasiado importante como para ser dejada de lado ya que hubo un período de la historia en que arte, teatro, música y danza estuvieron más próximos de la religión que actualmente. En aquella época, escribe Gerardus Van der Leeuw (1963: 11), “canción era oración, drama era divino desempeño, danza era culto... [y cada] acción del hombre primitivo (...) un acto mágico”. Por lo tanto, cupo al cristianismo, en particular, en su modalidad popular o como religión de masas, el mantenimiento de una cierta continuidad entre la estética y la religión.

El pentecostalismo, más que el protestantismo histórico, ha mantenido en su culto una mayor proximidad entre religión y espectáculo, lo que facilita analizarlo desde el punto de vista dramático. En este sentido, las observaciones de Luis Maldonado (1975: 247) sobre la religiosidad popular nos ayudan, principalmente cuando afirma que “la liturgia es, de algún modo, representación escénica” y que [la representación] “popular-religiosa tiene mucho de teatral y el teatro tiene mucho de festividad religiosa-popular”. Con todo, la presencia de lo teatral en los cultos neopentecostales, provoca situaciones litúrgicas ambiguas, en las cuales no hay definición clara entre culto y teatro, espectáculo de auditorio y manifestación sagrada; en fin, entre templo y teatro.

Ante todo eso, podemos preguntar: ¿Dónde se pueden establecer los límites entre teatro y templo? ¿Cuándo se habría iniciado la antipatía entre la religión cristiana y el teatro? ¿Por qué el cristianismo institucionalizado, en especial el protestantismo histórico, rompió con el teatro? ¿Por qué motivo el culto *iurdiano* y de otros grupos neopentecostales se relacionaron tan bien con la práctica teatral? Para responder a estas cuestiones, principalmente a la última, será preciso recolectar las principales contribuciones ofrecidas por las teorías sociológicas, con énfase dramático.

2. Religión y teatro en las teorías sociológicas

Si el teatro surgió del esfuerzo humano para comunicarse mejor con sus semejantes, se vuelve desafiante el empleo de la dramaturgia en la comprensión de ese proceso complejo de interacción social y de comunicación, incluso por envolver múltiples emisores y receptores. La versión académica de la perspectiva dramática es el constructivismo, que se desarrolló en la primera mitad de este siglo. Para sus defensores, la interacción entre

los agentes y la construcción de una dimensión simbólica, a partir de esas relaciones, es un presupuesto básico. Para ellos, en general las organizaciones aún las religiosas, son redes de interacción, centros productores de culturas que como antorchas, sustentan y son sustentadas por símbolos y signos compartidos por sus integrantes en la vida rutinaria.

Dentro de esa perspectiva encontramos tres corrientes preocupadas con la vida cotidiana, segundo Mauro Wolf (1979). La primera es la del *interaccionismo simbólico*, en la cual se incluyen R. E. Park, W. I. Thomas, G. H. Mead, H. S. Becker y E. Goffman, que enfatizan la existencia de relaciones coercitivas entre las instituciones y sus miembros. Para ellos, la cuestión más importante es verificar cómo los individuos, a despecho de la coerción, pueden trascender las instituciones y crear nuevas realidades sociales.

La segunda corriente es la *etnometodología*, de la cual Alfred Schutz es uno de los principales precursores y Garfinkel el principal representante (Coulon, 1987). Esta corriente analiza las actividades rutinarias de las personas para, a través de ellas, captar el *etno*, o sea la manera por la cual el miembro de una organización conoce y describe el mundo que lo circunda.

En la tercera corriente, el *constructivismo estructuralista*, se incluyen los nombres de Peter Berger, Thomas Luckmann y E. Goffman. Estos sociólogos presuponen que las definiciones socialmente compartidas en pautas de significados son moldeadas por los papeles y paradigmas que afectan la interpretación de cada agente. Es justamente esta corriente la que nos interesa, en especial las contribuciones de Goffman (1975: 71) que llevó en las ciencias sociales hasta las últimas consecuencias la afirmación de que “la propia vida es una representación dramática”. Consideramos esta teoría dramática un eficaz instru-

mento en la comprensión de la teatralización del culto neopentecostal, tal como puede ser visto en la IURD.

Para Goffman, los límites institucionales constituyen el tablado en el cual sucede la vida cotidiana y los actores y la platea se interactúan a través de papeles contruidos socialmente. En este proceso de interacción, actores y platea se influyen mutuamente, bajo el manto de significados, símbolos y señales comunes, dando como resultado la impresión de que la manipulación debe ser efectuada con técnica y arte. Sin embargo, la noción de papel ha sido empleada en la sociología, desde Charles Cooley y George Herbert Mead, para explicar el funcionamiento del mundo social.² Berger (1974: 104) considera el papel una “respuesta tipificada a una expectativa tipificada”. Así, si los papeles fuesen compartidos por los actores sociales, ellos “vuelven posible la existencia de las instituciones continuamente como presencia real en la experiencia de individuos vivos”, conforme Berger & Luckmann (1978: 108). Eso significa que el proceso dramático es uno de los medios fundamentales de sobrevivencia de las organizaciones en la historia, pues es a través de él que actores y plateas reviven y continuamente reinventan la institución a la cual pertenecen.

En la dramatización las partes están relacionadas con el todo y la representación de cada uno se refiere a un drama mayor, cósmico y eterno, del cual cada participante es apenas un coadyuvante. El agente intermediario religioso (en este caso el pastor neopentecostal) desempeña la función de coordinar el drama local, de conectarlo al universo de valores propuestos por la iglesia, así como vincular la totalidad del mensaje a las necesidades de cada participante. Es en el interior de ese proceso de interacción social que una comunidad

neopentecostal se construye, culto tras culto, representación tras representación.

El papel social se refiere a ese conjunto de derechos y deberes que garantizan la ejecución de acciones destinadas a mostrar que “las cosas son lo que parecen ser”, cuya realización está vinculada a representaciones homogéneas y a la existencia de una fachada con escenario, apariencia y maneras típicas de dramatización³. Goffman (1975: 27, 55, 67) afirma que fachada es “el equipamiento expresivo de tipo uniformizado intencional o inconscientemente empleado durante su representación”. Cabe a los actores el celo por el mantenimiento del control expresivo, evitándose con eso que una sola nota en falso venga a quebrar “la armonía del conjunto de la representación”. Eso puede exigir, eventualmente, el empleo de cinismo y disimulo, mezclándose en la representación colectiva realidades y artificios, todo combinado para el brillo de la escena.

La preocupación con el suceso de la dramatización, a veces exige que los actores escondan del público todo lo que contraría las expectativas, que corrijan los errores antes de la representación y coloquen para el público, en el final de las mismas, el producto listo para ser adquirido. Este empeño en obtener los mejores resultados puede dar origen a conductas “desviantes” y, eventualmente, el empleo de algún “trabajo sucio”. Dentro de esa lógica, el suceso es un fin que justifica cualquiera de los medios empleados para alcanzarlo.⁴

Hay otro aspecto importante para fundamentar la aplicación de la dramaturgia en el análisis del culto neopentecostal. Me refiero a la actuación de los “equipos de representación”, según Goffman (1975: 78, 94, 126) formados por un “grupo de individuos que cooperan en la representación de una rutina

particular". Sus miembros precisan estar relacionados por lazos de reciprocidad y familiaridad, evitándose el pasar informaciones a la platea sobre aquellas interacciones típicas de los bastidores. La pluralidad de actores en escena exige la presencia de alguien que tenga funciones de "director del espectáculo" y cuya tarea, además de la orientación de todos los aspectos de la representación, es también la de "traer de vuelta a la línea adoptada a cualquier miembro del equipo cuya representación se vuelva inconveniente".

En estas condiciones, cabe al coordinador del espectáculo la distribución de papeles, la representación de cada actor y el mantenimiento de la fachada del espectáculo. Esa persona cuida también de los que pueden presentar un papel discrepante, de las actividades del "farol" y de la "claque", personas que en el lenguaje del teatro, son de confianza de la dirección y se insertan en medio de la platea para mudar los rumbos o estimular la eficiencia de la acción dramática. Además, de ese dirigente se espera el control de la situación, aunque se haga presente alguien capaz de complicar el esperado suceso del espectáculo, en la figura de un "colega desleal", "renegado", "que cambia de camisa", "traidor", o hasta un extraño inconveniente.

3. El templo-teatro, escenario, objetos cultos y símbolos

Del análisis de los cultos de la IURD, así como de otras liturgias neopentecostales, podemos observar que son espectáculos a ser asistidos y que cuentan con la participación de los presentes. En ellos la coreografía, luces y actores son elementos que se unen en un festival de acciones, gestos y palabras, mediados por música y poesía en una peculiar exteriorización de lo sagrado. En el transcurso del culto, el espacio litúrgico se vuelve un teatro, donde lo sagrado es construido socialmente

por todos los actores, indistintamente colocados en el tablado o en la platea.

Gracias a tales características, el culto *iurdiano* es fuertemente expresivo y sensitivo, porque en el mismo se valoriza lo visual y auditivo, reservándose el tacto apenas para algunos rituales como la imposición de manos, sea para bendecir, ungir con óleo, curar o exorcizar, o para el abrazo entre los matrimonios. Mientras, tal vez por la presencia de algunos muy escasos residuos del puritanismo de origen protestante, la aproximación corporal en la IURD es limitada y sólo hay danzas rituales de personas, aisladamente. Observamos abrazos, al son de una música romántica, con intercambios de juramentos de amor tan sólo los jueves en la llamada "corriente de la familia", cuando el pastor ora por la reconciliación de los matrimonios presentes. En el curso de las manifestaciones de posesiones espirituales y en el exorcismo hay también manifestaciones corporales intensas y algún contacto del pastor con el cuerpo del poseído. Aún así, a pesar de esos estímulos al cuerpo, el culto de esa iglesia todavía está muy lejos de aquellas expresiones corporales presentes en los cultos afro-brasileños.

Con todo, por privilegiar los sentidos, el culto *iurdiano* contrasta con algunas prácticas litúrgicas del pentecostalismo clásico y del histórico. Entre esos contrastes está el rompimiento con el modelo tradicional de dos sacramentos, que en el protestantismo histórico son el bautismo y la santa cena. La IURD incluye en su práctica litúrgica nuevas "señales visibles de la gracia invisible", insertando expresiones rituales y gestos relativamente originales para puntuar el tiempo litúrgico, como también propone nuevos eventos y ciclos de fiestas religiosas. Así, surge en la IURD un calendario litúrgico centrado en "*campañas de fe*", eventos sazonados y más amplios que contienen las "*corrientes de fe*",

una actividad diaria en la vida ritual de la iglesia. Sus dramaturgias son estandarizadas para todos los templos y planeadas por las autoridades centrales, el colegio de obispos, por lo general en reuniones por teléfono, comandadas por Edir Macedo.

Con todo, la administración central de la iglesia ofrece apenas la matriz con un enredo principal, cabiendo a los responsables regionales dar los colores locales a las dramatizaciones y espectáculos. Es dentro de ese espacio que el pastor local ejerce su libertad y creatividad, incorporando a la liturgia elementos de la religiosidad popular local. De esa forma, el neopentecostalismo hace brotar de un tronco matriz, en el cual se mezclan tradiciones “paganas”, católicas, afro-brasileñas, judaicas y protestantes, una forma de dar culto a Dios en apariencia original pero, como veremos, en realidad no tanto. De allí, la influencia de antiguos cultos de la naturaleza, la atracción por los *topos* sagrados, lugares altos, cascadas y playas, así como la tendencia a utilizar símbolos universales como agua, aire, tierra y fuego, al lado de ritos heredados de los períodos de nomadismo o de la antigua civilización agraria, inagotables fuentes de símbolos y mitos.⁵

La liturgia de la IURD trae a colación una festividad que nos recuerda la alegría del culto a Dioniso, que casi desconocía la represión, la negación de las cosas buenas de la vida o hasta la manifestación de una conciencia de culpa. Con eso, esta iglesia abandona la ética heredada por el pentecostalismo de los movimientos *holliness* y del puritanismo inglés que, por más de siete décadas influenció decisivamente en la práctica y el culto pentecostal.⁶ En lugar de la predicación de la ética represiva, como acontece en la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor” o en la Iglesia Asamblea de Dios, se colocó como eje litúrgico, lo estético. En este sentido, si el protestantismo

desacralizó la misa católica, eliminando símbolos, luces, colores y vestimentas, desencantando el culto, la IURD al estetizarlo propone un medio término entre los rituales católicos y protestantes. Eso propicia la transformación del culto en un espectáculo del cual los fieles participan intensamente. Tal vez pudiésemos aquí recordar al padre Vieira (cf. Sermón de la Sexagésima, in Gómes, 1972: 120, 121) que a pesar de lamentar la aproximación entre el púlpito y el teatro afirmaba que muchos sermones de su época eran una “comedia, porque los oyentes vienen a la predicación como a la comedia y hay predicadores que vienen al púlpito como comediantes”. En ese mismo sermón, Vieira se refería a la idea corriente de que se habían acabado las comedias en Portugal, a lo que él contestaba diciendo: “No se acabaron, se mudaron; pasaron del teatro al púlpito”.

Es claro que la participación en rituales de ese tipo provoca en las personas un mayor sentido de satisfacción y alegría que los cultos del protestantismo histórico, ritualistas y a veces opresivos. Waldo César (1992: 48) captó bien el comportamiento del fiel al salir de un culto pentecostal, en observaciones que valen principalmente para el culto-espectáculo de la IURD:

“Aparentemente nadie sale frustrado de un culto pentecostal por más que se conozca el ritual, los cánticos y el mensaje. Lo que se espera que suceda en el púlpito (en el tablado) es apenas el primer acto. Después todo el auditorio se transforma en el tablado de la acción. O hay una inversión: el líder se transforma en asistente, en espectador del éxtasis que toma las almas y los cuerpos de un plenario siempre lleno, manifestación colectiva y personal. Cada uno para sí y Dios para todos. Desde la llegada, todo es sumisión, pero en la salida lo que cuenta es la misión”.

En el templo *iurdiano*, a través de la acción de los pastores, el espacio sacralizado, los objetos de culto y los símbolos se unen para ofrecer a los participantes un espectáculo alegre y atrayente que, iniciado hace menos de veinte años, ya sedujo y persuadió a millones de personas en Brasil y el mundo. ¿De qué manera esos cuatro elementos teatrales se unen en esta iglesia para conseguir tanto suceso?

El templo como espacio escénico

En la dramatización del espectáculo de fe, el escenario es aquella parte del espacio demarcada por la presencia de actores, platea y objetos de culto, volviéndose un lugar apropiado para la representación. El escenario siempre fue un elemento fundamental para la experiencia de culto, aún después del surgimiento del alto grado de abstracción e individualismo del hombre moderno. Hasta lo mágico, escribió Marcel Mauss (1974: 77), necesita de un lugar cualificado para su ceremonial y a falta de ese espacio, “traza un círculo o un cuadrado mágico - un *templum* - a su alrededor y es allí que él trabaja”, reuniendo en su entorno un “inmenso cóncave”.

En la magia y en la religión, para la captura o contacto con lo sagrado, hay rituales, espacios y objetos propios, así como medios apropiados para unir actores y platea alrededor de la empresa. Tratándose de culto religioso es indispensable una descripción de cómo ese escenario es arreglado y del papel desempeñado por los objetos en el desarrollo de la representación. Tales cuidados son importantes dada nuestra dificultad en imaginarnos las relaciones entre lo humano y lo sagrado sin tomar en cuenta la mediación material desempeñada por los objetos en el culto. Eso, puesto que si la religión comienza con la delimitación del espacio, el culto sucede en un escenario material donde entre objetos de

marcadores, los actores ejecutan acciones específicas. ¿Qué lógica preside la clasificación y la reunión de los objetos en el interior de ese escenario?

Mircea Eliade (s/d.: 35-39) acuñó la palabra *hierofanía* para designar la manifestación de lo sagrado dentro de las categorías espacio-temporales. Para él, la manifestación de un poder trascendente, deja alrededor del ser humano un territorio marcado por las señales y objetos, verdaderos rastros de la presencia de lo invisible en el interior de un espacio ahora, por causa de esa manifestación, dividido en sagrado y profano. De esa manera surge una experiencia primordial, la “fundación del mundo”, un “punto fijo”, un centro capaz de proporcionar a los humanos la visión de una nueva realidad que, necesariamente, no se agota en el objeto material.

Sin embargo, al analizar la función de los objetos en el culto, no podemos dejar de recordar una palabra de origen melanesio, objeto de intensas discusiones en las ciencias sociales, empleada por Marcel Mauss (1974: 137-150) para explicar el poder atribuido a los objetos mágicos: *maná*. En culturas de Oceanía, los objetos tienen *maná* cuando poseen una calidad o un estado diferenciado de los demás, cuyas características son expresadas por las palabras “poder espiritual”, “fuerza sobrenatural”, “influencia no-física”. Los melanesios creían que tales objetos estaban dotados de un “fluido vago e impersonal”, lo que les garantizaba la capacidad de generar impresiones favorables en el transcurso de un rito mágico o religioso. Mauss también observó que para ser eficaz, el *maná* sólo puede “ser manejado por individuos que tengan *maná*, en un acto *maná*, o sea por individuos cualificados, y (que todo ello suceda) durante el rito”. En aquella cultura es justamente esa legitimidad la que garantiza la transmisión del poder de un objeto para otro, bien como les

da la capacidad de alterar circunstancias adversas de la vida, aún a distancia. Así, “el *maná* es la fuerza por excelencia, la verdadera eficacia de las cosas (...) que hace la red pescar, (...) que la casa sea sólida, que la canoa vaya bien en el mar...”

Aún para Marcel Mauss (Ibid.: 154, 158), la fuerza de los objetos dotados de *maná* no está en ellos mismos y sí en el grupo social que los nombró y eligió, objetos singulares, proyectando sobre ellos una realidad invisible a los ojos. Son esas necesidades colectivas las que generan un conjunto de representaciones de las cuales los objetos son fragmentos. En este sentido, religión y magia son dos formas de organizarse representaciones próximas entre sí y que tienen por función atender “la necesidad sentida por todos” y exteriorizar la “fuerza mágica del deseo” colectivo. Duvignaud (1983: 71) afirma que el *maná* es “una substancia colectiva que se exterioriza y dramatiza a lo largo de escenas de representaciones más o menos teatralizadas, a la que la magia o la religión proporcionan una imagen diversificada”.

Un espacio escénico está relacionado a un contexto geográfico en el cual se localizan los templos, locales donde se da la interacción entre los actores, objetos y símbolos. Los templos *iurdianos* externamente se asemejan mucho más a un salón comercial, cine o teatro que a los modelos arquitectónicos de un templo católico o protestante. En su fachada nunca falta un amplio panel, conteniendo en letras góticas, el lema de la iglesia: “Jesucristo es el Señor” y luego, debajo, “Iglesia Universal del Reino de Dios”. Al lado, el insustituible símbolo iconográfico, un corazón rojo y dentro de él una paloma blanca en pleno vuelo, ambos estilizados. En el atrio, en casi todos los templos, hay un mostrador llamado “librería”, donde se venden el periódico *Folha Universal* y, eventualmente, libros

de Edir Macedo, discos, cintas y CDs. de *Lines Records*, la grabadora de la iglesia y publicaciones, gorros y adhesivos de la Asociación Beneficente Cristiana.

En el interior, el espacio está dividido entre escenario y platea. El escenario - también llamado “altar” en la retórica *iurdiana* - pertenece a los pastores y obreros, está separado del espacio de los “asistentes” y se eleva algunos centímetros por encima del piso de la platea. En el templo del barrio de Bras, en San Pablo, el escenario está casi dos metros por encima de la platea. Entre el escenario y las sillas destinadas a los demás fieles, hay un amplio corredor, usado antes de los cultos como una especie de confesionario. En ese corredor, frente a frente, los pastores oyen a las personas, les dan consejos, oran con ellas, las ungen con óleo y a veces les imponen las manos, conjurando malos espíritus. Todo sucede públicamente, entre ruidos de una multitud en movimiento, de una manera natural, tal como hace una cartomante que atiende personas en medio del corredor de un *shopping center*.

En el centro, dominando el paisaje, está el escenario-altar, adornado por los objetos que, aislados o conjuntamente, también desempeñan funciones retóricas. Bien en el centro está la tribuna; al lado de ella una gran cruz de madera, un órgano electrónico, aparatos de sonido y, a veces, en el caso del templo del barrio de Bras, pinturas en la pared atrás del púlpito y en los vitrales localizados en las paredes laterales, conteniendo figuras de cascadas y aguas en movimiento, elementos importantes en la geografía del sincretismo religioso afro-brasileño. El escenario es decorado con cortinas y una alfombra roja cubre todo el suelo. Sobre el púlpito, en el centro del escenario, un ejemplar de la Biblia permanece abierto. Al lado, una mesa de comunión con un candelabro de siete velas, cá-

liz de vino, pan, jarras de agua y óleo, un cayado de pastor y objetos relacionados a la “corriente de fe” de aquel día. Con frecuencia se coloca en la cortina, atrás del púlpito, una faja con dichos alusivos a la “campaña” de la semana. Todo es colocado de una manera organizada pero si faltase algún objeto en el transcurso de la dramatización, el pastor-celebrante lo solicita y rápidamente el equipo de obreros lo consigue, creándose así un ambiente escénico apropiado para el éxito del ritual.⁷

Una cosa que llama mucho la atención de alguien que visita un segundo templo de la IURD es la semejanza visual con el templo visitado anteriormente. Quien visitó uno de ellos prácticamente conoce todos los demás, pues hay un patrón para los escenarios, las apariencias y las maneras de atender al público. Lo propio sucede con las estructuras escénicas, lenguaje, ideología y posiciones de los agentes en todos los lugares donde hay templos *iurdianos*.

Muchas veces tener esa uniformidad genera situaciones artificiales y curiosas. Por ejemplo, en noviembre de 1994 asistimos a un culto en el templo de la IURD en la *Second Avenue*, en Nueva York. Allí, el pastor – un portugués con acento con leve influencia de Río de Janeiro –, conjuraba demonios usando una mezcla de portugués con español. Pese a ser pequeño, el templo poseía un escenario con cruz de madera, fotografías de personas enfermas o “hechizadas”, botellas de agua “bendita”, alrededor del cual cerca de veinte personas oían lo que se decía y participaban directamente del exorcismo, acompañando la oración en una lengua intermedia entre el portugués y el español, ampliada por el sistema de sonido.⁸ Vimos escenas y rituales semejantes en otras metrópolis mundiales como Ginebra, París, Madrid y Lisboa, en las cuales son mantenidas, *mutatis mutan-*

dis, muchas características de lo que se hace o se dice en los templos *iurdianos* brasileños.

Los objetos de culto y lo simbólico en un templo-teatro.

El observador, al llegar a un templo *iurdiano* por primera vez, se impresiona con el ambiente relativamente simple si se lo compara con la suntuosidad de los templos católicos o la profusión de imágenes en los ámbitos del umbanda o candomblé. Pero tal despojamiento es un tanto engañoso, pues hay una riqueza simbólica escondida atrás del aparente y funcional “salón de supermercado” o del “cine”.

Pues bien, en ese escenario los objetos van surgiendo durante el culto en función de la dramatización propuesta. La mayoría de ellos ya se encontraban sobre la mesa al iniciarse la ceremonia y otros son traídos desde los bastidores por los obreros u obreras. Así, aparecen la “rosa bendecida”, el “óleo de la bendición”, el “agua bendita”, las “piedras del Sinaí”, el “pan de Israel”, el “agua del río Jordan”, la “arena del Sinaí”, el “gajo de ruda” y una infinidad de objetos distribuidos gratuitamente, pero disponibles después de la participación de las personas en el ritual del ofertorio.

Por eso, juzgamos importante decir algunas palabras sobre el estatuto ocupado por los objetos, tanto en la comunicación humana como también en el culto prestado a los dioses. Así podemos recordar inclusive que hay una “sociología de los objetos”, en la cual Abraham Moles (1972) analiza tanto la disposición como la utilización de ellos en el acto comunicativo. Una sociología de ese tipo nos ayuda a comprender mejor las interacciones con lo sagrado, articuladas en el templo de la IURD.

Pero, ¿qué es un objeto? En la filosofía, objeto es todo lo que se opone al sujeto, el ser pensante por excelencia, que afecta los sentidos. En la sociedad industrial, las cosas son objetos apropiados solamente al tornarse útiles, a través de la manipulación del *homo faber*. En otras palabras, un objeto no posee valor en sí mismo sino sólo cuando representa y contribuye para localizar y dar *status* al hombre en un determinado espacio social, o sea por su valor de uso. El individuo no desea ardentemente el objeto en sí mismo sino tan sólo el bien intangible del cual se cree es portador. Baudrillard (1973: 207) observó que las personas no consumen el objeto y sí el signo que lo substituye, o sea la idea de relación, un objeto-signo. El valor de uso es atribuido gracias a su funcionalidad y utilidad, lo que vuelve a algunos de ellos una especie de talismán mágico, indispensable para la interacción social.

Esa constatación que acabamos de presentar denota la importancia que hay en observar en cada uno de los objetos de culto, las marcas de la cultura que lo produjo y la lógica que orientó su inserción en el escenario. Esto incluso porque su inclusión no es obra de la casualidad y sí consecuencia de una lógica clasificadora y diferenciadora, establecida por los grupos sociales, tomando en cuenta el poder de consagración de esos sujetos y las reglas establecidas por ellos para la taxonomía. Como observó Mauss (1974: 77, 78), la inserción de los objetos en el escenario del culto pasa por la consagración mágica.⁹ En la IURD, por ejemplo, antes de derramar el aceite santo sobre la cabeza de los nuevos pastores, el obispo consagra el óleo a ser usado, pidiendo las bendiciones de Dios para que, a través de esa unción, los nuevos pastores reciban la presencia del Espíritu Santo en su vida.¹⁰

Tales consideraciones provocan preguntas como estas: ¿Qué sentido comunican los objetos insertados en el culto neopentecostal? ¿Transmiten los mismos significados para todos los participantes de la escena? La lógica que permite lecturas diferenciadas de los mismos objetos de culto, ¿es exógena al ritual de culto, brota de la propia experiencia litúrgica o es una imposición arbitraria del grupo de fe?

En las observaciones realizadas pudimos notar que la mentalidad mágica presente en varios grupos pentecostales, nunca considera que sus objetos son portadores de poderes mágicos y sí medios para que ocurra una manifestación divina. En la lógica religiosa de un grupo sus propios objetos son siempre “consagrados” y “santificados”, al tiempo que los artefactos manipulados por los competidores son y están sólo al servicio de la “sed de lucro” o hasta de los “demonios”. En otras palabras, los objetos de culto de los competidores están cargados de magia negativa, en tanto los propios consiguen ser un eficiente medio de comunicación con Dios. Los ejemplos a seguir ilustran bien tales formas de encarar los objetos materiales en los diversos cultos:

“Muchas personas dicen que la angustia y las peleas en casa son cosas de la época en que vivimos. Eso no es cierto. Son cosas resultantes de la presencia de los demonios. A veces esas personas quieren ir a la iglesia pero al momento de hacerlo pierden el coraje o sucede algo. Todo lo que impide ir a la iglesia es obra del demonio. Venga, vamos a ungir su pie derecho y a desamarrar su vida” (Pastor Lana, Radio Morada del Sol, 23-6-95).

“Participe de la campaña de la ruda contra los malos espíritus el último viernes del mes. Tenemos la oración de la descarga con ruda, una oración fuerte, muy fuerte para su vida” (Radio São Paulo, 29-9-94).

“Venga a recibir el pan de la cura, el pan de la bendición, el pan del Espíritu. Lleve un pedazo de pan para un enfermo. ¡El se va a curar!” (Radio São Paulo, 19-12-95).

“Venga a la Iglesia Universal a recibir una cinta para colocar en su brazo. Ud. que hoy está con una cinta roja, venga la próxima semana a recibir una azul en la que está escrito: ‘Perseguí a mis enemigos y sólo volví después que los destrocé’. Entonces, venga pues el domingo va a recibir la cinta azul en todas las iglesias universal. Deje la cinta del Señor de Bonfin, de los santitos y venga a recibir nuestra cinta azul, del color del cielo”. El pastor entrevistaba una familia de cuatro personas, en las márgenes del lago Paranoá, en Brasilia, y dijo (sic): “¡Pero miren! Esta familia está toda ‘encintada’ ” (Obispo Gonçalves, *TV Record*, 31-8-95).

“En la Comunidad Cristiana Paz y Vida nosotros no distribuimos gajos de ruda, óleo bendito, rosa perfumada, sal gruesa, etc. Todo eso es comercialización de la fe, acciones de pícaros en nombre de Jesús. Tales pastores deberían tener vergüenza de hablar en el nombre de Jesús (...) Prometen cosas que no están en la Biblia”. (Pastor Rodney Paglarim, Radio Morada del Sol, 22-2-95).

“Hay por allí una iglesia que distribuye la ‘rosa ungida’. Una mujer recibió una rosa en esa iglesia y se la dio a un hombre que se apasionó por ella. Ahora son amantes. Es claro, hermanos, que esa rosa no tiene el poder del Espíritu Santo y sí de los demonios! (Ereni Miranda, Radio Universo, programa “Voz de Liberación”, Iglesia Pentecostal Dios es Amor, 10-4-95).

En esas declaraciones notamos el operar de una lógica que niega a los objetos simbólicos la existencia de ningún valor en sí mismo. Además, hasta sus significados son atribuidos en función de las intenciones de los agentes. De allí que es sugestiva la idea de Baudrillard (1973: 207; 1972: 42ss) sobre la insuficiencia en tomarse al objeto para anali-

zarlo en su aspecto físico. Pues es preciso ir más allá, o sea que hay que contextualizarlo para que se vuelva explícito que la llave del significado del objeto no está en la dimensión sensible y sí en el interior de los actores y en la lógica resultante de las interacciones simbólicas. Al hacer esta lectura, notamos además el peso sedimentado de las maneras inventadas por una tradición cultural para dar algún sentido a sus propios objetos.

Del mismo modo, los objetos de culto que se pueden encontrar en el escenario *iurdiano* traen consigo marcas católicas, judaicas, protestantes, afro-brasileñas, o sea las señales de otros escenarios, tiempos y lugares. Eso exige que una sociología de los objetos de culto realice una “arqueología” de los mismos y que se observen las características antiguas, dentro de la dimensión histórico-cultural. Por medio de este análisis percibiremos que los significados actuales de ningún modo fueron aquellos atribuidos en los orígenes. Y eso no podría ser diferente porque los actores cambiaron junto con las necesidades de la platea. Además de todo, las nuevas demandas forzaron la aparición de objetos diferentes y la recuperación de otros usados anteriormente, en circunstancias diferentes pero ahora recolocados en circulación gracias al empleo de nuevas llaves hermenéuticas.

Posiblemente, más que las iglesias pentecostales tradicionales, la IURD ya merezca, sólo por causa de su énfasis en los objetos como medios para alcanzar lo sagrado, una atención especial en nuestro análisis. Eso, pese a que como vimos antes, esta iglesia no emplea tantos objetos (de culto) cuanto los cultos afro-brasileños. Aún así, se justifica el levantamiento efectuado con ellos y el análisis de los significados que se les atribuyen. Al fin de cuentas, los objetos exteriorizan en sus formas y colores, mundos pensados por los individuos que los crean y manipulan. ¿Por

qué no pensar entonces en la combinación de los colores de las toallas, cortinas, alfombras, cintas distribuidas entre los fieles, color de los impresos, banderines agitados en ciertas ceremonias, forros de las bandejas y sacos de ofrendas, iluminación y letreros, propios de la Iglesia Universal?

Varios analistas, como Rosa María Bernardo (1994), han clasificado los objetos y colores en los cultos afro-brasileños. En el candomblé, por ejemplo, predominan el blanco, el negro y el rojo, colores relacionados con su respectivo Orixá. Los colores se relacionan también con los cuatro elementos naturales: agua, aire, fuego y tierra. En los templos *iurdianos* el color rojo predomina en el escenario y está presente en muchas partes, objetos e impresos. Su retórica hace constantes referencias al rojo de la sangre de Cristo, color empleado hasta en los objetos de plástico de pequeño valor comercial, vendidos en la puerta de los templos y que traen el logotipo de la iglesia como, por ejemplo, los portamonedas y los llaveros.

En la IURD, los objetos valen por el uso y son considerados “puntos de contacto” para “despertar la fe” en las personas. “Puntos de contacto” es una expresión aplicada a “todo aquello que venga a ser útil para despertar la fe de alguien, de modo que a través de ella venga a recibir valor respuesta de Dios”. Para sustentar bíblicamente esta concepción, el *Manual del Obrero* (IURD, s/d.: 65-68), cita dos trechos bíblicos. El primero se refiere al episodio en que Jesús mezcló saliva con polvo de la tierra, hizo barro y lo pasó por los ojos de un ciego para curarlo. El segundo texto atribuye al apóstol Pablo milagros realizados a distancia, empleando para eso pañuelos y guardapolvos de uso personal.

De modo semejante, en la IURD estos procedimientos son encarados como artificios para “colocarse la fe en acción”. Justamente,

lo que diferencia a una persona tradicionalmente religiosa de un fiel de la Iglesia Universal es la capacidad de este último para colocar la fe en acción para alcanzar los objetivos propuestos para la vida. Por lo tanto, es importante que el pastor los emplee eficientemente para despertar a los millares de personas que “creen en el Señor Jesús y tienen voluntad de ser bendecidas pero *mientras, no saben colocar su fe en acción.*” Por eso, el culto debe ser ante todo un estímulo para despertar la fe de católicos, afro-brasileños, protestantes históricos o personas de cualquier religión, que nada consiguen en la vida, *aún teniendo fe*, porque no consiguen transformar esa fe en acción. De allí, campañas como las de la primera semana de diciembre de 1995, titulada “semana de la acción de Dios”, que culminó con el “Domingo de Acción” (10-12-95).

Paralelamente, tener una fe que actúa es algo identificado con la “toma de una decisión en la vida”, en el vocabulario *iurdiano*, volverse miembro activo de la iglesia, participar de sus “cadenas de fe” y desafíos, hacer “sacrificios de fe”, o sea contribuir financieramente con la iglesia. Es curioso que el neopentecostalismo de la IURD intuitivamente, sin ninguna interferencia de científicos sociales, apoyándose en objetos, descubrió maneras de tirar los hilos invisibles de la memoria y relacionar el presente al inconsciente colectivo, donde estarían de acuerdo la teoría de Jung, los arquetipos productores de mitos y de toda la mística religiosa.

Por otro lado, la IURD también usa con suceso la fuerza del lenguaje simbólico para transponer los límites de la experiencia inmediata y avanzar más allá de lo visible. Con eso dos niveles de significación se interrelacionan, el material y el simbólico, propiciando un lenguaje inteligible para personas procedentes de diversas culturas, desarrollán-

dose de esa forma un tipo de sincretismo o de religión montada por los fieles, a partir de un *kit* básico.

La construcción del lenguaje neopen-tecostal es facilitada por la diseminación de una cultura globalizada, más o menos homogeneizada, llevada a todos los rincones del mundo por intermedio de los medios de comunicación de masa. Tal vez haya en las diversas culturas, la presencia profundamente arraigada de una simbología de inspiración universal, que facilita la superación de las fronteras culturales, geográficas y políticas. El suceso del mensaje de esa iglesia es mayor o menor en la medida en que hace descubrir los símbolos de las culturas locales y establece una conexión con su retórica. Una vez descubierto el filón, rápidamente se establece allí un fecundo proceso de comunicación, acrecentándosele también que los símbolos son polisémicos, intuitivamente captables, sugiriendo varias lecturas simultáneas y creando condiciones para que personas con visiones diferentes convivan en una misma comunidad de culto, afectiva o de ideas.

El énfasis en los símbolos, metáforas y alegorías llevó a esa iglesia a distanciarse del fundamentalismo protestante y de su lectura literal de la Biblia. Ese libro, central para protestantes y pentecostales tradicionales, nos parece que ocupa un lugar secundario en toda la dramatización *iurdiana*, justamente porque para sus pastores la Biblia es mucho más un depósito de símbolos, alegorías y escenas dramáticas o hasta un amuleto para exorcizar demonios y curar enfermos, que la “palabra de Dios”, encarada por otros grupos protestantes como “regla única de fe y de práctica” y para los fundamentalistas como “la regla infalible”.

¿Pero, no habría algo de mágico en el uso de objetos por la liturgia *iurdiana*? ¿Qué diferencia hay, entonces, entre ambas formas

de conseguirse los resultados? Aún sin estar la pregunta ya formulada, la IURD explica: “Usamos cosas y objetos no como fetiches sino para que ayuden a despertar la fe de una persona”. En la perspectiva *iurdiana* los “puntos de contacto” son útiles, principalmente para personas que están en la fase inicial de la fe y no todas precisan de esa “muleta”. Más aún, la visión que el propio Edir Macedo tiene de las personas que procuran sus templos aparentemente no es muy lisonjera. A modo de ilustración puede servir lo que sigue. Escribiendo para esposas de pastores y olvidándonos por un momento del machismo embutido en las palabras, él aconseja:

“No se envuelva con el pueblo que llega a la iglesia porque está lleno de problemas; son personas de diferentes clases, con una educación diferente. Es preciso tener sensibilidad. La persona precisa estar en el altar de Dios para lidiar con el pueblo. Son muchos problemas y Ud., esposa, no está acostumbrada. No tiene el espíritu que tiene su marido, porque el cayado está con él (...)”.¹¹

Para la IURD, las personas deben ser atraídas con “carnadas” apropiadas. Un pueblo “supersticioso, idólatra e ignorante como lo es el brasileño”, precisa recibir carnadas a su nivel porque, como dice el obispo, según reproduce Mario Justino (1995: 74), “para cada pez debe ser usada determinada carnada”. A su vez, el *Manual del Obrero* (s/d.: 66, 67) reconoce que:

“No todas [las personas] necesitan de ‘puntos de contacto’ para despertar fe suficiente. [Pero la mayoría de ellas sí] precisa, razón por la cual realizamos en las reuniones las cadenas y distribuimos gratuitamente cosas relacionadas con la Palabra de Dios sea directa o indirectamente, literal o simbólicamente, para darles a las personas una confianza; por lo menos un hilo de esperanza, de fe, y así llevarlas a ser bendecidas”.

Los objetos, tanto en la experiencia religiosa más amplia, como señala Mircea Eliade (s/d.: 41), como también en la IURD, son señales que hacen explotar emociones y estados místicos subjetivos y, como tales, provocan la reorganización de sentimientos y de significados en aquellos que tienen una percepción confusa o poco cultivada del mundo que los rodea. Los “puntos de contacto” actúan dialécticamente, pues permiten una espiritualización de lo material y una materialización de lo espiritual. Son auténticos símbolos en la medida en que sirven de puente entre dos realidades, una visible y otra – no menos importante – invisible a los sentidos, ambas captadas intuitivamente por la fe. El mismo *Manual* (s/d.: 67) registra el éxito de esa estrategia y afirma que:

“[A despecho de los] opositores, muchas veces ‘bíblicos’, el Espíritu Santo se ha valido de cosas simples en nuestro medio y bendecido continuamente la Iglesia Universal (...) Millares y millares de personas han sido bendecidas en cadenas de fe a través de cosas físicas que hemos distribuido gratuitamente y sobre las cuales oramos para que a través de esos mecanismos las personas sean abundantemente bendecidas”.

La Iglesia Universal tiene razón en atribuir parte de su éxito al empleo de esos *puntos de contacto* porque esa estrategia permite retomar una actividad colectiva de fundamental importancia para el ser humano, abandonada por el protestantismo histórico: la capacidad de elaborar y readaptar los símbolos de culto. El proceso de simbolización recolocado en las manos del pueblo restablece las relaciones humanas con lo trascendente. Se establece así una alquimia social y por medio de ella el creyente se siente otra vez ligado a la dimensión sagrada, muchas veces perdida en medio de una vida cotidiana fragmentada y amenazada por el proceso creciente de secularización. Ahora, a través de

un objeto material, se establece una relación con lo sagrado, el milagro sucede y del fondo de la psiquis humana emergen ciertas figuras o arquetipos generadores de nuevas formas de comportamiento religioso.

El lucro simbólico de la IURD reside en el hecho de ella, a través del despertar de la fe, poder contabilizar para sí misma el privilegio de atribución de significados a tales símbolos. Es por medio de esa “legitimidad”, respaldada por los “resultados positivos” que palitos de madera son percibidos como la “vara de Jacob” y simples rosas personifican al propio Señor Jesús. En otras palabras, por la capacidad de dotar a los objetos de significado, la Iglesia proclama que un pan no es simplemente un pan y una piedra es mucho más que una simple piedra.¹²

De esa forma el objeto, al recibir un segundo sentido, permite la invasión en la vida rutinaria, fría y carente de interés, de las fuerzas de lo imaginario. Así, se transfigura la realidad material por la instalación dentro y a través de ella, de lo sagrado invisible. Para que eso suceda es preciso desacreditar los símbolos de otros grupos religiosos y, eventualmente, hasta agredirlos o destruirlos, como sucedió el 12 de octubre de 1995, en ocasión del incidente televisivo conocido en el Brasil como “patada a la santa”.¹³

Tradicionalmente los cristianos consideran que los sacramentos son “medios de gracia” y “señales visibles de una gracia invisible”. La palabra “sacramento” no es bíblica pues ingresó en el vocabulario religioso cristiano apenas en el tercer siglo. Tertuliano, ligado al montanismo, un ilustre antepasado del pentecostalismo, fue uno de los primeros en hablar de “sacramento del agua” y del “sacramento de la fe”. Jerónimo empleó la expresión “*sacramentum*” para traducir la palabra griega “*mysterium*”. Ahora, la IURD sacramentalizó elementos hasta entonces tenidos

como banales y destituidos de valor ritual, haciendo surgir una multitud de objetos que aparentan tener fuerza de sacramento, además de los siete sacramentos católicos o de los dos protestantes. De esa manera se amplió la gama de objetos sacramentales, permitiendo incluir en esta lista piedras, arena, sal, flores, óleo, perfumes, ramos, hojas de árboles y otras cosas más.¹⁴

Los modos *iurdianos* encuentran cierta correspondencia en algunos ritos de las iglesias ortodoxas orientales que mantuvieron, más que la iglesia latina, la herencia religiosa griega de afecto a los íconos. Esta temática provocó intensas controversias iconoclastas en Occidente, tan bien estudiadas por Alain Besançon (1994) que en el transcurso de los siglos octavo y noveno derivó en una victoria de las tendencias helenistas.¹⁵

Desde entonces, para los cristianos orientales hay un mundo inteligible (*kosmos noetós*), en oposición al mundo sensible (*kosmos aiszetós*). Arnold Toynbee (1984: 13, 14) al estudiar la cultura griega resaltó que la percepción humana en el presente, tanto del *kosmos noetós* como del *aiszetós* es influenciada por el *karma*. Esto es, por un conjunto de recetas transmitidas de una generación a otra por medio de la educación. Por tanto, los sacramentos y los íconos están ligados al mundo sensible y tienen la función de permitir el tránsito entre lo sagrado y lo profano, facilitándose la transferencia de los objetos de una “provincia de significado” para otra. Lo no sensible es alcanzable por lo sensible, exigiéndose que el adorador eduque su percepción y así pueda encontrar en un objeto sensible como la “piedra del río Jordán”, la “piedra filosofal” que explica, da sentido, fuerza y coraje a la vida.¹⁶ En consecuencia, se repiten en el culto *iurdiano* algunos énfasis de la liturgia ortodoxa como la valorización de los

órganos del sentido y de los “objetos-íconos”, a pesar de que esa iglesia excluya el culto a las imágenes, tal vez debido a la tradición protestante, un poco diluida sí, pero aún predominante en ella.

La Sociología de la Religión tiene como una de sus metas vincular lo simbólico-religioso y el universo cultural a la realidad social en la cual esa interacción se concreta. Ese universo no es algo dado para siempre sino heredado y continuamente reconstruido. En él una institución religiosa encuentra la sustentación para su red de símbolos y actividades típicas, símbolos que mantienen una eficiente capacidad funcional de mediación, cuando anclados en una cultura que los garantiza y legitima. En ese sentido resulta significativa la afirmación de Tillich (1967: 254): “Los símbolos religiosos no son piedritas caídas del cielo sino que nos enraízan en la totalidad de la experiencia humana”.

Los símbolos a los cuales los objetos de culto de la IURD se refieren, forman parte de aquel gran número de símbolos figurativos y cósmicos tales como: agua, fuego, alimento, luz, naturaleza que cada religión, a la luz de sus características socio-culturales específicas expresan, ordenan, adaptan y clasifican dentro de cuadros culturales propios. Como observó Juan Eduardo Cirlot (1984: 5), a veces un símbolo puede salir de circulación por siglos y volver a ser usado en un próximo momento en que se necesite del mismo. Posiblemente las condiciones culturales brasileñas más que las de otros lugares, han ofrecido mejores oportunidades, situaciones “climáticas” o el humus necesario para la recuperación de símbolos hasta entonces en desprestigio, desde el inicio de la onda secularizante, cuya primera vacante fue provocada por la urbano-industrialización. Fue en este terreno que se volvió posible reactualizar antiguos símbolos, ahora dispuestos en redes culturales

diversificadas más homogéneas en lo que se refiere a la herencia y orígenes en las antiguas religiones y prácticas mágicas.

Con esto, la IURD consiguió superar la frialdad litúrgica protestante y traer de vuelta la teatralidad original del culto, la fuerza expresiva, la originalidad y la creatividad a un servicio religioso que perdió casi toda la carga lúdica y festiva y que por eso mismo, se transformó en *servicio religioso* (entendiéndose aquí lo *lúdico* y el *servicio* como cosas opuestas, para el sentido común). El protestantismo cometió el error de excluir de sus liturgias casi todo el contenido estético y abandonó los símbolos, los actos escénicos, la poesía y hasta las luces y ropas coloridas. En suma, como sugiere Mendonça (1985: 31-60), al intentar aproximarse al modelo ideal de la “iglesia primitiva”, el protestantismo histórico acabó por eliminar resquicios teatrales y el lugar de la sensibilidad global y completa del ser humano en situación de culto.

En el final de ese proceso iconoclasta, quedó apenas un escenario vacío y en el medio del mismo, el púlpito. Desde allí el predicador solitario proclama racionalmente la palabra de Dios. Pero en los templos neopentecostales, con mayor evidencia y a pesar del púlpito ocupar un lugar destacado en el escenario, la centralidad litúrgica está en los rituales de cura y exorcismo, en el “hablar en lenguas”. En algunos de ellos, en el “danzar en el Espíritu” o en el recibir el “don de la risa en el Espíritu” o sea en la recuperación de la risa y la carcajada, mediante la imposición de manos de un pastor ¹⁷.

Los cultos en la IURD pocas veces transcurren fuera de los templos. Los bautismos suceden dentro de los templos, con la excepción de los de presidiarios.¹⁸ Las escenificaciones si se dan afuera, son en grandes estadios o en locales a cielo abierto, calles y playas y son realizadas quizás más para de-

mostrar fuerza a la opinión pública e insuflar orgullo a sus seguidores que para recaudar dinero.

Como prueba de eso podemos citar a un pastor de la IURD que reclamaba en la radio por haberse realizado una concentración en el estadio Maracanã y ni siquiera haber sido informada la misma por los medios de comunicación. Su descarga apuntaba hacia la *Red Globo* que habría anunciado en su noticiario que “había un congestionamiento de tránsito en el área del Maracanã y que por eso mismo, los conductores deberían evitar aquella región”. Indignado, el locutor decía que el congestionamiento se debía a la presencia de casi 200 mil personas y cerca de 5000 ómnibus fletados por la iglesia, estacionados alrededor del estadio, un evento que la *Globo* insistía en no reconocer, no dando la noticia. Además él decía: “Si fuese una misa de la Iglesia Católica para 5000 personas, habría sido titular del *Jornal Nacional* (informativo nocturno de esa televisora)”.

Edir Macedo continúa una tradición iniciada por Manuel de Melo, fundador de la iglesia pentecostal “Brasil para Cristo”. En el final de los años 50, de Melo realizaba sesiones de cura y exorcismo en estadios de fútbol, según documentó Jorge Buarque Lyra (1960).¹⁹ Con todo y a pesar del éxito de esas presentaciones, la IURD tiene preferencia por el templo como escenario de sus rituales tal vez porque un local cerrado permite un mayor control de la dramatización iniciada, un aumento de la densidad, proporcionándose así un mayor contagio a la multitud reunida. Según Neil J. Smelser (1995: 94 y otras), este mecanismo es fundamental para incentivar creencias generalizadas, tensiones y activar las motivaciones colectivas. En el templo los resultados son mejores y el escenario ya está armado, no dependiendo por lo tanto de adaptaciones, pues allí se encuentran algunos

de los elementos fundamentales para la dramatización, como son el escenario, el auditorio, los actores y el tablado.

Por lo tanto no es mera casualidad que gran parte de los templos *iurdianos* y de otros grupos pentecostales como la Iglesia Renacer en Cristo, la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios y otros sean cines o casas de espectáculos antiguos y desactivados. Sucede que para la realización de sus cultos se exige, además del estrado, todo un conjunto de aparatos electrónicos tales como mesa de sonido, micrófonos, altoparlantes, luces, amplificadores de sonido, aparatos musicales y otros, así como un amplio espacio para el acomodamiento del público. En el curso de la escenificación hay desplazamiento de personas, movimientos corporales, formación de filas y realización de procesiones internas.

Ejemplos significativos de esos rituales pueden ser vistos en templos de la IURD en distintos días de la semana, conforme la “cadena de fe” de aquel día. Los martes, la “cadena de los milagros” exige un intenso movimiento de personas en el pasaje por el “corredor de los milagros”, formado por “setenta pastores”. En otros días está la “travesía” del “río Jordán”, el entrar por las “puertas abiertas”, el pasaje por el “arco del amor”, el toque de trompetas en la “caída de los muros de Jericó”. Esas y otras formas de participación de los fieles ejemplifican la alta movilidad corporal que el culto de la IURD exige de las personas.²⁰

Esas acciones simbólicas son vividas con mucha intensidad, proporcionando a cada fiel la oportunidad de revivir eventos del pasado tenidos como esenciales para la fe, de una manera existencial. En cada escenificación se rememoran eventos primordiales cargados de fuerza simbólica. El ambiente es de fiesta lo que facilita la transformación de cada uno en “contemporáneo de los dioses y de los

seres semi-divinos”. Las dramatizaciones proporcionan a las personas una salida momentánea del presente y un reencuentro con las dimensiones sagradas de la existencia, confirmando observaciones de Mircea Eliade (s/d.: 102, 117). La presencia de lo trascendental en la vida quiebra las rutinas, siendo experimentada con fiestas efervescentes que, según Roger Caillois (1988: 96,97), hacen que cada individuo se sienta realizado, confortado y amparado por una fuerza superior a sí mismo.

Así, la IURD trae para dentro del templo el espíritu de las fiestas populares y de las procesiones católicas. Es como si estas dejaran las calles y sucediesen en el interior de un templo, donde los fieles dramatizan en microprocesiones una trayectoria que va de la aflicción al milagro, de lo profano a lo sagrado, presentando a la divinidad las ofrendas, pagando sus promesas y recibiendo las dádivas divinas para la vida. En el ritual de esa iglesia, la plasticidad de lo sagrado se exterioriza en los movimientos corporales de los participantes. Lo sagrado deja allí de manifestarse tal como en la Iglesia Católica, a través de la presencia muda y petrificada de las imágenes y de la arquitectura. Pero, al contrario de la Iglesia Católica, en la Iglesia Universal cada adorador cree ser él mismo la imagen y semejanza de lo sagrado en la medida en que obedece al “Dios vivo” y demuestra estar entregado a El íntegramente en el culto, de cuerpo y alma.

Algunos objetos cúltricos colocados en el escenario-altar, testimonian el lugar frontero ocupado por la IURD en el campo simbólico. En el frente del escenario una cruz de madera vacía, sin la imagen del Cristo crucificado, se coloca entre el rigor protestante que excluye de sus templos los crucifijos y la Iglesia Católica, que hace de ellos su marca distintiva. En el pie de la cruz está el “agua ben-

quita” y una discreta ánfora de “óleo bendito”, marcas de los cultos kardecistas (espiritistas) y afro-brasileiros. Sobre la mesa está la *menorá*, candelabro judaico de siete velas, las cuales raramente son encendidas.²¹

La teatralización y el predominio de la estética sobre el énfasis ético deben ser vistos en el contexto de las dificultades experimentadas por el culto practicado en el protestantismo histórico, el cual se apartó desde su inicio de la religiosidad popular. Más que eso, el culto protestante asumió una postura elitista pues se ató a una cultura burguesa, individualista, capitalista, de supervalorización de la racionalidad. Ese clima de descomposición del culto entre los cristianos tradicionales, provocó en muchas personas un aumento por la demanda de rituales, experiencias místicas y formas de culto diferenciadas. De esa manera, en cuanto las liturgias protestantes perdían la capacidad de establecer puentes entre el escenario y la platea y de estimular el comportamiento y emociones de las personas, crecía el movimiento pentecostal y el neopentecostal.

Esa es una de las causas del creciente vaciamiento de la platea que participa de los cultos en las iglesias pertenecientes al protestantismo histórico. Dentro de sus templos un muy pequeño grupo de personas desmotivadas repiten un libreto que se asemeja a un esqueleto sin vida. En ellos sólo tienen éxito aquellos agentes que emplean técnicas desarrolladas por activistas de auditorio. Algunos de esos agentes pastorales simplemente copian las maneras pentecostales de lidiar con el público pues el problema del pastor protestante tradicional ahora es el de saber cómo mantener una carrera en una situación de debilitamiento de la “clientela”. En tanto, el pastor neopentecostal precisa controlar su tiempo para no ser aniquilado por una atención a multitudes que procuran su templo desde las

seis de la mañana a las diez de la noche. Ellos tienen que atender “al por menor” y cuidar también del “por mayor”.

Semejante giro exigió nuevos intermediarios, especialistas en mediación simbólica. Se espera ahora que el pastor sea, además de un buen *public relations*, también un “animador de auditorio”. Se comenzó entonces a abandonar la idea de tenerse un “pastor-docente”, según observa Jean-Paul Willaime (1992: 141). En el centro de una crisis de la liturgia y del campo de los clérigos, según apunta Pierre Bordieu (1996 a: 93ss), la sociedad pasó a exigir un nuevo perfil de pastor, en el cual se incluyese el conocimiento práctico del *public relations*, la simpatía del *show man* de los programas de auditorio de las redes de televisión, la especulación del administrador de empresas, la agudeza del gerente de *marketing*, la capacidad de oír y orientar del terapeuta, la facilidad de representación de un actor profesional y la eficiencia de un mago. Por detrás de esas exigencias está la creencia de que los que se aproximan a un templo, en este caso un templo *iurdiano*, buscan soluciones para necesidades concretas y no palabras o teorías sobre la fe. Además de esos nuevos intermediarios hay otros actores sociales que disputan con el clero tradicional el manejo de los bienes simbólicos, lo que atestigua que el campo religioso se ha vuelto “un campo de manipulación simbólica más amplio” que las fronteras de la religión institucionalizada, como escribe Bordieu (1990: 121, 123).

Resta que analicemos los objetos del culto *iurdiano* en el contexto de las prácticas mágicas. Eso se vuelve una cuestión importante porque aparentemente, los objetos en esa iglesia son distribuidos, empleados y apropiados dentro de una mentalidad mágica. Los que se apropian de los bienes distribuidos en sus cultos se quieren defender de los ataques simbólicos de otros poderes. Así ocurre

también en el mundo de la magia, donde los amuletos son objetos a los cuales se les atribuye el poder curativo y de defensa. Esos objetos son individuales o colectivos, pueden ser creados para un individuo específico o, como es práctica en la sociedad de consumo, reproducidos en masa y estandarizados. Pero sea cual sea su forma, el poder de un amuleto se debe tanto a la fuerza colectiva como también a la autosugestión de quien lo recibe.

Hace casi un siglo sociólogos y antropólogos discuten las relaciones entre magia y religión. James Frazer (1982, 1991) orientó el debate durante mucho tiempo por intermedio de la división entre la magia *homeopática* y la *contaminante*. El primer tipo se basa en el postulado de que “lo semejante produce lo semejante”, y el segundo aboga la contaminación de un objeto por otro, con síntesis en la siguiente frase: “Las cosas que estuviesen en contacto prosiguen actuando unas sobre otras, aún a distancia y después de cortado el contacto físico”.²²

En el ya citado templo del Bras, el día 7 de marzo de 1994 en el “corredor de los setenta pastores” vimos a personas que procuraban curarse, besar o pasar las manos sobre un manto blanco, llamado “manto sagrado”. Con posterioridad, ese manto fue cortado en pequeños trozos distribuidos entre las personas que habían dado una “ofrenda de amor” para la iglesia.²³

En una de las iglesias de la zona sur de San Pablo, el 19 de diciembre de 1995 vimos personas que recibían cintas azules para ser atadas en las muñecas, adquiriendo así suerte y protección contra los maleficios demoníacos. En otras oportunidades fueron distribuidas cintas rojas, haciéndonos recordar el significado de los colores azul y rojo en los cultos afro-brasileños. Un viernes, en la “Vigilia de la Mesa Blanca”, las personas en fila pasaban las manos sobre una toalla blanca exten-

dida sobre la “mesa energizada”, para adquirir bendiciones y protección para la vida. Esa mesa habría sido energizada por la imposición de manos de pastores que allí habrían pasado 24 horas en “oración y santo ayuno”.

En el programa matinal *Despertar de la Fe* y en el horario de la oración especial de mediodía y de las seis de la tarde, está el momento en que el pastor ora con un vaso de agua en las manos. El pide que Dios “fluidifique” con el Espíritu Santo tal agua y “que ella sea, en cada una de sus moléculas, cargada con el poder del Espíritu”. Al final, él invita a las personas que tuvieron su vaso bendecido con motivo del contacto con el aparato de televisión, a beber el agua con él.

El locutor anuncia en un programa de radio de la IURD (*Radio San Pablo*, 7-8-95): “Venga a nuestro templo y va a recibir la ‘vara de Jacob’. Con ella usted podrá apuntar para el auto, para la empresa en que quiera trabajar y Dios le va a dar todo lo que usted le pida. Toda maldición y toda atadura que esté en su camino será quemada o alejada”.

En septiembre de 1994 aparecieron en programas televisivos de la IURD, pastores contando que se bañaron siete veces en el mar con ropas de personas enfermas, diciendo que garantizaban la cura para los que fuesen a usar tales piezas de ropa. Es común que las personas traigan para las reuniones botellas con agua, fotografías de ausentes y ropas de enfermos y las coloquen sobre la cruz de madera para recibir la bendición. Como ya relatamos antes, llegamos a presenciar eso en uno de los templos *iurdianos* en Nueva York. En esa oportunidad vimos al pie de la cruz fotografías, ropas de familiares ausentes, pan y agua para ser comidos o ingeridos por las personas enfermas imposibilitadas de estar presentes ese día en aquel ritual de cura.

En ciertos templos de la IURD es común que las personas reciban a cambio de bi-

lletes verdaderos de R\$ 50,00 o R\$ 100,00 (lo equivalente al mismo valor nominal en dólares estadounidenses), “fotocopias bendecidas” que deben quedar junto con los demás billetes para producir la multiplicación de las riquezas. Aquí aparece disimuladamente una creencia mágica en la capacidad de una moneda “sagrada” para generar otras iguales a sí mismas, dando mucha suerte al portador. Michael Taussig (1987: 18-31) muestra la manera en que esa creencia se manifiesta en el interior de Colombia, donde las personas esconden dinero en la hora de bautizar una criatura en la Iglesia Católica, en la esperanza de así poder obtener un billete bendecido. ¿No sería una versión religiosa del mito de la “monedita No. 1” de los dibujos animados de Walt Disney?

En todos esos casos es fundamental que el espacio escénico y la acción de los actores sean mediados por la presencia de una simbología, debidamente compartida por todos los participantes. Así el *stock* de símbolos acumulados en el imaginario popular es sacado de acuerdo con la procedencia del fiel, lo que es facilitado por los aspectos polisémico, sintético, relacional y pre-hermenéutico que los símbolos tienen. En el ritual y en la dramaturgia, los símbolos que se diluyen en el discurso racional reaparecen libremente porque allí hay poesía, música y creatividad. En consecuencia, el culto *iurdiano* alcanza con mucho más intensidad los sentimientos, la imaginación y los deseos de sus participantes que los demás cultos practicados por otras corrientes cristianas.

4. La dramaturgia religiosa en acción: Actores, equipos y platea

En la dramaturgia, además del escenario y los objetos es fundamental la actuación del actor que con presencia, voz, gestos y dra-

maticidad provoca actitudes, reacciones y cambios en el comportamiento de la platea. Sin embargo, de ningún modo esa acción es aislada pues el culto neopentecostal exige la participación de todos, algo que no es siempre posible en una sociedad atomizada y fragmentada.

El pastor-actor por medio de palabras y gestos procura integrar a todos los presentes en el proceso de exteriorización-interiorización colectiva de la fe. Como tal él es un personaje limítrofe que se desplaza entre las fronteras de lo sagrado-profano y detenta, por eso mismo, las técnicas de conducir bien a todos en ese proceso de éxtasis. En varias culturas es normal el respeto por los magos, sacerdotes, videntes, profetas, hechiceros y otros individuos especializados en encaminar pedidos de los laicos, dirigidos a las instancias sagradas. Ellos son individuos fronterizos que por haberse colocado en los límites de universos de significado se vuelven admirados y a los cuales se les atribuyen privilegios que normalmente no se reconocen en las demás personas.

Con esa libertad el pastor crea, a partir de un escenario apropiado, un ambiente “mágico” en el cual los miembros del grupo son convencidos de que sus deseos y voluntades se podrán tornar realidad gracias a la intervención de fuerzas visibles sólo a través de quien puede ver con los “ojos” de la fe. Según sostiene Arturo Castiglioni (1993: 111), para que la persuasión suceda es fundamental la mantención de la homogeneidad grupal porque es a través de ella que la fuerza grupal actúa sobre cada individuo, inhibiendo eventuales raciocinios independientes y críticos.

En el culto de la IURD así como en otras formas de teatralización, hay una trama que envuelve actores en equipo y estimula un sorprendente proceso de interacción social con la platea. ¿Qué es lo que hace que el pas-

tor-actor consiga éxito en sus relaciones con la platea? ¿Qué se espera de él antes, durante y después de la teatralización del culto? ¿Qué preparación recibe para el desempeño de sus funciones dramatúrgicas? La respuesta a tales preguntas exige un análisis parcial del perfil del pastor *iurdiano*, por lo menos en lo que se relaciona con el ejercicio de la dramaturgia en el culto y en sus participaciones en programas de radio o televisión.

El pastor como actor

El papel de mediación entre lo sagrado y lo profano pretendido por la IURD toma cuerpo a través de la acción de actores concretos, entre los cuales está el pastor que preside el ritual. El es el actor-mediador que vestido como un moderno ejecutivo y en el decir del obispo Macedo, “aparece para reventar”. Con su entrada en el tablado se inicia la dramatización. Se quita el saco y lo coloca sobre el respaldo de la silla central y entonces, de camisa con mangas largas y corbata, asume la dirección de un nuevo culto-espectáculo.

En ese momento la multitud es invitada para el loor mientras los obreros se colocan en el frente teniendo a su lado las obreras. Estas están con sus uniformes estandarizados formados de pollera azul y blusa de color entre azul y blanco claro, conteniendo estampados de fondo, pequeñas imágenes estilizadas de un corazón que adentro tiene la paloma que es el símbolo de la IURD. Un auxiliar produce en el teclado o en piano electrónico canciones compuestas por personas de la propia iglesia. Cuando no hay organistas se coloca una grabación, reproducida por un tocacintas conectado al sistema de sonido, creándose así un fondo musical propicio para el desenvolverse la acción litúrgica.²⁴

En el primer acto el pastor se arrodilla y coloca el rostro en el piso. De espaldas pa-

ra la platea y con el micrófono en la mano inicia una larga oración que puede durar hasta quince minutos, recorriendo durante ese período de tiempo los polos litúrgicos situados entre la oración y el cántico. Su voz incisiva y llorosa es ampliada por el sistema de sonido, elemento imprescindible en un culto neopentecostal. Así, paulatinamente, los presentes van siendo integrados en un mismo clima y algunos minutos después el pastor está en pie y la oración continúa, transformándose en una canción cantada por él y exhaustivamente repetida por la platea.

Con esa oración inicial, el pastor pone en movimiento fuerzas poderosas, basadas en el poder de la fe del “pueblo de Dios”, una verdadera masa que en los noventa minutos siguientes serán controladas y “domesticadas”.²⁵ Pero la oración y los loores tienen por finalidad, como todo rito inicial, llamar la atención de lo sagrado hacia lo que irá a ocurrir en aquel lugar. Edir Macedo (1994: 56) escribió: “La verdad es que los loores que administramos a Dios son su alimento (...) Por eso mismo, antes de hacer cualquier pedido al Señor debemos atraerlo con nuestros loores...”²⁶.

Así, sin nerviosismo y demostrando seguridad, el pastor va abriendo caminos entre el basurero de insensibilidades acumuladas por la rutina secularizante de la vida, “amarrando” y apartando los demonios para que ellos no vengán a perturbar el ritual del culto, práctica que iremos a analizar luego. Después de algunos minutos, el pastor-actor se comporta como un *show man* que detenta un dominio casi completo sobre un auditorio sumiso. Con el éxito obtenido hasta entonces él ya puede ser visto como el guardián de fuerzas que regulan y dan sentido a la vida. En la platea, los fieles en pie, con las manos cruzadas sobre el corazón y los ojos cerrados, balancean el cuerpo rítmicamente mientras oran o

levantan las manos para encima y cantan. Aparentemente los fieles flotan entre canciones, oración y fragmentos de discursos ensayados por el pastor. Está en curso un embriagamiento místico de las masas.

Desde el punto de vista estético, el auditorio se presenta como si todos estuviesen practicando una gimnasia aeróbica o un ballet colectivo. El ritmo de los cuerpos y brazos imita los movimientos originales de los modelos propuestos por el pastor o los obreros. Rápidamente el clímax es alcanzado, personas caen al suelo, algunas son “tomadas por los demonios”, otras “manifiestan enfermedades”. La tensión colectiva delante de lo sagrado y la sensación de carencia, características del primer acto escénico, comienzan a ceder lugar a un segundo momento. Este aparece marcado por episodios de catarsis, colapso psicológico de algunos y escenas de exorcismo. Algunas personas son atendidas en el propio local donde cayeron por obreros y obreras que intentan exorcizar los casos más fáciles. Los de solución más difícil o que presentan una excelente *performance* son llevados hasta el escenario para continuar la escenificación, donde esas personas serán exorcizadas. La platea entonces asiste a un espectáculo de alto poder dramático y participa del mismo.

El exorcismo ha formado parte de un sinnúmero de rituales y ceremonias religiosas, mágicas y hasta terapéuticas, practicadas por la medicina popular de varios pueblos, según demuestran las investigaciones de Michael Leiris (1958) e Ioan M. Lewis (1977). Como ritual, el exorcismo camina *pari passu* con las creencias en la magia, hechicerías, brujerías y demonios. Es un ritual en que el actor-exorcista lucha con fuerzas emocionales muy profundas de la psiquis humana, venidas a la luz en momentos de alta concentración dramáti-

ca. Por eso mismo, la Iglesia Católica procuró controlar actores y procedimientos durante el exorcismo y en el período de mayor intensidad de la lucha contra las brujerías, publicó un manual conteniendo el diagnóstico y las recomendaciones litúrgicas para disciplinar la acción de sus exorcistas.

Duvignaud (1966: 33) observó que “el teatro trágico o cómico comienza con el espectáculo de un individuo sometido a suplicios por haber transgredido las reglas comunes”. En el culto *iurdiano* también sucede algo semejante, pues los endemoniados fueron tomados por fuerzas rebeldes a la voluntad de Dios y sus propósitos de dar salud, éxito y prosperidad a las personas. La víctima está sobre presión y contribuye para la reproducción del desorden en el mundo. Sólo el exorcismo podrá hacer de ella otra vez una persona libre. La platea participa proyectando en el poseído aquellas fuerzas demoníacas que han alterado su propia vida y dramatiza el exorcismo colocando las manos sobre la propia cabeza o sobre la del compañero de al lado, en cuanto el exorcista realiza su trabajo en la víctima vicaria.

Semejante poder dado al pastor-actor puede generarle la sensación de omnipotencia y la admiración de todos, sentimiento que al ser interiorizado puede producir vanidad y orgullo. Edir Macedo insiste en la idea de que *quien hace la obra es Jesús* y no el pastor u obispo, intermediarios que poco significan. Los propios testimonios de fe, colocados en los medios de comunicación *iurdianos*, aún refiriéndose al hecho de haber resuelto sus problemas sólo cuando “encontraron a Jesús en la Iglesia Universal” son encuadrados por el entrevistador, principalmente cuando se refieren a nombres de pastores u obispos con los cuales sus experiencias religiosas estuvieron vinculadas. En los relatos de fe los nom-

bres son eliminados o relativizados en tanto se resalta exclusivamente el de la iglesia o la persona de Jesucristo.

Los dividendos de los milagros son canalizados para la relación *Jesús/Espíritu Santo/Iglesia Universal*. Eso demuestra que hay en esa iglesia un formidable mecanismo inhibitor de personalidades fuertes, carismáticas, que puedan desestabilizar su funcionamiento normal. En consecuencia, el divisionismo propio del *pentecostalismo de transición* (entendido aquí como las iglesias y movimientos situados entre el *pentecostalismo clásico* y el *neopentecostalismo*, a pesar de estar también presente en la iglesia Asamblea de Dios), cede lugar para el surgimiento de mega-iglesias en el *neopentecostalismo*. Las mismas sí se centran en líderes fuertes, si bien pueden llegar a funcionar hasta sin ellos. Se combinan así, en la práctica religiosa cotidiana, los tipos ideales descritos por Max Weber (1984), la autoridad carismática y la racional-legal y a veces se combinan también con la autoridad tradicional, transmitida entre las generaciones. Ejemplo de esto último está dado por la Iglesia de la Nueva Vida²⁷.

Mecanismos inhibidores del "vetetismo" pastoral

En el tablado del teatro convencional se espera que los actores brillen por medio del carisma arrebatador y nuevas plateas sean atraídas para las representaciones. El culto-espectáculo de la "iglesia electrónica", de origen estadounidense, se caracteriza por la personalización del pastor-actor, astro principal cuya ascensión, éxito y caída llevan consigo a todo el equipo de producción. Es claro que el astro-rey impide el eventual inflar de algún auxiliar y la competencia de satélites, cuya misión es girar alrededor del tele-evangelista. Esa centralidad en la persona del predicador

genera un imperio, en ciertos casos transmitido de padre para hijo, analizado en el ámbito de las "iglesias electrónicas" por Quentin J. Schultze (en Abelman & Hoover: 1990: 41-52).

Esa situación no ocurre en la IURD pues posee fuertes mecanismos en sus templos y medios de comunicación de masas para impedir la personificación del carisma. Al pastor *iurdiano* le es dado apenas el "carisma de función", reservándose más para Edir Macedo, uno de los pocos remanentes del grupo original que fundó la iglesia, el derecho al "carisma personal".²⁸ A él se ha dado, hasta ahora, total obediencia. Eso ha generado dificultades a veces para conciliarse su voluntad soberana con la lealtad al papel preestablecido a los pastores. Se trata de una estrategia que ha producido buenos resultados e impedido desastres divisionistas de los cuales, aún cuando suceden, sus participantes son aislados y quedan circunscriptos a espacios delimitados en el campo religioso. Tal vez sea este el motivo por el cual hasta ahora pocas escisiones provocadas por ex-líderes de la IURD hayan obtenido gran suceso. La falta de crecimiento de esas iglesias disidentes, con excepción de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, demuestra el acierto de Macedo en atar el éxito de la dramatización nunca al actor o a sí mismo sino al guión implícito, del cual su iglesia demanda honrosa mediación simbólica²⁹.

Claro que también, en determinados momentos, la fidelidad al papel establecido puede generar conflictos, en especial cuando las reglas son cambiadas de repente por el director supremo de la dramatización o el guión sufre una repentina alteración. Eso quedó evidenciado en el citado episodio de la "patada a la santa". Enseguida que la *Red Globo* multiplicó las imágenes trabajadas del obispo Von Helde pateando la imagen de la patrona de

Brasil, el entonces influyente pastor de la IURD Ronaldo Didini salió en defensa del primero. Ambos estaban habituados a luchar con el catolicismo y también con actos iconoclastas en el interior de los templos *iurdianos*. Sin embargo, esta vez el acto había sido captado por una cámara de televisión lo que constituye una enorme diferencia en una sociedad de masas. Didini, sin considerar la centralización jerárquica, dio una entrevista colectiva afirmando que “la Iglesia Universal está solidaria con el obispo Von Helde”. De inmediato y a través de la radio desde los Estados Unidos, donde se encontraba en esos momentos, Macedo retomó el control de la situación como director del espectáculo y, según el diario *Folha de S. Paulo*, dijo las siguientes palabras:

“Nosotros queríamos declarar para todo el pueblo católico, espiritista o evangélico al que todas las personas que directa o indirectamente fueron alcanzadas por una actitud impensada (...), insensata del obispo Von Helde (...), que él pensó y actuó como un niño, produciendo este hecho nuevo e inconsecuente para todo el pueblo brasileño (...). Queremos, entonces, pedir perdón a todos ustedes, católicos, que fueron afectados por esa actitud del obispo Von Helde (...).”

De inmediato, en el auge de la crisis, Macedo apartó del cargo a Von Helde, que era pastor y obispo del templo del barrio de Bras en la ciudad de San Pablo. También a Didini de sus actividades al frente de la Asociación de Beneficencia Cristiana y del programa nocturno de televisión “25^a Hora”, en el cual se realizaban entrevistas sobre asuntos variados y emitido por la emisora de la iglesia. La IURD anunció entonces que Von Helde sería transferido para los Estados Unidos y Didini para África, según informó el diario *Estado de*

S. Paulo el 19-10-95. Esos hombres fueron reubicados en otras áreas de actuación de la iglesia, a despecho de la absoluta lealtad al papel de iconoclastas que siempre fue practicado y exigido de los pastores de la IURD.

Con todo, menos de 60 días después, Didini que fuera reemplazado en el programa por el obispo Gonçalves, brazo derecho de Macedo, volvió al país y al aire. Primero lo hizo discretamente pero después asumió abiertamente el lugar que antes fuera suyo. Sin embargo, Didini dejó de hablar en nombre de la iglesia y pasó a moderar su radicalismo con relación a la *Red Globo*.³⁰ Macedo notó que la *Red Record* podía estar amenazada en el caso que tal proceso continuase, en la mejor de las hipótesis a perder anunciantes y en la peor a tener su permiso de concesión suspendido. De todas formas, la “guerra santa” trabada contra la *Red Globo* sólo cesó después de una intervención directa de la Presidencia de la República, en el inicio del año siguiente.

La fidelidad al papel exige ocasionales flexibilidades en cosas secundarias para mantener los objetivos primordiales. Edir Macedo ha dado a la opinión pública la imagen coherente de un “pastor perseguido”, víctima de la Iglesia Católica, la cual usa la *Red Globo* para golpearlo. Es evidente que esa estrategia ha dado buenos frutos y ha conservado unido a su rebaño. Pero todo eso es mantenido a través de una escenificación que desecha el brillo individual de cada pastor y canaliza los éxitos para la organización o, en otras palabras, se personalizan los errores y fracasos. En este sentido, el ejemplo viene del propio Macedo quien dijo en una entrevista (revista *Veja*, 6-12-95, pp. 70-75) que se considera “el estiércol del caballo del bandido (...), un montón de nada (...), una basura”. Sus detractores dicen que esa humildad es falsa y no pasa de una jugada de *marketing*, pero el públi-

co interno ve en esa manifestación una actitud de humildad y mansedumbre, una señal más de ese carisma.

¿Serían esas declaraciones de Macedo una estrategia para desvincular la organización de su propia persona, preparándose para un proceso de rotación del carisma a corto plazo? En un número especial del periódico *Folha Universal* (31-12-95), en el auge de la lucha contra la *Globo*, sus redactores elaboraron un significativo titular: “*La Iglesia Universal está por encima del Obispo*”. Y en el cuerpo de la nota:

“El Obispo Macedo ha afirmado innumerables veces que la Iglesia Universal del Reino de Dios es mayor que él. En la condición de ser humano, el obispo comete sus fallas. Así también todos los demás obispos, pastores, obreros y miembros. Errar es simplemente humano. Lo importante es que reconozcamos nuestros errores, nos arrepintamos de ellos delante del Señor Jesucristo...”

Es posible que esa centralidad de la administración en las manos del emprendedor inicial, a nuestro modo de ver, sea el motivo principal para impedir una eventual “vedetización” de algunos actores. Porque cuando alguien en la iglesia, aún por cumplir con éxito todas las exigencias de su papel, comienza a recibir loores y a volverse más visible que el propio Macedo, rápidamente ese actor es sacado del escenario y colocado en posiciones subalternas, en una especie de “heladera eclesiástica”. Tal vez ése sea el caso del ex-obispo Renato Suhett, que será analizado más adelante en nuestro trabajo.

La evaluación del pastor-actor: productividad

Un actor de teatro es evaluado por su capacidad de representar, sensibilizar y atraer las masas, así como el vendedor también lo es a través de las facturas emitidas por la fábrica

a los clientes. La IURD, por causa de su ambigüedad organizacional, Iglesia-Empresa, hace de la mensuración de las colectas y de la presencia física de los fieles, las principales formas de evaluación del trabajo de un pastor. Los pastores elaboran gráficos semanales conteniendo el número de frequentadores en cada horario y las respectivas colectas. Así, el culto-espectáculo es evaluado en función de los milagros realizados, de los exorcismos concretados y, sobre todo, en función de los diezmos y ofrendas recaudados.

En el momento del culto, el pastor es el hilo de unión entre Dios y los hombres. Su éxito se debe a Dios pero el progreso de la iglesia depende de su habilidad en recaudar aquello que Edir Macedo dice es “la sangre de la Iglesia”; esto es, el dinero. Por lo tanto, la capacidad de aumentar el total recaudado es lo que distingue al “pastor de éxito” del “pastor improductivo”. Para los que se acostumbran a superar las metas hay promesas de una carrera próspera, exteriorizada en la participación en los rendimientos del templo y en la promoción que puede llevarlo a volverse un líder estatal o un obispo.

Pero para tener éxito el pastor debe, por medio de su acción, integrar las prácticas, deseos y expectativas que se encuentran dispersos en la platea. El “buen pastor” es aquel que consigue provocar en su auditorio emociones, una participación continua en los cultos y en las “campañas de fe” y una decisión de comprometerse con compromisos financieros más o menos permanentes, en la iglesia. Es admirado y querido por su auditorio no porque hable correctamente la lengua patria o porque use un discurso que denote sabiduría sino sobre todo, por los resultados de su “intimidad con Dios”. Tal como el actor teatral, provoca el momento de efervescencia, despierta aquellas fuerzas supuestamente adormecidas en el interior de cada uno, generan-

do así una integración de las conciencias, en el sentido dado por Durkheim, fundiéndolas a todas en un nuevo orden propuesto por la iglesia. Para conseguir tales resultados, el pastor-actor precisa dominar el *ars* o la *techné*, productores de persuasión. Y también realizar lo que Berger & Luckmann (1973: 104, 105) atribuyen ser importante para el actor, esto es corporizar los papeles y efectivizar “el drama al representarlo en un determinado tablado”. Pues ni “el drama ni la institución existen empíricamente separados de esta realización repetida”.

Por todo eso es que se puede afirmar que en la IURD, el proceso de evaluación del pastor pasa obligatoriamente por el análisis de su *performance* teatral y por la productividad. Ese pastor es entrenado para conseguir resultados prioritariamente monetarios. Los ejemplos a seguir son confirmaciones de ese aspecto, a pesar que deben ser examinados con cierto cuidado, pues salieron a la luz pública durante la polémica entre la *Red Globo* y la IURD en el segundo semestre de 1995³¹.

El primero de ellos forma parte de una cinta de video grabada por el ex-pastor Carlos Magno de Miranda y que fue llevada al aire por la *Red Globo de Televisión* en el horario de mayor audiencia, pocos días antes de la Navidad de 1995. El segundo forma parte del libro-declaración escrito por Mario Justino, otro ex-pastor, en el cual relata las maneras como se pedían resultados y se excluían a los pastores “improductivos” en el final de los años ‘80.

Escena No. 1

El episodio sucede en un campo de fútbol donde, según Carlos Magno, Edir Macedo jugaba en 1990 un partido con la mayor parte de los líderes de su iglesia. Informalmente, en el intervalo él orienta a los pastores

sobre cómo deben actuar para conseguir levantar una buena colecta:

– Ud. tiene que llegar y decir: ¡Hola, gente! Uds. van a ayudar ahora en la obra de Dios. Si Ud. quiere ayudar, amén. Si Ud. no quiere ayudar, entonces Dios va a ayudar a otra persona a ayudar, amén! ¿Entienden cómo es esto? Si quiere, amén. Si no quiere, que se embrome! ¡O da o desciende! ¿Se entiende cómo es esto? Esto es así. Porque entonces, así, el pueblo ve coraje en Ud. El pueblo tiene que tener confianza en el pastor. Si Ud. le muestra aquella manera “chocha”, el pueblo no va a confiar en Ud.

- Tiene que ser el super-héroe del pueblo, ¿no es cierto? (Alguien del fondo).

- Exactamente, tiene que ser el super-héroe para que el pueblo diga: Miren, ¿vamos a hacer eso? Es el gran desafío. Yo hice eso. Agarré la Biblia y dije: ¡Oh, Dios! O el Señor honra a su palabra o (...) y entonces tiré la Biblia, que se despedazó en el piso. Hice eso en la iglesia y en la televisión. Entonces eso llama la atención. El pueblo dice: ¡Ese pelea hasta con Dios! Cuidado, eh! Ahí es que la gente..., entonces están aquellos que son tradicionales y dicen: ¡Já! Ese es un falso profeta, va a ser maldecido. Pero también están aquellos otros que dicen: Buéh, hace cuánto tiempo que yo quería eso; ‘pucha’, yo estoy cansado de leer la Biblia, de leer tantas palabras y no suceder nada en mi vida... Entonces, ése va a quedar a nuestro lado. ¡Es todo o nada! Y él pone todo allá. Quien se embarca en esta, está bendecido. Quien no se embarca, se queda. ¿Entienden cómo es esto? Entonces Ud. nunca puede tener vergüenza o timidez. Pida, pida, pida. Quien quiera dar, da; quien no quiera dar, no da. Si tiene alguien que no quiere dar, hay un montón que van a dar.

- ¿Tiene que ser con coraje, con valor? (Alguien del fondo)

- Sí, tiene que ser así. Porque el pueblo quiere el pastor con coraje. El pueblo quiere ver el pastor

peleando con el demonio.

- ¡El pueblo está cansado de falsa humildad! (Alguien del fondo)

- El pueblo está cansado de falsa humildad. El sacerdote es tan humilde y no da nada, no ofrece nada. El sacerdote con aquella manera (...) Y nosotros vamos allá y, eso mismo, y “meta para quebrar” y se vuelve voltereta y hace que el pueblo se vuelva loco (...)

[A partir de este punto, Macedo comienza a ilustrar contando una historia de Moisés.]

- Entonces Moisés fue allá, con el mismo cayado con el cual había abierto el Mar Rojo y había visto tantos milagros; llegó y preguntó: Por casualidad, ¿de esta roca puede salir agua? Y tocó en la roca así [haciendo gestos con las manos] y salió agua! Já, já, já [todos acompañan con carcajadas la acción de Macedo, imitando a Moisés]. ¡Por casualidad salió agua! Entonces Dios se enojó: ¿porque tú (sic) me tenías que honrar yo no te di un cayado, una fe? ¡Eso es lo que tenemos que decirle al pueblo!

- ¡Nuestro bastón es nuestra fe! (Alguien del fondo)

- Entonces, yo pregunto lo siguiente [al pueblo]: ¿A quién le gustaría tener el bastón de Moisés? El pueblo contesta: ‘¡Yo!’ [imitando al pueblo]. Pues, Ud. lo tiene; es sólo usarlo; ¿Se entiende cómo es esto, la fe?

[Un joven pastor desde el fondo cuenta cómo consiguió convencer a trescientas personas para dar su nombre, tomar sobres y asumir el compromiso de dar una suma considerable de dinero durante tres meses. El dice (sic): ‘Mire que todos los días aparece el doble o el triple de eso en la ofrenda’.]

Al poco tiempo, la *Red Globo* presentó la última parte: un montaje en que se eliminó el audio en que Edir Macedo abre el cofre de la iglesia en Nueva York y va, entre sonri-

sas de los otros pastores, contando el dinero recaudado (Grabaciones, *Red Globo*, 22-12-95).

Escena No. 2

El autor de la declaración es el ex-pastor Mario Justino (1995: 59-62). El cuenta cómo sucedían las reuniones dirigidas por el responsable de la región de la IURD en Bahía (nordeste del Brasil), Carlos Alberto Rodrigues, en los años ‘80. Este último, hoy obispo, fue enviado a Bahía a fin de “rescatar la Universal de allí de la desmoralización y evitar la pérdida de los pocos fieles que insistían en continuar en la iglesia”. A continuación, Justino registra lo que a su modo de ver estaba sucediendo en la Iglesia Universal en aquella región y en ese momento:

“(…) Prisión de pastores implicados en drogas (...), adulterios, rebelión de pastores que en masa abandonaban la Universal para abrir sus propios templos. Al fin de cuentas, templo es dinero (...). Estaban también aquellos (...) que desviaban dinero de la iglesia para sus cuentas personales (...). Las primeras reuniones de pastores realizadas por Rodrigues fueron básicamente una concentración de amenazas e insultos. El mensaje fue corto y grosero: El pastor que no alcanzase la meta de ofrendas que él había estipulado, recibiría una patada en el trasero (prefiero usar esta palabra). Conociendo nuestro origen humilde, él prometió hacer regresar a cada uno de nosotros a la antigua vida dura de albañiles, recolectores de basura y panaderos en el caso de que no levantásemos el dinero que quería (...). En su gestión, el diezmo, que secularmente era el 10% de los ingresos, pasó al 30%. El creó también el “Pacto de la Comunidad”, un carnet con 12 cuotas que las personas pagaban mensualmente. Muy parecido con el conocido juego llamado “Baúl de la Felicidad” y con la desventaja de que en caso que los milagros no sucediesen el fiel no tendría derecho a electrodomésticos en las casas “Tamakavi”. Bajo la nueva

dirección, la IURD de Bahía volvió a ser el patio de los milagros (...). Todas las semanas él [Rodrigues] echaba pastores ‘improductivos’. Pero para no dar esa imagen de que sólo-se-piensa-en-dinero, echó mano de un plan maquiavélico: durante las reuniones leía cartas anónimas de veracidad dudosa en que alguien relataba cosas sobre la mala conducta de aquel pastor que Rodrigues ya pretendía despedir. Después de leídas las cartas se realizaba una votación en base al “levantar la mano” para decidir la suerte del pobre infeliz (...). Cobardemente levantamos las manos por la salida (...). Muchos no estaban de acuerdo con sus métodos pero por amor a sus empleos, no tenían coraje de manifestarse...”

Reafirmamos que el pastor *iurdiano* tiene en común con un actor la incumbencia de encarnar y hacer visible delante de la platea a personajes invisibles. Para hacer de eso una realidad concreta, el pastor precisa confirmar con acciones en el transcurso del culto que él es el “hombre de Dios”, a pesar de que ese título sea un presupuesto aceptado por la platea desde el inicio de la dramatización. El refuerzo continuo genera una tautología, pues el pastor es el “hombre de Dios” porque es instrumento de “cura”, “milagros” y “prodigios” y, por otro lado, él hace todas esas maravillas porque es el “hombre de Dios”. El argumento usado es semejante al empleado por Levi-Straus al respecto de un famoso hechicero de nombre Quesalid que obtenía todo su carisma y prestigio de actos milagrosos que estaría realizando. Claude Levi-Straus (s/d.: 208) registró: “Quesalid no se volvió un gran hechicero porque curaba a los enfermos; él curaba a sus enfermos porque se había vuelto un gran hechicero”.

Es por ese motivo que se exige en la IURD obediencia absoluta a los pastores. Su palabra debe ser acatada sin críticas y todas sus instrucciones seguidas con rigor. La obe-

diencia plena es uno de los elementos más importantes en la estructura y funcionamiento de esa iglesia. Tanto que anotamos en una de las declaraciones: “Me parece que las órdenes de un pastor es (sic) para ser obedecida; al final de cuentas, él es el hombre de Dios. Y no me cabe a mí discutir la orden de un hombre de Dios”. Por ese motivo no le basta al pastor simular creencia a pesar de que hay algunos que consiguen practicar bien ese juego. El suceso del *show* es proporcionalmente dependiente de la capacidad de llevar a la platea a creer en su sinceridad. El “buen pastor” demuestra experimentar las emociones religiosas que entrega al público.³²

Una observación más atenta de los fenómenos que ocurren en el medio neopentecostal no confirma la versión de aquellos que ingenuamente colocan todos los actores-pastores en la fosa común de los “farsantes”, “manipuladores” y “los que fingen”, cuya única finalidad sería simular identificación con lo sagrado para “arrancar dinero” del auditorio. Ese prejuicio, además de alimentado por convincentes argumentos, sirvió para colocar a esos pastores a la defensiva. En el final del año 1995 y después de continuas denuncias de “charlatanería” y de “explotación económica” del pueblo pobre, los pastores comenzaron a iniciar y terminar el culto explicando el por qué se pide tanto dinero en la Iglesia Universal.³³

Los equipos y el control del “espectáculo de fe”

Entre otras contribuciones de Goffman al estudio de la sociedad está el análisis del papel dramático desempeñado por los equipos en la administración de una impresión creada. Este autor definió (1975: 78) *equipo* como “un grupo de individuos que

cooperan en la escenificación de una rutina particular", a fin de ayudar a mantener una determinada definición de la situación.

La existencia de auxiliares en los rituales de cultos o de magias es una cosa normal. Al lado del actor principal siempre hay actores "secundarios" que mantienen el orden durante el transcurso del ceremonial, desempeñando la función de "guardianes" de fronteras o de "porteros" de escenario. Ellos vigilan incluso para evitar que haya alguna ruptura en el creciente clima emocional, importante elemento para el éxito del servicio religioso, al punto de ser interpretado por sus participantes con expresiones semejantes a: "El culto hoy fue una bendición". Así, en el catolicismo están los "sacristanes" o "coronitas"; en los templos presbiterianos, los diáconos; en los cultos afro-brasileños, el "cambono" que auxilia a los médiums incorporados en la comunicación con los aquellos que consultan o el "samba", el auxiliar de "madre pequeña" que a su vez interactúa con la "madre de santo". Tales individuos funcionan como vigilantes de un determinado "territorio social", concepto puesto en circulación por Robert Sommer (1969) en el final de los años '60.

En el culto-espectáculo, el pastor *iur-diano* raramente se presenta solo. Su actuación está atada a la acción de otros figurantes que también son importantes para el éxito de esa empresa. Es práctica estar en sus templos, además del pastor titular, dos pastores auxiliares o si no, hombres o mujeres que actúan como obreros. Todos estos forman juntos un equipo de trabajo factible de desdoblarse en otros equipos de propaganda o acción social. Según el *Manual del Obrero* (IURD, s/d.: 81, 100, 101) en la Iglesia Universal hay sólo dos "órdenes sagradas": la ministerial, constituida de pastores, y la laica, formada por evangelistas. Los pastores y evangelistas son itinerantes y están siempre sujetos a remociones periódicas.

En cada templo local hay un pastor-titular que elige o excluye los "obrereros de la iglesia", teniéndose siempre en cuenta las cualidades religiosas de cada uno.

Los obreros y obreras actúan como voluntarios, no tienen vínculos como empleados de la iglesia y no reciben ninguna ayuda financiera por ese trabajo. Ellos reportan a los pastores por los cuales son designados, respetándose sus respectivas actividades profesionales de la vida cotidiana. Su función es auxiliar al pastor antes, durante y después de las reuniones, atender las personas que llegan a los cultos, aconsejarlas, ungir las con óleo, cuidar de los niños mientras los padres asisten a las reuniones y dirigir alguno de los departamentos en que se divide la iglesia local. El obrero actúa en los templos como si fuese un "vendedor" de un comercio al recibir a los posibles "clientes". El obispo Paulo Roberto Guimaraes (*TV Record*, 11-2-96), caracteriza así al obrero: "El siempre debe tener una sonrisa en los labios, acoger a las personas con cariño (...), dejar los problemas que tiene en casa y no traerlos para la obra de Dios (...). Ud. está trabajando para Jesús y no para el obispo". En ciertos templos como el de Bras, por ejemplo, hemos visto obreros cuidando de la limpieza del salón de culto, lo que en la práctica viene a ser una especie de mano de obra gratuita para la IURD³⁴.

En el transcurrir del culto hay un realineamiento constante entre el pastor, los evangelistas y los obreros. A veces uno precisa cubrir la falta o el error de otro. Algunos ejemplos a continuación ilustrarán mejor ese aspecto de la interacción social entre los diversos actores en ese transcurso de la representación:

En el ya citado templo de Bras asistimos al culto del día 28 de julio de 1995, a las 15 horas. Allí un pastor auxiliar muy joven con aparentemente unos 18 años de edad y participante del

servicio de culto de aquella tarde, en la hora de la apelación en favor de las ofrendas, fue hasta el frente para entregar una donación por valor de trescientos reales (equivalente a unos trescientos dólares). Ello después que el pastor-titular había dicho e insistido varias veces que “el Espíritu Santo me está revelando que aquí hay una persona dispuesta a dar trescientos reales a Dios”. Con todo, pese a la insistencia, nadie aparecía. El joven pastor aparentemente “salvó” la escenificación, y entonces fue presentado por el pastor-titular de la siguiente forma: “¡Miren, hermanos! El es muy joven aún, está comenzando su trabajo en la iglesia pero no mide esfuerzos y está dando para Jesús casi todo lo que está ganando en este mes. Es un ejemplo para todos nosotros, quienes estamos aquí esta tarde”.

En otra oportunidad vimos al entonces obispo Von Helde dirigiendo el culto y llamar la atención de un pastor que pese a estar en el “corredor de los milagros” agitando los brazos y orando en voz alta no demostraba mucho entusiasmo por la representación. Von Helde dijo por el micrófono: “¡Más entusiasmo, pastor! ¡Así Dios no va a oír nuestros pedidos; a Dios no le gusta el desánimo! El miembro del equipo, más que apurado, se recompuso e imprimió mayor entusiasmo a su actuación.

En el programa *Despertar de la Fe* hay un momento en que varios pastores son invitados a decir su propio nombre, el horario de los cultos y el domicilio de su templo. Uno de ellos, posiblemente nombrado en los días inmediatamente precedentes, dijo delante de las cámaras, para desconsuelo del pastor Gerson Cardoso, presentador del programa: “¡Me olvidé la dirección de la iglesia!” Rápidamente la producción corrigió la falla, colocando en la pantalla la dirección de aquel templo. En las semanas posteriores no vimos más en la televisión al desatento pastor.

En el comienzo de la implantación o consolidación de un nuevo templo, han habido denuncias del uso de simulacros para sus-

tituir la falta o el fracaso de un equipo de trabajo. Los ejemplos que siguen, sacados de entre tantas denuncias y declaraciones – muchas de difícil comprobación –, sirven como indicio de que no siempre la IURD emplea solamente la persuasión basada en la propaganda para convencer a los enfermos y problemáticos para manifestarse en sus cultos. Debido a la cantidad de ellos, pienso que es importante citar algunos:

En el Paraná (zona sur del Brasil), un ex-pastor de la IURD contó que al iniciar un trabajo en una pequeña ciudad estimulaba al público presente en la hora de la colecta ofreciendo como su ofrenda personal un billete con el mayor valor de la época. Pero después, al contar el dinero y antes de mandarlo para la sede en San Pablo, sacaba aquel “billete estimulante” para utilizarlo nuevamente en otros cultos. Dijo también haber practicado otros fraudes para estimular el surgimiento de milagros. Por ejemplo, contratar un equipo de “falsos enfermos” en una ciudad vecina para simular milagros y prodigios. Los problemas se volvieron ineludibles cuando los simuladores se convirtieron en chantajistas del pastor, amenazando contar en la ciudad lo que realmente habría sucedido si no les fuese dado más dinero. Sin otra alternativa, el pastor habría abandonado la ciudad y también la Iglesia Universal.

Un informante nos contó que hacía meses que no se encontraba más con una joven frecuentadora de su templo. Y un determinado día, al encontrarse con ella, le preguntó: “¿Por dónde andas que desapareciste?” Y ella le respondió: “Estuve viajando mucho. Estoy trabajando de ‘paloma-mensajera’ en varias iglesias”. El informante dijo no estar entendiendo lo que la mujer le estaba diciendo, a lo que ella le completó: “Recorro varias iglesias haciendo de cuenta que soy poseída por la ‘paloma-mensajera’ (sic)”.

En una de las declaraciones contra la IURD, en proceso abierto en San Pablo, según relato del diario *Jornal da tarde*, Marcia Spósito, comer-

ciante de la zona oeste de la ciudad, dijo haber escuchado a dos parroquianos que frecuentaban su bar, próximo de la IURD, contar que eran pagados para infiltrarse entre los fieles y hacer donativos con recursos de la propia iglesia. Obviamente se procuraba incentivar así a las demás personas a hacer lo mismo. Los mismos hombres contaron también que a veces simulaban enfermedades o posesiones demoníacas. De todas maneras, tales procesos casi siempre acaban siendo archivados por falta de pruebas (*Jornal da tarde*, 12-10-90).³⁵

En una cárcel de San Pablo algunos nigerianos que estaban presos por tráfico de drogas, después de “manifestarse” con demonios en uno de los cultos de la Iglesia Universal fueron vistos recibiendo de alguien encargado del culto de aquella prisión paquetes de cigarrillos en pago por la “buena actuación” de aquel día³⁶.

Lo curioso es que a despecho de que algunos de estos casos se volvieron públicos por intermedio de los diarios, no tenemos conocimiento de ningún desmentido por parte de la IURD en cuanto a la falsedad de los mismos. Y cuando hay alguna referencia a tales denuncias, las tales son encuadradas en el papel de “las mentiras de nuestros perseguidores”. Esa actitud de negar siempre, despierta el surgimiento periódico de otras denuncias semejantes. La repetición de esas historias hasta de parte de seguidores de la misma iglesia, indica por lo menos la existencia de algunas dudas en cuanto a la extensión y calidad de los milagros. Tales versiones apuntan a la posibilidad de existir en esa iglesia las denominadas *cliques*, que funcionan para garantizar por medio del contagio el surgimiento de entusiasmo en el público, aunque sea artificialmente inducido. Eso parece ser confirmado por Jean-Marie Domenach (1955: 79), quien escribió: “La acción del conductor de la multitud se multiplica casi siempre por inter-

medio de las cohortes de los adeptos organizados”.

Tchakhotine (1967: 562, 563) y algunos otros estudiosos del comportamiento colectivo han apuntado la existencia en la multitud de personas activas y pasivas. Según este autor, el segundo grupo llega a cerca del 90% y sólo asumen determinados tipos de comportamiento si son estimulados o arrastrados por los activos. Ahora bien, los datos recogidos a través de la observación nos estimulan a identificar esos activos con los equipos de monitores del espectáculo de la fe. Tales “funcionarios regulares del culto” ayudan en los templos neopentecostales en la generación de una impresión que actúa sobre los participantes. Por lo tanto, de esa acción en equipo, resulta una interacción social intensa que, al decir de Charles Lindholm (1993) puede hasta provocar el éxtasis y la pérdida de la identidad del “Yo” personal, en la veneración al líder.

Por desgracia no todos los analistas de los fenómenos religiosos colectivos que ocurren en el pentecostalismo han dedicado mayor atención al papel de las estrategias racionales, resultantes de la articulación entre equipo y dirigentes en la creación de mecanismos generadores de experiencias místicas colectivas.

5. Extraños: los actores indeseables

En virtud de la intensa participación de la platea en la escenificación y de sus peleas con los medios de comunicación, la IURD se ha mostrado cada vez más desconfiada con las personas que quieren hacer algún tipo de registro de lo que ocurre en sus templos. La presencia de periodistas, investigadores y curiosos es rápidamente captada. Hay individuos que funcionan como “recep-

tores de informaciones" y transmiten al "director del evento" la existencia de anomalías durante la sesión de culto. A partir de allí, alguien es destinado para acompañar y mantener sobre vigilancia al extraño, impidiéndole superar el límite de tolerancia. Por otra parte, la intensa participación gestual permite la identificación rápida y precisa, aunque sea en medio de millares de personas de aquellos que no presentan señales propias de pertenencia religiosa.³⁷

En varias oportunidades ha habido conflictos entre periodistas, investigadores y obreros de la IURD. Uno de esos problemas fue relatado así por la propia víctima, Armandó Amenore:

"¡Quema, quema, quema! Cuando oí el grito inquisidor de la multitud, pensé: 'No salgo vivo de esta'. El miedo hizo que mis brazos se durmiesen y las rodillas casi se doblasen (...). Decenas de obreros me cercaron (...). El pastor cada vez más enfervorizado, ordenó: 'Vamos a expulsarlo del templo' (...). Me pareció que me irían a linchar (...). Le pedí a un obrero que me protegiese. El me abrazó y caminando lentamente, implorando calma a la multitud, consiguió sacarme de allí" (*Folha de S. Paulo*, 17-9-95).

Acontecimientos como el narrado demuestran que hay una fuerte tensión entre los *iurdianos* y los medios de comunicación. Eso ha provocado el surgimiento de sistemas de seguridad en sus principales templos en San Pablo y Río de Janeiro. Por otro lado, hay técnicas apropiadas para identificar extraños en el culto. Por ejemplo: indagado sobre cómo notaba extraños, un pastor (M.) afirmó: "Enseguida se puede sentir que el individuo no tá (sic) batiendo palmas, orando o contribuyendo. Aunque no esté notando nada, uno siente que él está fuera de lo que está sucediendo en el culto".

Los medios interpretan la desconfianza *iurdiana* como señal de que realmente hay

algo escondido, que no puede ser revelado a la opinión pública. Pero la teoría dramaturgica permite un análisis de la reacción *iurdiana* de otra manera. Porque si pensamos en el culto neopentecostal como una dramaturgia en acción, es muy simple concluir que la presencia de extraños a la misma es un riesgo para la representación como una totalidad. En el culto *iurdiano* no hay espacio para asistentes aislados en la platea y todo lo que estorba para la buena marcha del culto de inmediato es encarado como la presencia de los demonios. El obispo Macedo (1989: 24) escribió que:

"Por increíble que parezca, el diablo ataca más adentro de la iglesia que en cualquier otro lugar. Durante las reuniones es muy común que una criatura llore, alguien llegue apresurado para pedir informaciones, otros manifiesten demonios aún antes de la oración; en fin, una serie de cosas suceden para desviar la atención de las personas del mensaje"³⁸.

Esos episodios confirman la importancia de la función del director del espectáculo desempeñada por el pastor, de quien se exige la distribución de papeles y la supervisión de todo el proceso dramaturgico, lo que a veces implica apartar o construir barreras de seguridad en torno del extraño.³⁹ Por lo tanto, el pastor funciona como un controlador del clima teatral. En el culto-espectáculo todos quedan dependientes de su orientación y de su equipo de trabajo. Es él quien encamina la escenificación con la ayuda del grupo de obreros como si no hubiese un orden litúrgico prefijado. O sea que la escenificación aparenta no poseer un sistema de "auto-regulación" en sí misma, lo que en ausencia del pastor exige que alguien asuma la función de control de fronteras. En este caso asume la dirección del culto cualquier persona que tenga experiencia en la conducción de un espectáculo y que sea portador de una visión más amplia de los

diversos mecanismos que rigen los intercambios simbólicos.

Los obreros y obreras en el transcurso del culto recorren continuamente los corredores, estimulando a la platea a participar con emoción de las escenas vividas en el tablado o propuestas por el pastor. A veces los obreros son usados para completar el número 70 para la realización del “corredor de los setenta pastores”. Se trata de una tarea importante porque la participación de todos es fundamental para concretar el ritual de la IURD. Además de todo, es la participación de la platea la que garantiza la fusión culto-teatro y la transformación del espacio de culto en un *teatro total*.

Como todo trabajo realizado colectivamente, es natural el surgimiento de intrigas entre los miembros de un equipo de obreros. A veces tales conflictos surgen por causa de los lugares más prominentes en el devenir del espectáculo. Supimos de conflictos y hasta de la difusión de relatos falsos a los pastores sobre la idoneidad espiritual de otros obreros en el templo del barrio de Lapa (San Pablo), en ocasión de la compra de la *Red Record de Televisión*, pues varios de ellos eran candidatos a un empleo en aquella emisora. Pero casi siempre esos conflictos internos son resueltos por el pastor entre los bastidores y raramente la platea toma conocimiento de ellos.

Conclusión

Procuramos mostrar en las páginas precedentes que el culto *iurdiano* se aproxima a la estructura de los *shows* y de los espectáculos teatrales. En el mismo los actores y la platea interactúan entre objetos que forman parte de un escenario. El pastor-actor comanda con su voz un espectáculo en que la modulación de su voz, la entonación, el ritmo y la velocidad se vuelven un metalenguaje y así él crea nuevas realidades. Los pastores, vis-

tiendo trajes de moda, simulan una posición financiera bien resuelta. No usan en el tablado efectos luminosos como los tele-evangelistas estadounidenses ni conjuntos corales. El pastor conduce el canto cuyas letras son de fácil memorización y, eventualmente, en el templo de Bras algunas de las estrellas contratadas por la grabadora *Line Records* aparecen – en especial- cuando están lanzando un nuevo disco en el mercado religioso.

Con todo, la teatralización y la transformación del culto religioso en un espectáculo es el precio pagado por los religiosos por someter sus acciones a la soberana voluntad del público. Coincidimos con Baudrillard (1994: 13, 14 y 15) cuando escribe que:

“Para las masas el Reino de Dios siempre estuvo sobre la tierra, en la inmanencia pagana de las imágenes, en el espectáculo que la iglesia les ofrecía. Desvío fantástico del principio religioso. Las masas absorbieron la religión en la práctica sacrílega y espectacular que adoptaron (...). Ninguna fuerza puede convertirlas a la seriedad de los contenidos, ni aún a la seriedad del código (...). Ellas quieren apenas signos, idolatran el juego de los signos y los estereotipos (...), siempre que estos se transformen en una secuencia espectacular...”

Por eso el protestantismo elitista, de origen estadounidense y europeo, tuvo éxito en Brasil sólo entre los que tenían condiciones sociales de aceptar su mensaje racionalizador del mundo. Y eso era un grupo minoritario de la población. La aproximación de ese mensaje a las masas no se hizo si no a través de la entrega a ella de muchas características que sólo en aquel momento eran tenidas como esenciales. Después vinieron los cambios socio-económicos y las transformaciones en las formas en que las masas han vivenciado la religión. En ese contexto llegó el mensaje pentecostal que fue acogido, transformado y re-estilizado dentro de nuevos moldes.

La dramatización neopentecostal no es nada más que un momento en que tales transformaciones son experimentadas en el escenario de la vida, en nivel simbólico. En ese sentido la Iglesia Universal es un teatro permanente y sus pastores, obreros y fieles, son actores al participar íntegramente de los *shows* que sobrepasan las paredes del templo expandiéndose en la vida cotidiana de cada uno de ellos.

El teatro cúltilo participa de la creación de una realidad que se superpone a la realidad social pero, al mismo tiempo, procura hacer que la vida imite al arte. Pierre-Aimé Touchard (1970: 201) termina su libro registrando:

“Sí, el teatro, eterno exorcista de demonios, que pacifica las pasiones, que junta las soledades; el

teatro que – exactamente porque vuelve lo irreal al más verdadero que lo real – hace de nosotros sueños más vagos, de nuestras difusas aspiraciones, de nuestras más inconscientes necesidades, no más testigos de impotencia o de fugas estériles sino un trampolín para una humanidad más lúcida y más violentamente ávida de su propia realización.”

Por ese motivo la IURD consiguió unir, por medio de la teatralización del culto, la necesidad de participación de los fieles, la oferta de nuevos productos simbólicos y las emanaciones originadas en las profundidades del imaginario social. Deviene de allí el hecho de esa Iglesia ser “moderna” y “antigua”, porque ella tanto concilia como rompe con el pasado, pero reunifica los fragmentos de mundos lo que le garantiza la posibilidad de actuación en un cuadro de “post-modernidad”.

Notas

- 1 La palabra *katharsis* es de origen médica y significaba “acto de evacuación” o de “descarga emocional”. Según Aristóteles (1967: 299), la *katharsis* provoca en el ser humano un efecto de purgación de sus pasiones nocivas. La tragedia es la imitación de una acción importante y completa, de cierta extensión; en un estilo vuelto agradable por el empleo separado de cada una de sus formas, según las partes; acción presentada no con la ayuda de una narrativa sino por actores y que, suscitando la compasión y el terror, tiene por efecto obtener la purgación de esas emociones”.
- 2 Es imposible hablar de dramaturgia social sin una referencia a las contribuciones de H.G. Mead, para quien el ejercicio del papel permite la realización del “Yo” en la otra persona. En su concepto, es fundamental que el proceso de socialización del “yo” se realice a través de los otros. Sin embargo, una de las mayores contribuciones para el estudio de la sociedad por el prisma de la dramaturgia social, vendría com E. Goffman. Su libro *The presentation of self in everyday life*, aparecido por primera vez en 1959, abrió camino para nuevas maneras de ser encarada la adaptación de los individuos, en los nuevos contextos culturales de la sociedad urbano-industrial.
- 3 Al preguntar a un pastor de la IURD (pastor “A”) sobre si había diferencia entre lo que “parece ser” y la “realidad que es” en su iglesia, respondió: “La IURD no tiene nada escondido. Ella es lo que aparenta ser en sus cultos y ceremonias. No hay necesidad de que el investigador quiera penetrar en los bastidores para conocerla. Vea los programas de televisión y radio o lea nuestros periódicos. Ella es lo que allí está”. (julio de 1995).
- 4 Según noticias de los diarios, Edir Macedo y otros obispos de la Iglesia Universal andan acompañados por guardaespaldas. Hay denuncias de que tales acompañantes sean responsables por la práctica de “trabajos sucios” pero necesarios para el brillo de la representación *iurdiana*. En uno de esos episodios Von Helde, entonces obispo de San Pablo, al declarar ante la policía después del famoso episodio en que pateó la imagen de la Virgen en un programa de TV, tuvo uno de sus guardaespaldas (un ex-presidiario) preso por portación ilegal de arma y por estar implicado en el apaleamiento de periodistas. Carlos Magno Miranda, ex -pastor de la IURD, denunció públicamente a Edir Macedo, a través de los diarios y en declaraciones efectuadas a la Policía Federal, como receptor de dinero de traficantes colombianos para poder comprar la *Red Record de Televisión* en 1989. También que en ese “trabajo sucio” el obispo usó pastores que, con sus respectivas mujeres, habrían escondido dólares bajo las ropas íntimas para huir de los exámenes de la aduana brasileña (Ver: *Folha de S. Paulo*, 17.09.95)
- 5 A veces, en ceremonias *iurdianas* hay sincretismo entre ritos y símbolos originados en el judaísmo y el cristianismo. Por ejemplo, se usa el jugo de uva representando la sangre de Cristo, “el Cordero de Dios”, para empapar un tapón de algodón que, llevado dentro de un sobre de plástico es usado para pasarlo en el umbral externo de la puerta de entrada de la casa, tal como los hebreos lo hicieron en Egipto. Esa acción simbólica sirve para impedir la entrada de demonios en el interior de la casa del creyente.
- 6 Ese abandono de la ética puritana que el pentecostalismo de origen *holliness* mantuvo, no es radical en la IURD. Nada en esta iglesia ni en nuestra investigación ratifica la conclusión a que llegó Gualberto Gouvêa (1995), de que la Universal es “la iglesia de los placeres”. Y mucho menos, afirmaciones suyas reproducidas por la *Folha de S. Paulo* (2-1-96) dando cuenta de que “La Universal no predica la promiscuidad pero dentro del casamiento tolera todo tipo de actividad sexual, inclusive la sodomía”. Tampoco que “Los obispos llegan a sugerir que el marido dé un baño de vino en la esposa antes de besarla, conforme los salmos de Salomón”.

- 7 Erika Fischer-Lischer (1992) elaboró una significativa descripción semiótica del teatro alemán de los siglos XVIII y XIX. Hay varias partes de su análisis perfectamente aplicables a la religión teatralizada de la IURD.
- 8 Escenas semejantes pueden ser vistas en el templo *iurdiano* de Santiago de Chile, en la calle Nataniel Cox No. 59, en cuya fachada amplios paneles anuncian las “cadenas de oraciones que cambiarán su vida”, por eso “pare de sufrir” pues hay una “oración fuerte al Espíritu Santo”.
- 9 Vimos escenas equivalentes a las que acontecen en la IURD en un santuario perteneciente a la disidente Iglesia Católica de las Santas Misiones, que visitamos el 4-1-1995. Durante la “misal de exorcismo”, el “padre exorcista” interrumpió el ritual para que las personas fueran hasta un mostrador en los fondos del templo para comprar el “bálsamo sagrado” por R\$ 1,00 (un dólar estadounidense, aproximadamente). El padre dijo que aquel “bálsamo es muy valioso y no hay precio que pague el trabajo que el ‘padre’ Francisco Silva (titular de la iglesia) tiene para fabricarlo porque es necesaria mucha concentración, oración y ayuno para volverlo apropiado para espantar con su olor los demonios de una casa”.
- 10 El periódico *Folha Universal* (31-12-95) trajo una fotografía y la noticia sobre la consagración de quince pastores y un obispo en Colombia. En la foto todos los pastores y sus respectivas esposas estaban arrodillados y debajo aparecía este texto: “El Obispo José Luis presenta el óleo santo para a continuación consagrar al nuevo obispo y los pastores”. Con la consagración de Dios, óleo, pan, vino, agua, etc. asumen nuevos significados para la comunidad de creyentes.
- 11 Edir Macedo, La mujer según el corazón de Dios – controle su lengua, *Folha Universal*, 2-4-95.
- 12 Obviamente ese mecanismo no es comprendido por las autoridades policiales y judiciales que insisten en el análisis químico de los objetos que son aprehendidos en cultos de la IURD. En Río de Janeiro, San Pablo y Salvador, por ejemplo, muestras del “óleo santo de Israel” y del “agua del río Jordán” fueron confiscadas y encaminadas al Instituto Adolfo Lutz para examen e instrucción de proceso criminal por comercio ilegal de productos con “efecto medicinal”. El certificado OR-17.207/89 de ese instituto, fechado el 4-1-90 y reproducido por el diario *Jornal da tarde* (29-10-90), concluyó que el líquido aprehendido era “una mezcla de aceite de soja y aceite de oliva, usualmente destinado a la alimentación humana y no para fines medicinales, impropio para el consumo por estar rancio”. Es claro que los productos distribuidos en rituales religiosos y mágicos están bajo la lógica de una economía simbólica, factible de ser captada apenas por quienes forman parte de ese círculo lógico.
- 13 Este episodio aconteció el día 12 de octubre (de 1995), feriado nacional en el Brasil por estar dedicado al culto de la “patrona del país”. Sucedió que en un programa matutino de televisión el obispo Von Helde de la Iglesia Universal, en San Pablo, llevó para el estudio de emisión una imagen de yeso de la santa patrona de los brasileños. Para demostrar la “falsedad” del culto a los ídolos pateó algunas veces la estatua de yeso. Ese acontecimiento, que fue visto tan sólo por algunas decenas de millares de personas a través del canal *Red Record* (propiedad de la propia IURD), se volvió conocido a nivel nacional gracias a la reproducción que de esas imágenes hizo la *Red Globo de TV*, competidora de la *Record* y de la propia IURD. Como la *Globo* tiene un alcance muchísimo mayor en la audiencia del país, fue así que decenas de millones de personas tomaron conocimiento del asunto, creándose una conmoción nacional, ampliamente transmitida por la prensa interna y externa y cuya difusión se hizo alrededor del concepto de “guerra santa”.
- 14 La Vulgata Latina traduce el término griego *mysterium* por la palabra sacramento. El término *mysterium* era empleado por helenistas y religiones esotéricas de los primeros siglos de la era cristiana, con el significado de “secretos herméticos”. A su vez, los autores bíblicos, lo usaban en el sentido de “secretos develados”,

- para indicar las relaciones de lealtad que involucraban un juramento hecho a la divinidad. La definición aceptada por los cristianos fue formulada por San Agustín y habla del sacramento como una “señal visible y externa”, ordenado por Cristo para significar una gracia invisible. Durante la historia de la iglesia hubo mucha discusión sobre el número de sacramentos. En el siglo XII d. de C., Hugo de San Víctor llegó a sostener que eran treinta. La Iglesia Católica aceptó apenas siete y los protestantes, dos. Además de esos siete, la Iglesia Católica tiene también los *sacramentalia*, ritos comparables a los sacramentos pero que no son considerados esenciales para la fe. Entre ellos están las consagraciones, los actos de bendición, exorcismo y otros más. Para los cristianos, el sacramento es una promesa de bendición cuando es correctamente recibido. La IURD oficialmente acepta la teoría protestante de los dos sacramentos. Su *Manual del Obrero* (Cap. 1, Art.2o, ítem 11 y 12) registra que “el bautismo en las aguas es la inmersión del convertido, en agua, en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no como medio exclusivo de salvación sino como parte de ella”. A su vez, “la Santa Cena es una fiesta espiritual por medio de la cual los cristianos, por el uso del pan y del vino (jugo de uva), recuerdan juntos la muerte del Señor Jesús”. Mientras tanto, la IURD supera algunos límites del protestantismo histórico al estimular una actitud mágica, al enfatizar el empleo del pan y del vino de la Santa Cena, para alejar malos espíritus o proteger el umbral de la puerta contra la mala suerte. En estos casos, el pan y el vino reciben otros significados y funciones, además de símbolos de la muerte de Jesús de Nazaret.
- 15 En aquella época hubo hasta cristianos, como p. ej. Juan Damasceno (675-749), que llegaron a decir que el Espíritu Santo habitaba en las imágenes de los santos. La IURD predica hoy que las imágenes de los santos católicos son habitadas por demonios que se esconden dentro de ellas. En este caso, la destrucción de imágenes es un acto de exorcismo iconoclasta.
- 16 La valorización en los elementos materiales del proceso de conocimiento parece que nos remonta a Epicuro (1341-279 a C.) que defendió la teoría (empirista) del conocimiento por medio de los sentidos y de la colocación de la sensación como el criterio más alto de la verdad. Por otro lado, introdujo la idea de que el ser humano debe buscar el placer negativo, un estilo de vida que no traiga dolor para el cuerpo ni perturbación para el alma. Edir Macedo (revista *Veja*, 6-12-95: 65, 73), el fundador de la IURD, comparando la experiencia mística de la conversión, afirmó que el placer de ese encuentro fue “*más grande que el gozo de hombre y mujer*”. En esa misma entrevista, el citado obispo afirma que “*el sexo es para que uno tengo placer. Dentro del casamiento, es claro. Pienso que Dios creó el sexo también para que Ud. se saque su ansiedad, descargue su carga con otro y así quedar aliviado. Por eso la mujer es peligrosa. ¡Es un peligro! Hay que tener mucho cuidado con ella. Puede ser una bendición o una maldición*”(sic).
- 17 Tal hábito parece haberse diseminado a partir de una iglesia neopentecostal de Toronto, célebre por la práctica de ritos considerados “extraños” por los demás pentecostales.
- 18 En el interior de las celdas situadas en las comisarías policiales, el bautismo es realizado por aspersión. Pero si hay espacio para introducir una pequeña piscina, entonces el bautismo se hace por inmersión. En la Casa de Detención de San Pablo, la IURD construyó salas propias para sus templos, dejando de usar los espacios “ecuménicos” compartidos por todas las demás iglesias que actúan en los presidios de la ciudad.
- 19 Edir Macedo tiene una apreciación especial de las reuniones en estadios y plazas públicas. De la misma manera actuaba Manuel de Melo que en 1958 consiguió llevar cerca de 150 mil personas para el estadio Pacaembú en una “tarde de bendición”. En esas concentraciones, a pesar de que los seguidores de Melo dijese que sucedían milagros, diarios de la época lo acusaban de charlatanería (ver *O Estado de S. Pau-*

- lo del 8-7-1959). Eso le costó a Melo procesos en la justicia, pero los mismos acabaron siendo archivados por falta de pruebas. El 13 de marzo de 1960 Melo realizó en la céntrica Plaza de la Sé en San Pablo una “tarde de victoria”, atrayendo 50 mil personas para conmemorar el veredicto del correspondiente Despacho Criminal de la ciudad, archivando un proceso abierto contra él por charlatanería y práctica ilegal de la medicina.
- 20 En domingo, día 31-12-1995, en el templo del barrio Bras en San Pablo fueron distribuidas espadas de plástico, juguetes de niños, para que las personas reviviesen la disposición del profeta Elías de abandonar la caverna en que encontraba y enfrentar a la corrupta reina Jezabel. Es importante recordar que esa campaña fue lanzada para dramatizar la lucha de la IURD y de su red de televisión *Record* contra la *Red Globo de Televisión* y que había alcanzado gran intensidad en aquella semana, según informó el diario *Folha de S. Paulo* el 3 de enero de 1996. Un jueves en la “cadena de la sagrada familia”, fue colocado en el medio del corredor un arco con flores artificiales, una especie de glorieta por donde las personas carentes de amor y de paz en el hogar debían pasar. Otro día las personas formaron filas para pasar por una puerta abierta dentro de una enorme cruz de madera. Era la “campaña de las puertas abiertas” que prometía una efusiva presencia del poder de Dios en la vida de quien pasase por esa puerta. Una mujer que no pudo ir al templo en aquel día, simuló el pasar por la “puerta abierta” en su propia casa y telefoneó para el programa de radio para decir que también había sido alcanzada por las “bendiciones de Dios” (radio *San Pablo*, 30-8-1995).
- 21 La cruz de madera vacía, presencia obligatoria en todos los templos de la IURD, posiblemente sea una herencia de la Iglesia de la Nueva Vida, frecuentada por Edir Macedo durante más de diez años. En el templo central de esa iglesia, en el barrio de Botafogo, en Río de Janeiro, en la pared de la fuente de bautismo hay una cruz de jacarandá. La *menorá*, símbolo judaico, aparece también en varios ‘terreiros’ de umbanda. Según Teixeira (1994) la presencia de símbolos judaicos y cristianos en los cultos afro-brasileños tales como la *menorá* es una herencia del judaísmo vía catolicismo. En un templo *iurdiano* del barrio paulista de la Luz, vimos también una bandera de Israel con decenas de firmas de personas que gustarían recibir “oraciones fuertes”, en la semana en que los obispos irían a visitar la Tierra Santa.
- 22 James George Frazer (1854-1941) escribió su magistral colección a fines del siglo XIX e inicios del XX. Consultamos la edición resumida publicada en México (1991) y un resumen del resumen, editado en portugués (1982). En esa enciclopédica obra, Frazer refleja las preocupaciones y prejuicios de su tiempo con relación a la magia. Para él, “la magia es un sistema espurio de ley natural así como una guía engañosa de comportamiento (...) propia (...) de la tosca inteligencia no sólo del salvaje sino también de los ignorantes y obtusos de todas partes” (1982: 35). Para Frazer, Lévy-Bruhl (1857-1939) y otros, la magia formaba parte de la infancia de la raza humana y sería superada con el desarrollo de la ciencia porque ésta iría a remover ese conocimiento “bastardo”, basado en una falsa asociación de ideas y sentimientos. Las investigaciones posteriores de Jean Piaget concluyen que el niño en los primeros niveles de crecimiento pasa por una etapa mágica. Por lo tanto, la magia no sería una etapa superada de la humanidad y sí una parte importante de una conciencia humana en desenvolvimiento.
- Durkheim (1989: 74, 76, 77) también discute largamente la tendencia humana hacia la magia y sus relaciones con la religión. El considera que la magia persigue “fines técnicos y utilitarios” y por eso mismo, “no pierde su tiempo con especulaciones”. Para alcanzar sus fines la magia establece rituales, invoca fuerzas – hasta los demonios si fuera necesario –, haciendo de todos ellos “instrumentos de acción mágica”. Por este y otros motivos, “religión” se opone a “magia”. Para Max Weber (1991: 293, 294), la religión se caracteriza por la sumisión del hombre a lo sagrado, servicios prestados a

- la divinidad, súplicas, sacrificios y adoración, en tanto que la magia lo hace por la manipulación y cohesión de lo sagrado. A partir de esa distinción, Weber proponía una diferenciación entre el mago y el sacerdote como tipos ideales opuestos. Sin embargo y a pesar de Weber reconocer la presencia de una cualificación mágica en el sacerdote cristiano, ha prevalecido entre los sociólogos la idea de que hay una oposición entre magia y religión. Pues bien, delante del empleo de objetos como amuletos en la IURD y en otros movimientos neopentecostales, ¿podemos mantener esa distinción?
- 23 En las predicaciones de la IURD, de la Iglesia Palabra de Fe – de la pastora Valnice Milholm – y de otras iglesias neopentecostales, hay una predilección por lugares de Israel considerados “santos”, “fuertes” y “cargados de bendiciones”. Si tuviésemos un espacio mayor podríamos elaborar una extensa lista de esos lugares “impregnados de lo sagrado”. Con todo, entre los varios “lugares santos”, se cita mucho el monte Sinaí, el desierto de Judea, el Mar Muerto, las minas del rey Salomón, la tumba de Jesús. Obviamente nunca se dice que hay “lugares santos” meramente convencionales y que no existe ninguna garantía de que los eventos registrados en la Biblia hayan sucedido en aquellos exactos lugares. Tampoco se afirma nada sobre los polémicos túmulos de Jesús, en Jerusalén. En la visión de esos creyentes, Israel es enteramente una “tierra santa pues en ella pisó Jesús y con su presencia santificó piedras, arena, agua, etc. Por eso, llevar para casa una pequeña piedra, supuestamente sacada del río Jordán es llevar un poco de aquel contagio con el propio cuerpo de Jesús. Esa perspectiva de ser Israel una tierra mágica lleva todos los años a millares de personas a hacer una peregrinación para Israel viajando a través de varias empresas que atienden el mercado evangélico, entre ellas la *New Tur*, de propiedad de la misma IURD.
- 24 Cuando en noviembre de 1994 visitamos el pequeño templo *iurdiano* de la Segunda Avenida en Nueva York, no había órgano. La música era producida por un aparato de sonido operado por un pastor negro de cerca de 60 años de edad. El pastor que dirigía el culto, en medio de una “fervorosa” oración, apartándose del micrófono le decía al auxiliar: “¡Más alto, coloca más volumen; más alto, por favor! Todavía no está bien!” Es difícil imaginar el transcurrir de un culto de la IURD sin música. Tuvimos oportunidad de ver las dificultades de un pastor en la localidad de Lençóis Paulista (en el estado de San Pablo), que en la víspera de la Navidad de 1995 no podía contar con los obreros u organistas en su templo abierto quince días antes. Un hermano católico suyo, albañil y negro como él, explicó que el hermano pastor “consiguió el permiso hace poco tiempo y todavía está arreglando las cosas” (sic).
- 25 La inserción de las masas, potencialmente tendientes al desorden, dentro de una frontera es un elemento de fundamental importancia para el análisis hecho por Elías Canetti (1995: 16, 23, 24). Para él la religión institucional busca el control de las masas, el establecimiento de una frontera que “impide un crecimiento desordenado pero también dificulta y retarda la desintegración” de la masa. A través de ese control la masa se vuelve un rebaño obediente. “Es común contemplar a los fieles como corderos y elogiar la obediencia”. No obstante, una vez que las masas se habitúan a encontrar en el templo esa experiencia de unidad y de sentido para la vida, se vuelven dependientes de ellas así como dependen del alimento para vivir. A su vez, Roger Bastide (1975) se refiere a ese fenómeno como la domesticación del “salvaje sagrado”, según él, un elemento importantísimo para el establecimiento de formas institucionales permanentes de control de los fieles.
- 26 El empleo de los ritos para llamar la atención de la divinidad es un procedimiento normal en los rituales cúltricos de muchos pueblos. Entre los aztecas el culto servía para revitalizar a los dioses que podían envejecer o flaquear en la actividad continua de producir lluvia y alimentos. Las actividades litúrgicas eran más intensas cada ocho años. Periódicamente acontecían sacrificios humanos que también en otras cul-

- turas tenían por finalidad influenciar sobre las decisiones de los dioses y cambiar sus determinaciones. La comida y demás ofrendas en los altares servían para alegrar a los dioses. Los cananeos alegraban a los dioses con la ofrenda en metales preciosos y tales dádivas en oro y plata eran guardadas en arsenales fortificados, en los palacios o en los templos. Según investigación de Norman Gottwald (1986: 552), los propios hebreos atribuían a Yavé una expresión muy repetida en los templos *iurdianos*: “Mía es la plata, mío es el oro”. Esa creencia, aliada a la predicación del diezmo, acumuló muchas riquezas en el templo de Jerusalén, constituyéndose así los famosos “tesoros de lahweh”.
- 27 Nos referimos a la sucesión del obispo Robert Mc Alister, de la Iglesia de la Nueva Vida, cuna de líderes de varias iglesias nuevas tales como la IURD, Internacional de la Gracia de Dios, Cristo Vive y otras. El mencionado obispo al morir pasó el liderazgo de la iglesia a su hijo, descartando en esa sucesión a un antiguo líder, el obispo Tito Oscar, pastor del templo de la ciudad de San Pablo. Esa sucesión acabó generando conflictos internos y escisión en tal denominación, en 1995. Manuel de Melo también intentó hacer de su hijo, el pastor Paulo Lutero de Melo, el sucesor de su carisma en la iglesia “Brasil para Cristo” pero, con todo, no consiguió realizar ese proyecto. A su vez, Edir Macedo sólo tiene hijas y un niño adoptivo. Por otra parte, David Miranda, de la iglesia “Dios es Amor”, está transfiriendo una parte de su prestigio para el hijo, las hijas y yernos.
- 28 Es significativo lo que un pastor de la IURD nos dijo sobre Macedo: “Todo el mundo adora al obispo Macedo. El da una orden aquí y allá, en el extremo de Brasil y aún tratándose de alguna iglesia distante, la orden es reconocida y obedecida (...) Macedo es una especie de líder ‘autoritario’ en el buen sentido de la palabra (...). Es un hombre que tiene todo en sus manos dentro de la iglesia (...). Sus decisiones son rápidas e incontestables en la iglesia. El habló y está hablado (...). La unidad de la IURD es garantizada por la autoridad única y centralizada del Obispo Macedo. Así tenemos una Iglesia que tiene más unidad que la propia Iglesia Católica”. (Entrevista al pastor A.)
- 29 Carlos Magno de Miranda, el disidente más famoso de la IURD, fundó en la ciudad de Recife la Iglesia del Espíritu Santo de Dios. Su templo tiene capacidad para 800 personas y atiende, según nota del diario *Folha de S. Paulo*, cerca de 1500 personas por semana (Ver: “Pastor disidente repite práctica de la iglesia de Macedo”, publicada el 29-12-95). Sin embargo esa iglesia no tuvo hasta ahora tanto éxito como la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, del cuñado de Edir Macedo, ejemplo de una de las divisiones de la IURD que más suceso tuvo.
- 30 Al final del año siguiente y después de dos transferencias para África, Ronaldo Dinini rompió con la Iglesia Universal y pasó a formar parte de la iglesia Asamblea de Dios.
- 31 Desde hacía mucho tiempo se sospechaba que el pastor *iurdiano* era evaluado en función de su productividad; esto es, del valor de las colectas recaudadas. La comprobación de esa sospecha ha sido confirmada en medio de la onda de denuncias que irrumpió en la prensa brasileña en el mes de diciembre de 1995. Siguiendo a la *Red Globo de Televisión* y las denuncias de su noticiero *Jornal Nacional*, los días 24 y 25 de diciembre muchos diarios y revistas reprodujeron denuncias sobre ese tema. La revista *IstoÉ* (27-12-95) para comprobar la “eficiencia empresarial”, reprodujo la lista de los beneficios pagados a pastores de la IURD en porcentajes, sobre la recaudación de sus respectivos templos. Presentó también un informe analítico de las contribuciones de varios templos paulistanos de la IURD en el año 1990. En primer lugar estaba el templo del barrio de Bras, con una recaudación en octubre de US\$ 1.354.638,03 (cotización del dólar paralelo del momento). Según denuncias de expastores, pastores fueron demitidos por no conseguir alcanzar las cuotas establecidas para sus templos. El diario *Folha de S. Paulo* (2-1-96) presentó el caso de Hamilton Luciano Almeida que fue pastor de los 23 a los 37 años de

edad en la IURD y que fue expulsado porque no habría alcanzado la meta estipulada para su templo en Río de Janeiro, que era de R\$ 60 mil mensuales (cifra similar en dólares estadounidenses). El ex-pastor entró con una acción judicial en la 11ª Sección Civil de la justicia de Río, pidiendo una indemnización de R\$ 7,2 millones.

- 32 El título de “buen pastor” fue atribuido por uno de nuestros entrevistados al ex-obispo Renato Suhett cuando en enero de 1996 éste ya participaba de uno de los bloques del programa semanal “Pare y Piense”, presentado en la TV por el reverendo Caio Fábio, adversario de Edir Macedo. Suhett era en la IURD un verdadero *show man*. De él, dice el entrevistado S.: “Ese realmente es un hombre de Dios. El obispo Suhett es muy espiritual, sus canciones hablan bien de cerca al corazón de cada uno y cuando él fue enviado para los Estados Unidos nuestra iglesia en Brasil sintió mucho su falta. Es realmente muy espiritual e imprimió esa característica a la iglesia en el período en que estuvo al frente de ella...”. La revista *Vinde* (Año 1, No. 2, diciembre de 1995, pp. 6-10) entrevistó a Suhett y lo presentó así: “El obispo del amor revela por qué dejó la Iglesia del Reino de Dios”.

- 33 La siguiente observación aclara bien esa cuestión. En uno de los templos de la Avda. Cupecé en la zona sur de la ciudad de San Pablo, el día 19 de diciembre de 1995 el pastor estaba en el púlpito hacía más de una hora y pasó a levantar ofrendas. Eran las 16:10 hs. y dijo: “Miren, gente, estoy dirigiendo el culto hace una hora y diez minutos. ¿Les pedí dinero a Uds. alguna vez en ese tiempo?” La respuesta vino con un sonoro “No”, gritado por todos. “El que esté de acuerdo con los que dicen por ahí que en la Iglesia Universal los pastores sólo sirven para pedir dinero, que levante la mano!” Una señora poco atenta, levantó la mano y entonces el pastor le llamó la atención y volvió a hacer la pregunta. No hubo ninguna manifestación, lo que lo llevó a continuar diciendo: “Muy bien! Hoy recibimos tantas cosas buenas de Dios y nada le dimos a cambio.

Ahora es el momento de darle todo lo que podamos y hasta lo que no podamos. Si Ud. no quiere dar el diezmo a Dios, Ud. lo va a dar a las farmacias, para las fábricas de remedios, para los comerciantes de cigarrillos, en fin, Ud. lo va a dar para el diablo. ¿Por qué entonces no darlo para Dios? Miren, no es el pastor quien lo pide, no. Es Dios mismo quien está exigiendo un sacrificio de su parte. Quien trajo el sobre cargado de monedas, venga al frente. ¡No, no! ¡Dios no quiere monedas! Es muy poco para El. ¿Sí o no? Quien no trajo el diezmo pero se compromete a traerlo mañana en el culto de las tres de la tarde, venga a buscar el sobre. Si tiene dinero para recibir de alguien, fuerce el cobro dando ya para Dios el 10% de esa cantidad. Dios va a honrarlo a Ud. y va a llevar a esa persona a pagarle lo que le está debiendo (...).”.

- 34 El empleo de mano de obra gratuita en organizaciones religiosas se fundamenta en una “motivación meramente espiritual” y esto ha sido muy común. La propia Iglesia Católica todavía hace uso frecuente de ese tipo de trabajo. Leonardo Boff (1981: 58ss) llegó inclusive a referirse al trabajo gratuito en esta iglesia como la manifestación de una especie de explotación humana. Estas afirmaciones le causaron innumerables dificultades en la relación con la jerarquía católica. Al consultar entrevistas encontramos a un miembro de la IURD que estaba trabajando en la reforma de una casa y abandonó tal trabajo, desapareciendo por cinco días. Al sexto retornó para decir que iría a descansar para reiniciar el trabajo solamente al día siguiente. Consultado por las razones de su comportamiento explicó que había permanecido todo ese tiempo trabajando como albañil, durmiendo y comiendo, todo dentro de un templo de la IURD. Preguntado por la forma de pago de ese trabajo que inclusive se prolongaba por las madrugadas, dijo haber hecho todo por “amor a la iglesia y como una ofrenda a Dios que me ha dado tantas cosas buenas a través de la Iglesia Universal”. Mario Justino (1995: 27) cuenta que su vida cotidiana en la IURD era la siguiente: “Me levantaba a las seis

- de la mañana. Comenzaba por lavar los baños. Después limpiaba el piso y sacaba el polvo de las decenas de bancos (...) Procedía a realizar esa limpieza después de cada una de las cuatro reuniones diarias. También a veces hacía de guardia, tanto a la noche como a lo largo del día. Todo eso además de actuar como obrero en las reuniones. Generalmente cerraba la iglesia a las 23 horas, concluyendo así una jornada de diecisiete horas de trabajo, cumplida religiosamente de lunes a lunes. Mientras, yo no recibía nada por ese servicio; quiero decir, no recibía nada en dinero. Mi pago era básicamente la comida: desayuno, un PH (plato hecho) en el almuerzo, y la cena consistente por lo general en un emparedado y una sopa. Por causa de ese uso del trabajo religioso casi gratuito varias causas laborales fueron abiertas contra la IURD. Sin embargo, todo en vano, pues hay una legislación laboral en Brasil que coloca a los pastores y trabajadores "por vocación" fuera de los vínculos del empleo. Tal legislación dice que las relaciones pastor-iglesia son de carácter espiritual, sujetas a un sentimiento subjetivo de vocación sacerdotal, por tanto inmune a la legislación secular. También establece que la remuneración del pastor sea considerada "múnus eclesiástico". Por esos motivos todos los procesos de pastores contra iglesias en los que exigían indemnizaciones, según informa la prensa (*Folha de S. Paulo*, 2-1-96), fueron derrotados en la justicia. Aún así, nuevos procesos de trabajo y por indemnización continúan surgiendo, algunos de ellos sobre todo como necesidad de un ajuste de cuentas del actor con su pasado *iurdiano*.
- 35 La publicación de esa noticia, entre otras que fueron consideradas negativas por Edir Macedo, acarrió un proceso en la justicia contra el diario *Jornal da tarde*. Macedo alegó que tales noticias apuntaban a "sacarle el prestigio que goza entre la población brasileña, buscando destruir la institución a la que pertenece". El 1 de julio de 1992 el juez Antonio Celso Aguilar Cortez decidió juzgar *improcedente la acción penal* pues aquellos artículos, incluyendo la denuncia por uso de "falsos enfermos para simular curas milagrosas", fueron considerados "reportajes-denuncia", cuya esencia es la defensa del interés público frente al cual ha de ceder la susceptibilidad individual" (Sentencia del Proceso No. 1620/90, 1º Oficio Criminal de la Regional Santana, S. Pablo, pp. 6 y 7).
- 36 Declaración de un agente penitenciario sobre la actuación de la IURD en las cárceles de San Pablo.
- 37 En el programa 25ª *Hora* del día 27 de diciembre de 1995, el obispo Gonçalves dijo que por causa de "trampas que la *Red Globo* les estaba preparando a ellos", la IURD estaría colocando en sus principales templos un sistema de seguridad que incluiría cámaras ocultas para vigilar a las personas extrañas y sospechosas. Promesa o no, tal afirmación es una especie de termómetro que indica el nivel de tensión reinante en los templos *iurdianos*, especialmente en aquellos días. En realidad, la presencia de una cámara de televisión es una mirada extraña y delatora de la intimidad religiosa de un templo. La cámara crea otra realidad diferente de aquella que está siendo dramatizada y, además, puede recibir montajes posteriores, haciendo que por medio de la edición la realidad inicial se configure en otro tipo de realidad. En un culto transmitido por la TV, el obispo Paulo Guimarães interrumpió su sermón y le preguntó a un *cameraman* no reconocido por él en aquel momento: "Ud. es de la *Record*, ¿no es cierto? Si es, muy bien, puede continuar filmando. Porque los otros vienen aquí, filman y después distorsionan todo". (*TV Record*, El Santo Culto en su Hogar, 7-1-96).
- 38 Esa observación de Macedo indica la fragilidad de la acción dramática en ciertos momentos. Sobre eso Peter Berger (1980: 155) escribió: "Cualquier persona que traiga para la situación la gravedad de intereses externos 'serios', de inmediato despedaza ese frágil artificio de simulación". Berger (1979: 126-128) ejemplificó la quiebra del proceso de representación social al analizar un episodio titulado "cuestión de lustrar zapatos". La quiebra del ritmo dramático del culto, dentro de la visión de Macedo, sólo puede ser una obra diabólica

a ser enfrentada con exorcismo y amarrando demonios.

- 39 Otros investigadores han relatado que enfrentaron enormes barreras en distintas regiones de Brasil para poder observar los cultos de la IURD. Por ejemplo, Mónica do Nascimento Barros (1995) gastó muchas páginas de su trabajo para contar las dificultades enfrentadas en el relacionamiento con un objeto que “habla” y “no habla”. La IURD es un ejemplo típico de un objeto que se niega a hablar y hace del silencio una estrategia de enfrentamiento con la sociedad. En parte, esa estrategia nació de los conflictos anteriores de sus pastores con la prensa de un modo general. Por otra parte, ese silencio puede ser interpretado como un esfuerzo para ser preservados los “secretos del negocio” en un contexto de competencia. Uno de sus pastores nos afirmó que “cada empresa

tiene sus asuntos particulares, sus secretos y nosotros también tenemos los nuestros.” (Pastor A.) Restan también otras hipótesis, comentadas por Henri Desroche (s/d.: 15-16). Una de ellas es derivada del clásico tabú contra el empadronamiento, presente con más intensidad en la Congregación Cristiana del Brasil. Esos tabúes son un obstáculo para las ciencias de la religión y han llevado a algunos investigadores a la desesperación o a la táctica policial de infiltrarse entre los miembros del grupo del que se pretenden levantar informaciones. Ya en el comienzo del siglo Durkheim (1989: 508) observaba que “(...) el mundo de la vida religiosa y moral todavía continúa cerrado (...). De allí vienen las fuertes resistencias encontradas todas las veces que se procura tratar científicamente los fenómenos religiosos y morales”.

Templo y religión: Espacio cùltico y ritos en la Iglesia Universal

“Sobre su forma elemental, lo sagrado representa, encima de todo, una energía peligrosa, incomprensible, arduamente manejable, eminentemente eficaz. Para quien se decida a recurrir a ella, el problema consiste en captarla y utilizarla de la mejor manera para sus intereses, sin olvidar de protegerse de los riesgos inherentes al empleo de una fuerza tan difícil de dominar. Cuanto más considerable es el objetivo que se persigue, más necesaria es su intervención y más arriesgada es su aplicación. Ella no se doma, no se diluye, no se fracciona” (Roger Caillois, 1988: 22).

“La domus Dei es, por excelencia, la domus nostra, donde más que las memorias de la familia y de los primeros sueños se concentran los sueños de la raza humana, de la comunidad jamás experimentada y de la felicidad siempre procurada. La domus Dei es construida de memoria y fantasía. Es en esa memoria y en esa fantasía que nuestra vida particular se integra en una historia teológica que, al final de cuentas, es mucho más nuestra historia que las pretendidas ‘historias universales o de civilización’...” (Jaci Maraschin, 1985: 167).

El sistema de culto de la IURD, como todo acto de dramaturgia, exige una intensa participación de cada asistente. Además, para su realización es necesario un espacio físico apropiado, actores, guión y platea, tal como en el teatro convencional y profano. Pero, ¿son esos locales de culto tan sólo un mero espacio volcado a las representaciones dramáticas? ¿Qué eventos acreditan ese espacio geográfico a ser también un templo y, co-

mo todos los otros templos, una “morada de lo sagrado”?

El objetivo de este capítulo es describir e interpretar el local de culto *iurdiano*, a partir de la dinámica relación entre lo sagrado y lo profano, en un determinado espacio y así intentar entender los rituales, liturgias y fiestas de ese *locus* y de sus interacciones con el *so-cius* a la luz de la pregunta básica motivadora: ¿De qué manera los agentes, pastores y fieles, construyen sus representaciones colectivas e interactúan en el espacio y en el tiempo, a través de los actos cùlticos de la IURD?

En primer lugar habremos de tratar de las maneras por las cuales el espacio y el tiempo son delimitados, sacralizados e interpretados. Así, estaremos relacionando las formas de clasificación con las maneras por las cuales en esa iglesia son organizadas las actividades y es entendido el mundo. En segundo lugar, analizaremos la sacralización del espacio y del tiempo así como las formas de puntualizarlos con rituales y fiestas, indagando también sobre aspectos de la arquitectura, organización del espacio y elaboración de un calendario concerniente al planeamiento del tiempo litúrgico.

En tercer lugar, pretendemos analizar los ritos religiosos como “momentos especiales de convivencia social”, que consiguen “colocar en primer plano las cosas del mundo social” y así reforzar, invertir o neutralizar aspectos del mundo diario. Acompañamos en esta parte la argumentación de Roberto Da

Matta (en Rocha, 1990: 7), al afirmar que: “la ritualización del mundo es directamente equivalente a una producción cultural porque ritualizar es inventar el drama y dramatizar es llamar la atención hacia alguna cosa que pasaba desapercibida”.

1. El Templo Como “Hospedaje” de lo Sagrado

Las maneras por las cuales lo “sagrado mora” o es “alojado” por los seres humanos a lo largo de la historia fueron objeto de análisis, entre otros, de Gerardus van der Leeuw (1963), de coletáneas organizadas por S. Anita Starffer (1994) y de Frank J. Glendenning (1960). Los templos y santuarios, concebidos para acoger lo sagrado, son construcciones más o menos recientes en la milenar historia de las relaciones de los hombres con sus dioses. Esto porque inicialmente la naturaleza fue el primer espacio cúltico del cual se tienen noticias.

Para el hombre primitivo todo el cosmos era un sacramento y escenario de manifestación de lo sagrado. Tales representaciones se daban en puntos geográficos donde la monotonía espacial se quebraba, entre los cuales estaban los ríos, las alturas de las montañas, a la orilla del mar, las regiones pedregosas, los oasis, las cavernas y las selvas. Esos espacios atraían como aún hoy sucede, a seres humanos necesitados de una intervención de fuerzas trascendentes en su vida y allí invocan lo sagrado, solicitan la gracia y el auxilio para los más variados desafíos y empresas.

Posteriormente surgieron los santuarios móviles, armados y desarmados por los adoradores, en continuas mudanzas. Podemos apuntar como ejemplo de eso las tribus israelitas que construyeron para el Dios Yavé un santuario en pleno desierto, colocando en el centro el “arca de la alianza”. Yavé era un

Dios nómada, tal como sus adoradores, y sólo con posterioridad los hebreos le construyeron un templo, al lado del palacio real. Eso aconteció también con otros pueblos, como por ejemplo los cananeos, cuyos dioses se volvieron sedentarios, habitando en territorios especialmente reservados para ellos, recibiendo el nombre de Baal, que significa “poseedor”, “propietario”, “habitante” de un determinado lugar. Por eso mismo, una guerra de conquista territorial implicaba siempre un conflicto de dioses.

Semejantes conceptos se desarrollaron también entre los mahometanos, que creen que Alá habita en el santuario de Caaba, en la Meca. En ese lugar hay una piedra oscura, considerada un presente que el patriarca Abraham recibió del ángel Gabriel. De esa manera un antiguo lugar de culto anterior a la era mahometana, recibió nuevas designaciones ahora dentro de los referenciales islámicos. Los romanos y griegos tenían el hábito de construir un templo sobre un *topoi*, lugar sagrado, y algunos de ellos eran vedados al público, en especial el núcleo, donde estaba la imagen de la divinidad, lugar exacto de la manifestación de lo sagrado. Muchas de esas tradiciones se mantuvieron intactas después de la cristianización de Europa.

A pesar de ser considerado uno de los agentes del proceso de secularización, el protestantismo consiguió hacer del templo un espacio apenas semidesacralizado. Del interior de los templos protestantes, en la Europa luterana y calvinista fueron sacadas las imágenes y los fieles perdieron hasta el hábito de hacer la señal de la cruz al pasar delante de ellas. Con esto el protestantismo permitió realizar en el interior de sus templos cosas que hasta el Concilio Vaticano II era imposible que acontecieran dentro de templos católicos. Ciertas alas del protestantismo llevaron hasta las últimas consecuencias esa actitud de desa-

cralización del espacio religioso. Los ejemplos a seguir expresan bien esa tendencia de sacralizadora. En el primero de ellos tenemos las declaraciones de Manuel de Melo, en 1968:

“El pueblo precisa sentirse cómodo en el templo. Por ejemplo: en mi iglesia permito que hasta la hora del culto el pueblo converse cuanto quiera. Ahí adentro es un verdadero mercado. Todo el mundo conversando: ‘¿cómo está tu madre?’; ‘¿y aquel caballo que Ud. compró?’. Todos conversan. En la hora del culto entro en el asunto serio. Aquella idea del sujeto entrar en el templo y pensar que está en un túmulo, en un cementerio, ya acabó (...) Yo no permito que mi pueblo vea al templo como cosa sagrada. Para el pueblo de la iglesia Brasil para Cristo, el templo no es sagrado. Lo sagrado es lo que se hace allí adentro. El templo en sí tiene apenas una finalidad: ampara del sol y de la lluvia (...) Cuando comienza el culto, todo el mundo está satisfecho (...) Hice muchas cosas radicales que hoy no haría más. Pero percibí que el culto participativo es el que le gusta al pueblo brasileño”.¹

El obispo Robert Mc Alister (1977: 128) de la Iglesia de la Nueva Vida, describió el comportamiento sin barreras de sus fieles en el templo, de la siguiente forma:

“Ella [la comunicación] comienza en el zaguán de entrada con abrazos y palabras de mutua estima. Al entrar y esperar la hora del culto, los miembros de la familia de Dios intercambian experiencias de la semana, contando las bendiciones de una cura recibida o sobre un pedido de oración (...) En el culto del domingo por la mañana sucede, en este lindo templo, la mismísima cosa que acontece en las iglesias pentecostales humildes, de madera, en los barrios del suburbio de la misma ciudad. Como el salmista David, nosotros batimos palmas para comunicar nuestra alegría. El cuerpo comienza a moverse. Una fila de personas de brazos dados hacen ‘aquella danza’ que no perturba a quien entien-

de esta expresión de gozo y placer en la presencia de Dios...”

La lógica de Melo y Mc Alister aparentemente es la misma de otros grupos protestantes, que ven el templo como un espacio sagrado sólo cuando en él se instala un grupo de adoradores. Es posible que ésta sea una herencia de las experiencias acumuladas por ambos en los años `50, con el movimiento de las “tiendas de cura divina”.² Las palabras de ellos tal vez expresen una tradición acumulada por el pentecostalismo desde sus orígenes cuando tuvo conflictos con las demás iglesias protestantes. Recordemos que la irrupción pentecostal de 1906 en Los Angeles, se dio en un antiguo y abandonado templo de la Iglesia Metodista Africana y que en el transcurso de su expansión hubo una oposición férrea de las principales denominaciones protestantes.

Por otro lado, los primeros predicadores pentecostales no daban importancia al espacio y sí a los eventos que en ellos acontecían. Es posible que la aversión a la arquitectura lujosa también esté relacionada con el desarrollo de la idea de que el abandono del antiguo escenario eclesiástico sería una condición *sine qua non* para el renacimiento religioso. Y que el resurgimiento de una fe cristiana poderosa, semejante a la de los primeros apóstoles, sólo sería posible fuera de los esquemas tradicionales de expresión de la religiosidad cristiana, inclusive los de carácter arquitectónico. Walter Hollenweger (1976: 431, 432) cita a Horton que admitió que son “los aposentos altos los que sustentan el poder del Pentecostés y no los templos”. Hollenweger registra:

“El renacimiento se produce en Pentecostés - pero no en las iglesias suntuosas donde el ritual de Pentecostés está desnaturalizado, sino en el aposento alto, localizado no en las calles cen-

trales sino en los barrios pobres, donde el poder del Espíritu divino se manifiesta en dones espirituales que transbordan y satisfacen las almas”.

Salvo excepciones, el pentecostalismo hizo que el espacio de culto abandonase la arquitectura gótica o rebuscada y se instalase en antiguos garages, negocios comerciales y desactivados galpones industriales, comerciales o áreas de entretenimientos. Se buscaba entonces al Dios de los místicos, que habita en el interior de sus adoradores sin importar que su invocación se diese en un espacio a veces dedicado a la presentación de filmes pornográficos o en un edificio comercial. Durante su período inicial, la IURD usó con mucha frecuencia espacios de cines en decadencia y en los cuales horas antes del culto eran proyectadas películas pornográficas, según informa el diario *Jornal do Brasil* (30-3-88).

Es claro que a lo largo de las últimas décadas algunos segmentos pentecostales en el Brasil construyeron templos lujosos. Un ejemplo de tal “lujo pentecostal” es el templo de la Iglesia de la Nueva Vida, contruido por su fundador, el obispo Robert McAlister, en el barrio de Botafogo en Río de Janeiro. El mismo describió (1977: 128) el templo como sigue:

“Nuestro templo en Botafogo, Río de Janeiro, está dotado de aire acondicionado, alfombra azul en los corredores y en la plataforma, luz indirecta; muebles de terciopelo rojo en la plataforma, la cruz de madera de jacarandá en la pared de la pira bautismal. La congregación en su mayoría es de clase media, gente profesional, muchos de educación superior. En fin, personas que en su mayoría ya han resuelto sus problemas financieros más urgentes.”

Conocemos algunos templos pentecostales en cuya construcción fue usado mármol o granito, siguiendo proyectos artísticos que contrastan violentamente con la pobreza

de sus frequentadores y que provocan preguntas como: ¿Se estará produciendo entre los pentecostales de clases sociales más altas y más avanzados en el proceso de institucionalización, un retorno a la arquitectura religiosa de mayor lujo y suntuosidad? ¿En qué sentido no se tratará de la exteriorización de un complejo de pobreza de un grupo minoritario que precisa probar, con el esplendor de sus templos, la riqueza del Dios de los pobres?

Aún así, hay entre los pentecostales brasileños una tensión entre la sacralización y la desacralización del espacio del culto y algunos tabúes han sido empleados para delimitar la experiencia de lo sagrado. Así lo indican los ejemplos que se detallan:

En los años '60, en el barrio de Barcelona de la localidad de Sorocaba (próxima a San Pablo), un templo de la Iglesia Asamblea de Dios fue construido sin baños. El grupo que allí se reunía argumentaba que la presencia de baños en el espacio dedicado exclusivamente al culto divino sería fuente de impurezas. La decisión posterior, por medidas prácticas, de incluir tales baños generó un cisma y varias personas abandonaron la iglesia por tal motivo.

En la Congregación Cristiana del Brasil y en la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor”, hombres y mujeres se sientan únicamente separados. En los templos de la primera, definidos como “Casa de Oración”, no es permitida la entrada de hombres sin que estén vestidos de traje y corbata. En la segunda es imposible la participación en el culto de mujeres con pantalones ajustados u otras señales de que están siguiendo la moda. Hay otros templos pentecostales y eventualmente hasta algunos vinculados al protestantismo histórico en que se colocan auxiliares del pastor para impedir la entrada de aquellos que, según criterio del grupo, estarían por causa de la ropa, barba o cabello faltando el “debido respeto” a la “casa de Dios”.

Esa tensión entre la sacralización y la desacralización del espacio del culto se debe a la existencia de dos lógicas que insisten, una en la desterritorialización de lo sagrado y la otra en la sacramentalización del lugar, donde el Espíritu Santo se manifiesta. La lógica racionalizadora encara el lugar del culto como un espacio cualquiera, donde se mezclan librería, cantina y espacio de adoración. La otra lógica expresa aquella mentalidad que considera un lugar purificado tanto el terreno cuanto las construcciones, tomándose como modelo el relato bíblico de Moisés que al encontrarse con el Dios-Yavé precisó sacarse las sandalias de los pies porque – según la Biblia – “estaba pisando tierra santa”. Tal vez esas tensiones que también existen en el pentecostalismo, sean sobrevivencias de una práctica católico-romana de sacralización del espacio.

Pero eso ocurre en el pentecostalismo de un modo general. ¿Y qué sucede en la IURD? Ante todo es preciso que retomemos la idea de Gramsci (1978: 144) de que “toda religión, inclusive la católica (...) es en realidad una multiplicidad de distintas religiones, frecuentemente contradictorias”. La IURD, por ser el resultado de un proceso de yuxtaposición de creencias, prácticas y actores portadores de mentalidades eclécticas y también por el hecho de ser una iglesia nueva en explosivo crecimiento, a pesar de toda la uniformidad discursiva y ritual impuesta por su dirección, todavía es un conglomerado y posee una unidad sólo aparente. Es posible que “varias IURDs” coexistan en los mismos espacios geográficos y simbólicos, al contrario de lo que las primeras impresiones indican.

Esa multiplicidad puede ser percibida en la práctica y el discurso de sus agentes, provenientes de tradiciones diversas y contradictorias, reflejando así maneras distintas de percepción del espacio de culto. Por eso en sus reuniones hay personas que conversan,

ríen, se desplazan y demuestran hasta señales de cansancio, en especial en la hora de los sermones y mientras otras personas se dirigen hasta el “altar” y allí besan la cruz o el “manto sagrado” cuando está colocado sobre la cruz. En los cultos televisados de las mañanas de domingo, se nota claramente que el sermón es la parte más pesada del culto, pues durante su presentación no siempre los fieles reaccionan a los incesantes estímulos del pastor que pregunta: “¿Sí o no, hermanos?”, “¿Uds. entendieron, sí o no?”, “¡Entonces, amén, hermanos!” Sin duda, esa parte del culto presenta un cuadro próximo del que acontece en los cultos de varias iglesias protestantes históricas. Más: los cultos solemnes de las mañanas de domingo (*El Santo Culto en su Hogar*) son transmitidos apenas parcialmente, dejando de lado posibles escenas de curas, exorcismos y, sobre todo, las colectas.

Por otra parte y como veremos más adelante, la concepción *iurdiana* de sacralidad del templo se fundamenta sobre bases distintas de las usadas por el pentecostalismo tradicional. En la IURD el templo, a despecho de lo que en él ocurre y de su semejanza con un mercado, es un espacio especial para el adorador. Pero, ¿podemos considerarlo una “morada de lo sagrado”? ¿Qué sagrado “reside” en los templos *iurdianos*? ¿Es la fuerza sagrada de la colectividad “efervescente”, como quiere Durkheim, la fuerza mágica como sugirió Mauss o la fuerza del Espíritu como creen los pentecostales?

2. El templo como un espacio “energético”

De todas las experiencias que los grupos sociales mantienen con lo sagrado, un lugar es separado para la repetición del acto del culto. Ese es el lugar en que se estimula la fe con rituales apropiados. Rápidamente él se vuelve un lugar especial, irradiador de ener-

gía. Las personas pasan a procurarlo en el ansia de conseguir acogimiento y protección en una entidad mayor que todos los adoradores.

El templo: lugar de una fe efervescente

Los sociólogos de la religión adeptos a Durkheim colocan como punto inicial de la religión no el surgimiento de la idea de Dios o de alma sino la capacidad humana de experimentar intensamente un período de efervescencia y la insistencia en abandonar la rutina de la vida. Se generan así nuevas formas de clasificar el espacio y el tiempo en porciones sagradas y profanas. Para Durkheim (1989: 75, 76) la iglesia es “una comunidad moral formada por todos los creyentes de la misma fe, fieles y sacerdotes”. Así, Durkheim excluye de esa categoría a los magos y sus seguidores al afirmar que

“No existe iglesia mágica (...). El mago tiene clientela, no iglesia y sus clientes pueden muy bien no tener entre sí ninguna relación, al punto de ignorarse unos a los otros: hasta las relaciones que se tienen con el mago son accidentales y pasajeras”.

Según la teoría de Durkheim, sagrado y profano están en mundos separados, protegidos y aislados por interdicciones, exigiéndose ritos apropiados para el pasaje de una dimensión para otra. Sin embargo, lo sagrado puede ser expresado por creencias y ritos que reúnen individuos “que se sienten vinculados unos a otros por el simple hecho de tener una fe en común”. En este caso surge la iglesia, “una sociedad cuyos miembros están unidos por el hecho de concebir de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano y de traducir esa concepción común en prácticas idénticas”.

Resultante de la interacción social la religión, nacida en aquellos momentos de efervescencia y de grandes desastres colecti-

vos, posibilita a los individuos elevarse por encima de sí mismos a fin de conseguir una autoridad moral capaz de colocar un punto final en la anomia (falta de normas) y satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, para Durkheim la sacralización del tiempo y del espacio no sería resultante de cualquier manifestación divina en la naturaleza, en objetos o en los *topoi* sagrados. Lo sagrado, originado en la propia sociedad, una vez que irrumpe y es delimitado se vuelve una fuerza “siempre lista a derramarse para el exterior, a escaparse como un líquido, a descargarse como la electricidad”, dice Roger Caillois (1988: 20). Es su explosión la que torna necesaria la administración de ese poder pues en caso contrario, como afirma Roger Bastide (1975: 214-236), será una manifestación salvaje, pasible de romper los moldes en los cuales los humanos pretenden guardarlo. En ese caso la religión es el ejercicio de la domesticación continua de ese sagrado rebelde y peligroso.

Según Mircea Eliade (s/d.: 35 ss), la manifestación de esa realidad “de orden diferente” se constituye en la esencia de la *hierofanía*. Es así que para él se producen dos modos de ser en el mundo: lo sagrado y lo profano. Ello se da gracias a la quiebra de la homogeneidad espacio-temporal provocada por la *teofanía*, permitiéndose el surgimiento de una oposición entre “espacio y tiempo sagrados” y “espacio y tiempo profanos”. De esa experiencia primordial surge un “punto fijo”, algo capaz de reordenar el caos, instaurando en el espacio y en el tiempo un mundo organizado, o sea el “cosmos”.

De acuerdo a Peter Berger (1985: 15, 20, 21), la religión es el resultado de esa actividad humana fundamental de continua búsqueda en medio del caos de un mundo pleno de sentido y orden. Sobre eso él escribió que “toda sociedad humana es una iniciativa de construcción de mundo” y que “la religión

ocupa un lugar destacado en tal empresa". Sin embargo, como todas las actividades de construcción de mundo, la religión sucede dentro de una sociedad que "estructura, distribuye y coordina las actividades de construcción del mundo desenvueltas por los hombres". Por tanto, la religión se fundamenta en ese "cosmos sagrado" construido por el hombre que después es experimentado como si fuese algo colocado fuera del mismo.

El templo es el espacio geográfico donde el cielo parece haberse encontrado con la tierra y, como tal, está cargado de señales estimuladoras de experiencias con lo sagrado. En el templo, creyentes pentecostales de innumerables denominaciones cantan: "En este día feliz, en este santo lugar, yo combiné un encuentro con Dios". Esa experiencia con lo sagrado pone fin a las inseguridades, angustias y tensiones provocadas por los problemas de la vida, fundando de esa forma un nuevo orden en el cual el pentecostal encuentra sentido a la vida. El elemento fundante es la experiencia religiosa horizontal y vertical y no simplemente el contacto con los aspectos físicos de la religión. Con todo, el fiel puede confesar que es "gracias al Templo que el Mundo es resantificado en su totalidad", como escribe Mircea Eliade (s/d.: 71). De allí su deseo de querer estar siempre en el templo, participar de sus actividades y ofrecer su propio dinero para ayudar a lo sagrado a expandirse en dirección al mundo profano.

Por otro lado, para el creyente de la IURD, el templo está asociado al milagro de la conversión; por eso desea estar allí más que en cualquier otro lugar para reforzar continuamente, por medio de los rituales, aquella experiencia fundante que originó la nueva vida. Del templo, él siente emerger una energía que circula entre todos los participantes de los rituales y que, según su punto de vista, mantiene y sustenta la comunidad. En ese sentido

la Iglesia Universal es, al contrario de observaciones que se hacían en ocasión del período de su surgimiento, una comunidad de fieles mantenida y sustentada por los ritos que integran individuos aislados a un gran espectáculo de fe, independiente de cualquier espíritu de comunidad.

Para la realización de la voluntad de ir al templo, el fiel *iurdiano* no precisa esperar día y hora apropiados, porque los templos de la Universal son una especie de "templos-negocio de oportunidades", que funcionan de las siete de la mañana a las diez de la noche.³ En otras palabras: ellos actúan como si fuesen una "sala de primeros auxilios espirituales" o una "iglesia-negocio de oportunidades" donde, de acuerdo a la propaganda, "hay siempre un pastor y un milagro que esperan por Ud.". Más aún, hay líneas telefónicas a disposición, un servicio de S.O.S.espiritual y la posibilidad de participación, por teléfono, en los programas mantenidos en las emisoras de la iglesia, en la radio y televisión, muchos de ellos en vivo.

Según la retórica de los pastores, el presentarse a uno de esos templos es fundamental para que el fiel continúe recibiendo las bendiciones divinas en la vida. Sobre eso, el obispo Rodrigues afirma (*Folha Universal*, 6-8-95): "Recuerden que el cristianismo envuelve compromiso, comunión con Dios y Su obra (...). Es imposible que alguien se envuelva en la obra de Dios sin su iglesia. Esto ya que la misma es un instrumento usado en la predicación del Evangelio, organizando y comandando la evangelización (...). Es imposible que un cristiano se mantenga firme sin la asistencia espiritual de la iglesia y recibir el alimento divino que ella da".

Las citas que siguen apuntan a la necesidad de crearse en el fiel *iurdiano* el hábito de estar siempre en el templo y no sólo cuando surgen las necesidades. La primera cita ex-

presa bien los motivos por los cuales el fiel necesita vincularse al templo. A pesar de ser del mismo tenor la segunda refleja otra situación, en la que la que la IURD está a la defensiva delante de las denuncias y presiones de los medios de comunicación:

“¿Por qué ir a la Iglesia? En el libro de Hebreos 10.19-25 está escrito que no podemos dejar de congregarnos (...). Tengo pena de la persona que asiste a las reuniones apenas por la TV o la radio y nunca va a la Iglesia. Ella vive llena de problemas pero gustando de Jesús. La Biblia dice que tenemos que congregarnos porque aquí hay una conjunción de la fe, una unión de propósitos en torno al Señor Jesús (...). La persona sólo se debe cuidar del peligro de apegarse al pastor. A veces, debido al cariño la Palabra que aquel pastor dio la primera vez en que la persona entró en la iglesia, hizo que se apegase al hombre de Dios. Eso es lo que no puede suceder (...). Ud. se debe apegar a Jesús (...). Acontece de (sic) la persona apegarse tanto al pastor que cuando éste es transferido, la persona va atrás. Eso es un error. Esta (sic) persona todavía no nació de Dios; nació de la carne...” (Obispo Suhett, *Folha Universal*, 21-11-93).

“Ud. viene toda la semana a la iglesia, participa de todas las cadenas pero no viene el domingo a la iglesia; vea, el domingo es un día muy importante...” (Pastor Julio César). La iglesia es nuestra madre y es en ella que nosotros nacemos y nos alimentamos. Debemos amar a la iglesia y nunca dejar de congregar (sic). Pero la iglesia no es el camino. El camino es Jesús. El obispo y el pastor no son el camino y ellos sirven apenas para orientarnos en el palabra. Nuestra fe sólo debe reposar en la persona de Jesús. Porque sólo Jesús es perfecto. Ud. debe confiar en el obispo o en el pastor pero su fe sólo debe reposar en Jesús. Tener fe no es confiar. Porque sólo Jesús es perfecto. Ud. debe confiar en el pastor o en el obispo y reservar la fe sólo para Jesús (...). Hay personas hoy decepcionadas, caídas, en el mundo, que perdieron la fe porque un día se apegaron a un pastor o a un

obispo y ese hombre cayó; cayeron juntos (...). Jesús no cae, él está siempre de pie (...). Nosotros siempre hemos sido sinceros aquí al decirles a Uds. que no somos nada (...). Estamos sujetos a fallas. El obispo Macedo no es nada y él mismo dijo en una entrevista que es “la caca del caballo del bandido”. El obispo Macedo no es perfecto; es hombre y no Dios (...). Sólo Jesús es perfecto (...). Hoy la iglesia está siendo purificada por la persecución y el que es cobarde está cayendo afuera (...). Esta obra es del Espíritu Santo y no va a acabar porque ella es de Dios y no del obispo Macedo (aplausos del público)...” (Obispo Paulo Roberto Guimaraes, *TV Record*, 28-1-96).

El templo *iurdiano* no es un lugar sagrado; el templo todo es sí el espacio donde el ritual sucede y se crea un clima propicio a través de un conjunto de señales que conducen al individuo a un encuentro con lo sagrado milagroso. A veces, esa primera experiencia es relatada así:

“Cuando llegué por primera vez a la iglesia, el pastor predicaba sobre el pozo de Siloé (...). Decía que así como el ciego de nacimiento fue curado, la persona que tocara en aquellas aguas que estaban dentro del pozo, creyendo, sería curada. Coloqué mi fe en práctica: fui al frente y toqué en las aguas. Después de eso conseguí mover los brazos (...) y cuatro meses después ya podía andar normalmente” (*Folha Universal*, 12-11-95).

“Cuando entré en la iglesia de inmediato noté que realmente podría ser feliz. Descubrí que había encontrado un lugar que en verdad me podría llevar hasta Dios (...). Después de aquel día en que estuve en la iglesia, todo fue cambiando para mejor” (*Folha Universal*, 28-1-96).

Los templos y santuarios tienen origen en ese esfuerzo humano por crear canales para una manifestación “organizada” de lo sagrado. Las religiones precisan de ese espacio para evocar y repetir ritualmente aconteci-

mientos tenidos como centrales para la fe⁴. El espacio tiene las marcas y las señales provocadoras de lo sagrado, suscitan emociones y estimulan la repetición de la *hierofanía* fundadora. La presencia de lo sagrado allí hizo que el espacio fuese transfigurado y se volviese una “fuente inagotable de fuerza y sacralidad que permite al hombre con la condición de que allí penetre, tomar parte en esa fuerza y comulgar en esa sacralidad”, según lo observado por Mircea Eliade (1993: 296, 297) a partir de comentarios de Lévy-Bruhl y A. R. Radcliffe-Brown sobre las culturas australianas. De allí la ansiedad de las personas por permanecer “en comunión directa con un ‘centro’ productor de sacralidad”. Porque el espacio profano es el lugar del caos habitado por demonios, pero el templo es la “casa de Dios”. En él reina un orden que perdura porque está centrado en el poder de un Dios exorcista, curador y milagroso que es “el mismo ayer, hoy y para siempre”, como repiten constantemente todos los pentecostales.

Además en la IURD ya comienzan a surgir señales típicas de una situación de religión institucionalizada, o sea: la desertión y el cansancio de fieles. Los responsables saben que es preciso ofrecer alguna cosa además de las emociones despertadas en rituales apropiados para momentos de crisis. De allí el inicio de estudios bíblicos y de adoctrinamiento para los más asiduos y la insistencia en llamar el mayor número posible de personas para tales momentos. En ese sentido, las iglesias del protestantismo histórico poseen mucho más *know how* y la IURD tiene mucho que aprender de ellas. La palabra de uno de los obispos *iurdianos* es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo:

“Nosotros no tenemos que vivir por las emociones y sí por la fe (...). Cuántas personas pasaron por aquí [templo de Bras], lloraron al son de las canciones y salieron con los mismos problemas

que tenían; se dejaron envolver tan sólo por el clima emocional (...). Es preciso vivir por la fe y no por las emociones o por la música (...). Es preciso tener cuidado con las emociones, el corazón engaña a la gente en grandes cantidades (...). Pero quien da la respuesta es Dios...” (TV Record, 28-1-96).

La cuestión actual es cómo transformar la efervescencia en algo duradero, mantenida de modo ritual y controlable. La consolidación de esa iglesia como denominación religiosa dependerá sobre todo de las maneras por las cuales ese proceso será conducido. Pero como nos dijo uno de sus pastores (A., en entrevista), “si depende del obispo Macedo, la iglesia no dejará de ser un movimiento y para eso, él está dispuesto a luchar hasta el fin”. La efervescencia es típica del movimiento, pero la institucionalización exige un asentamiento de los ánimos, la división y delegación del poder. Es en ese momento que los problemas administrativos se agrandan, como nos muestra Thomas O’Dea (1969: 128, 131), pues el proceso de institucionalización trae consigo la burocracia, los cargos, el dilema de las múltiples motivaciones de los agentes y el conflicto entre las necesidades de las personas y las exigencias de la organización.

El templo: espacio que irradia energía

Para los neopentecostales de un modo general, el espacio donde vive el hombre está pletórico de poderes divinos en lucha con los rebeldes poderes diabólicos. El territorio está lejos de ser neutro en la terrible guerra entre Dios y los demonios, porque una “guerra espiritual” está en marcha, exteriorizándose a través de lances en los cuales los poderes, divinos o satánicos, conquistan personas, poblaciones y territorios.⁵

Esta concepción se fundamenta en la creencia, común entre los pentecostales, en los “demonios territoriales”, la cual acepta la

idea de que existen espíritus malignos distribuidos sobre la faz de la tierra, acompañando las divisiones geográficas. En consecuencia, hay demonios que cuidan de países, estados, ciudades, barrios, manzanas y que se organizan en un gran ejército, obedecen a una jerarquía y a estrategias bien definidas, siempre con el objetivo de hacer una siega de las personas de una determinada área geográfica e impedirles conocer la verdadera predicación cristiana – a priori centrada en la liberación de todos los cautivos del demonio.

La predicadora Neuza Itioka y la pastora Valnice Milhoms, una de las principales expresiones de esa teoría en Brasil, abogan que los demonios representan una “fuerza invasora”, puesto que “Satanás ha instalado sus príncipes, gobernadores y fuerzas en las naciones, ciudades y poblados. El ejército de Dios no respetará muros e invadirá cada poblado, villa, estado, nación y continente. Es tiempo de tomar los reinos para Jesús (...). Es tiempo de conquistar territorios, extender las fronteras (...), el ejército del Señor tiene que reconquistar todo el territorio invadido por el enemigo. El límite de nuestro territorio es el mundo entero (...). Es por la fuerza invasora del ejército que Dios levanta, que el enemigo será sometido. No depondremos armas hasta que todas las naciones de la tierra se rindan al Señor Jesús” (Valnice Milhoms, s/d.: 12, 15).

Esta creencia en los poderes demoníacos en el espacio terrenal, abre camino a la idea que los templos son espacios conquistados para Dios. Eso les proporciona el *status* de ser lugares saturados de un poder vigoroso y libertador. La imagen estimula el recuerdo de aquellas estrategias de las fuerzas armadas estadounidenses del siglo pasado cuando estaban instaladas en un fuerte en el medio del territorio indígena o más recientemente en las bases aéreas dentro del territorio enemigo, en Vietnam. La acción milagrosa de Dios es vis-

ta de modo semejante. Es que a partir de los templos, los pastores se posicionan en “cadenas de oración” y “santos ayunos” para invadir el territorio adversario, distribuir la energía que viene de Dios y cargar de energía todos los objetos vinculados al templo, dotándolos de un poder que se expande para fuera. Es común que las personas testimonien sea en la radio o en la televisión que su vida mudó y un milagro les aconteció, “*sólo por haber entrado en un templo iurdiano*”. Ese lugar se vuelve, en la mente de las personas, un centro irradiador de “energías positivas”, la “sed de felicidad”; a continuación, la “morada de lo sagrado”.

Esa concepción de un poder que se expande, hace de los grupos de evangelización, de los sonidos e imágenes de los medios de comunicación *iurdianos*, células retransmisoras de energía espiritual. En consecuencia, el espacio sagrado es más que un lugar; es una construcción colectiva, elaborada por un conjunto de actores, pastores, obreros y platea, en un proceso de interacción social efervescente. Por ese motivo los domicilios de los templos son siempre anunciados como “el local de la bendición”, el “domicilio de la felicidad” o sino, “en tal lugar un milagro espera por Ud.”. La bendición, cura y liberación tienen un lugar exacto para realizarse, un espacio geográfico peculiar, que es el templo de la Iglesia Universal.

Esa percepción de la sacralidad del espacio de culto es reforzada por medio de “campañas de fe” tales como la “*campaña de Israel*” u “*hoguera santa de Israel*” que establecen el vínculo con el espacio idealizado, el suelo “sagrado de Israel”. Y entonces, Israel está a la espera de una peregrinación, *real* para los que tengan condiciones o por *procuración* para la mayoría de los fieles, bastando para ello completar una hoja de papel con sus “pedidos de fe” cuyas cenizas son, según los

pastores, llevadas para Israel. La conexión entre Israel y templo se hace por medio de objetos como agua, piedra, sal, óleo, traídos por las caravanas de pastores y fieles que periódicamente hacen turismo en aquel país. Ese imaginario Israel es más que un territorio pues trasciende las fronteras geográficas y adquiere una dimensión mítica en las predicaciones de esa iglesia. Es la tierra “bendita” donde todo resultaba bien para los que temían a Dios y está marcada por locales “cargados de poder” tales como los montes Carmelo y Sinaí, el río Jordán, los “mares” de Galilea y Muerto, las minas del rey Salomón y la tumba de Jesús, entre otros⁶.

Esos puntos geográficos son conectados con los “espacios sagrados” de aquí, el espacio de los fieles. Eso se procura por medio de ritos que, una vez más, consiguen transformar personas distantes en el tiempo y en el espacio en “contemporáneas de los dioses”, tal como conceptualizó Mircea Eliade (s/d.: 101). Así, eventos perdidos en el tiempo, como el bautismo de Jesús en el río Jordán, su peregrinación por los caminos pedregosos de Palestina y su suplicio, muerte y resurrección en Jerusalén, se vinculan existencialmente a la biografía de cada *iurdiano* que se apropia de esos espacios, insertando en ellos sus sueños y fantasías. Como espacio mítico, Israel sirve de soporte para que en él se apoyen las necesidades y deseos concretos a ser satisfechos. El ejemplo que sigue fue tomado de una propaganda (TV Record, 2-2-96) para las actividades religiosas especiales, del domingo siguiente:

“No se pierda la ‘unción de los diezmeros’. El próximo domingo será la consagración de los diezmeros con óleo santo que el obispo Paulo estará trayendo de Israel y el lunes iremos a presentar las imágenes de las peregrinaciones que 300 personas de nuestra iglesia hicieron a Israel. Fueron momentos inspiradores, realmente inol-

vidables, tales como la Santa Cena en el Getsemaní, con la participación del obispo Macedo”.

La creencia en la saturación del poder sagrado en un determinado espacio es algo común en la religiosidad popular. La misma aparece de una forma muy visible en la “*corriente de la liberación*” que es realizada en la IURD los viernes, día considerado muy “cargado” de “energías espirituales” en los cultos afro-brasileños. El 24 de junio de 1994 asistimos a la ceremonia de la “*mesa blanca*”, en la cual los fieles formaban una columna y pasaban las manos sobre una mesa cubierta por una toalla blanca sobre la cual los pastores y obreros habrían impuesto las manos, luego de un período de oración y ayuno. Mientras las personas desfilaban, los pastores colocaban las manos sobre las cabezas de ellas orando en voz alta.

Vimos en otro templo (Vila Mariana, zona sur de la ciudad de San Pablo; 31-1-94) también sobre la mesa que estaba instalada en el “*altar*”, una piedra que según un obrero de la iglesia había sido traída del monte Sinaí. En otra oportunidad (templo de Bras, 26-2-96), vimos otra piedra que había sido sacada de las “*minas del rey Salomón*”. Mediante una ofrenda especial las personas tenían derecho a colocar las manos sobre esa piedra y entonces se transferían para los fieles energías de origen divino que, en el pasado, habrían generado la riqueza de Salomón. En un programa de la *Radio San Pablo* (8-7-94), el locutor prometía: “Venga a nuestro templo: hay asientos energéticamente bendecidos esperándolo. También hay una ‘*mesa blanca*’ energizada. Le vamos a pasar esa energía a Ud. y su vida va a cambiar”. Después de una música clásica ligera, la emisora transmitió un nuevo “*testimonio de fe*” en directo desde Bras donde había acabado de suceder la “*corriente de los setenta pastores*”. Reproducimos

esa entrevista porque expresa muy bien la creencia en la existencia de un espacio cargado de energía, en los templos *iurdianos*:

- “ - ¿Cuál es su nombre, señora?
 - María Pereira da Silva.
 - ¿De qué sufría Ud.?
 - Yo tenía un carozo en la garganta, aquí, eh!
 - ¿Hace cuánto tiempo?
 - Hace un mes, más o menos.
 - ¿Ud, señora, fue al médico?
 - No, no fui. Cuando entré aquí, en la puerta de la iglesia mi hijo me dijo: ‘Madre, ¿Ud. no va al médico por mor (sic) de ese carozo que tiene ahí?’ Entonces yo le dije: ‘ ¡Hijo, no voy porque es Jesús quien me va a curar! Entonces, cuando entré, en la puerta, ¡el carozo desapareció!’
 - ¿Sólo por entrar en la iglesia?
 - ¡Sólo por entrar en la iglesia!
 - ¿Por qué está llorando, señora?
 - ¡De alegría! (con voz baja).
 - ¿De qué?
 - ¡De alegría! (con voz más alta que antes).
 - ¿Quién curó a la señora?
 - ¡Fue Jesús!
 - ¿Quién, realmente?
 - ¡Fue Jesús! (con más entusiasmo).
 - ¡Fue Jesús! ¡Amén, Aleluya, Gracias a Dios! (pastor gritando)
- (música triunfante y aplausos del auditorio)”.

Esta forma de percepción del espacio es alimentada por los propios pastores. La palabra de uno de ellos, pastor Mario Luis, dicha en un programa de radio, comprueba eso: “Hola, gente amiga, gente querida, *nuestra iglesia tiene una energía positiva para Ud.* Este jueves es el día de la oración por la familia, el día de la oración energética de la Iglesia Universal”. Y a continuación usó varias veces en su hablar términos como: “oración fuerte”, “oración energética”, “alianza energética con Dios”.

La vinculación entre la energía acumulada en el templo y la vida cotidiana de los fieles puede ser hecha con el intercambio de objetos “bendecidos”, como fue registrado anteriormente. La propaganda de la “*rosa ungida*”, que se transcribe a renglón seguido, fue transmitida en varios martes en julio de 1994, en las programaciones de las radios *San Pablo* y *Record*. Ilustra bien la creencia de que *hay un poder concentrado en el templo, el cual se irradia a través de objetos llevados para la casa o por medio de las ondas hertzianas de radio*:

“Iglesia Universal del Reino de Dios, donde la victoria lo espera! Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho, nueve (...), setenta pastores orando y ayunando por Ud. En la iglesia de Bras venga a participar de la reunión más fuerte de la Iglesia Universal, Ud. que tiene problemas sin solución (...). Martes, cadena de los setenta apóstoles. ¡La rosa ungida! Para Ud., que procuró médicos, tomó remedios y nada sirvió. La rosa ungida. Para Ud. que es una persona deprimida, triste, que tiene problemas interiores y vive perseguida por recuerdos del pasado. La rosa ungida. Para Ud. que tiene problemas en sus finanzas, está endeudado, envuelto con apuestas, yendo a la quiebra y no sabe más qué hacer. La rosa ungida. Para Ud. que tiene problemas en la vida sentimental y nunca fue feliz en el amor! Martes, cadena de los setenta apóstoles. Hoy, distribución de la rosa ungida, Iglesia Universal del Reino de Dios, Avda. Celso García No. 499, en el barrio de Bras, en San Andrés (...) y en Santo Amaro (...) Ud. estará recibiendo la rosa ungida, que representa al propio Jesús, porque en la Biblia dice: ‘Yo soy la rosa de Sarom’. ‘Yo soy’ es el nombre de Dios, de Jesús (...). Ud. va a colocar esa rosa en el lugar más alto de su casa porque así como Jesús fue levantado y colocado en el lugar más alto que había en Jerusalén en aquella época, en el Calvario, así Ud. va a colocar la rosa ungida en el lugar más alto de su casa y todo mal va ser atraído para esa rosa; todo espíritu de vicio, contiendas, homosexua-

lismo, espíritu de prostitución, de adulterio, de enfermedades (...). Es hoy que Ud., mi amigo, va a recibir la rosa ungida (...). Va a recibir la rosa al pie de la cruz y por el poder de la fe todo el mal que atormenta su vida va a desaparecer aquí, ya en la iglesia (...). No se olvide de traer el sobre con los pétalos secos de la rosa de la semana pasada; serán quemados en la hoguera santa... (música clásica otra vez). Iglesia Universal del Reino de Dios, lugar de paz interior (...) donde el milagro sucede. El domingo (...) Dios le enjugará de los ojos toda lágrima. Venga (...) Dios quiere cambiar su vida" (música).

La "rosa ungida" es distribuida también en otras ocasiones, recibiendo reinterpretaciones adaptadas a otras circunstancias. El periódico *Folha Universal* (26-11-95) relata que en Porto Alegre "Once pastores representando a los apóstoles oran por el pueblo y bendicen con imposiciones de manos sobre el altar". También: "Fue distribuida la rosa, que representaba la persecución (...) y por intermedio de ella, al ser colocada en cada hogar, en consecuencia, se traerá independencia familiar" (sic).

El argumento usado por los neopentecostales *iurdianos* para explicar la "energía espiritual" acumulada por el templo, obedece a la misma lógica de las explicaciones de Franz Anton Mesmer (1734-1815) que enseñaba que existen campos invisibles de energía transmitida por flujos y ondas. Para él, era posible controlar y dirigir tales flujos invisibles de energías en vista que todas las cosas de la naturaleza están ligadas entre sí, inclusive el cuerpo humano. Por lo tanto, los milagros pueden suceder a condición de que las personas manipulen y dirijan las energías para sus propias finalidades, como escribe Arturo Castiglioni (1993: 310).

La misma lógica acompañó al espiritista Allan Kardec quien, algunas décadas después y al codificar las enseñanzas de maestros

anteriores a él, incluye en sus trabajos algunos puntos de las explicaciones mesmerianas, principalmente la "teoría del agua magnetizada", procurando darles una base "científica". Los teóricos kardecistas, entre los cuales se encuentra José Lhomme (s/d.: 59, 65), creen que hay un magnetismo actuando en la naturaleza que hace que seres y cosas se atraigan o se rechacen, obedeciendo a la "ley de la afinidad". Entre los varios magnetismos se destaca el "espiritual" cuya actuación se da por el pensamiento, vehículo del fluido vital. Este contiene cualidades buenas o malas con el auxilio de entidades espirituales superiores.

Magnetizar es la acción de dirigir el "fluido vital" sobre un objeto o una persona. La enfermedad resulta del desequilibrio de las tensiones magnéticas entre los puntos positivos y negativos del organismo. El curandero restablece el equilibrio a través de su actitud, curando de esa forma al enfermo. Por lo tanto, el "fluido vital" puede ser orientado a vibrar de éste o de aquél modo. La acción magnética resulta de una relación por contacto entre el curandero y el paciente, lo que puede ocurrir aún a distancia teniendo por medio intermediario un objeto que pertenezca al enfermo/afligido, un documento o hasta una fotografía. La acción del médium puede hacerse a través de una "dispersión de fluidos maléficos, la descarga o la concentración y aplicación de fluidos benéficos, el tratamiento".

Tales prácticas forman parte de una cosmovisión muy diseminada y son fácilmente encontradas en los textos de los teóricos kardecistas brasileños. Las recomendaciones que siguen, reproducidas de José Lhomme (Ibid.: 66), sobre las mejores maneras de "magnetizar el agua" y mantener sus virtudes terapéuticas nos muestran cuanto son tomadas en serio por los actores:

"Se magnetiza una botella destapada o un vaso con agua asegurando el recipiente con la mano

izquierda y haciéndole pases de lo alto hacia abajo. A veces también las puntas de los dedos de la mano derecha, reunidas encima del gollete, sirven para dirigir hacia el líquido el fluido benéfico... (Se reconoce que) "el agua absorbe con facilidad el fluido ambiente y con mayor razón lo que el médium curandero proyecta fuertemente para saturarla (...). El agua magnetizada, absorbida por el enfermo apartado, lleva lejos un poco de la emanación 'mediúnica' y constituye un lazo invisible entre el enfermo y el médium curador".

En el kardecismo el "agua magnetizada" puede llevar consigo los sentimientos positivos o negativos que provocaron su vibración. Sin embargo, si hubiese en ese proceso la interferencia de impurezas, las mismas deben ser eliminadas a través de la purificación y del perfeccionamiento de los sentimientos del agente magnetizador. Actitud semejante es encontrada en el neopentecostalismo cuando dice que el pastor, antes de curar o exorcizar, precisa estar "preparado espiritualmente", o sea, practicar ayuno y oraciones. Sólo así el toque de su mano sobre el enfermo y la aplicación del "óleo bendito" surtirán efecto.

Las curas por las manos son prácticas y creencias tan antiguas como sincréticas, mágicas y religiosas y que combinan en sí mismas tradiciones chamánicas orientales, judaicas y cristianas, hasta elementos de las religiones animistas, 'mediúnicas' y afro-brasileñas. Además, las manos ocupan papel importante en los rituales y liturgias. Jaci Maraschin (1985: 173) escribió que "sería imposible la liturgia sin las manos". Los pentecostales usan las manos, acompañadas o no de óleo, para tocar la cabeza o la parte enferma de un cuerpo humano. Ese acto incluye "mucho fe" en quien cura, en los asistentes y en quien desea ser curado⁷.

Nuevamente, algunos ejemplos ilustran algunas de esas prácticas:

Hay pastores neopentecostales como Esteban Hernández, de la Iglesia Renacer en Cristo y Benni Hynn, teleevangelista estadounidense, que emplean la fuerza de las insuflaciones, sople caliente o frío, para curar enfermos. R. Soares, de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, coloca sus manos con las palmas enfrentando las cámaras y le pide al telespectador hacer lo mismo sobre la imagen de la mano del pastor en la pantalla. Con esto, dice Soares: 'Ud. recibirá por la imposición de manos, la gracia que está precisando' (TV Gazeta, 13-1-96).

La IURD emplea ad nauseam el vaso de agua colocado sobre el aparato de TV, que debe ser bebido después de la "oración de la fe". Esa terapia pentecostal ya fue usada en los Estados Unidos por Oral Roberts y otros predicadores de la cura divina después de la Segunda Guerra Mundial. Nos hace recordar las tácticas del padre Donizetti que en 1955 era párroco de la ciudad de Tambaú, en el estado de San Pablo, cuando atrajo la atención de todo el país por causa de una serie de milagros que allí estarían ocurriendo. Según María Isaura Pereira de Queiroz (1978: 135-208), ese padre recomendaba que a la hora de la bendición de las seis de la tarde, las personas colocasen en sus manos botellas de agua o ropas de enfermos sobre los aparatos de radio, afirmando también que en aquella hora cada aparato de radio se transformaría en una "sucursal de Tambaú", pudiéndose recibir los milagros en casa.

En el lenguaje del fiel *iurdiano*, dirigirse al lugar de la bendición es un acto de "subir", vocabulario ya usado por los antiguos israelitas en peregrinación a la ciudad de Jerusalén. El cree haber vivido con anterioridad en el "fondo del pozo", lugar de donde fue sacado por la instrumentalidad de los pastores, cuando entonces él se decidió y "subió" para

la “casa de Dios” y todos sus problemas “fueron resueltos”. Estar continuamente vinculado al templo es una condición necesaria para adquirir y mantener la energía necesaria para el vivir cotidiano. Al fin de cuentas, como afirma la propaganda iurdiana, “quien procura la Iglesia Universal, procura al Espíritu de la creación”.

Dentro de esa visión, el templo es el *locus* privilegiado para la realización del milagro y aunque el prodigio acontezca en casa, es en el templo donde es aprobado, legitimado y divulgado. Esa iglesia vincula los milagros al templo, espacio donde opera el mismo Espíritu presente en la creación del mundo. Por eso mismo, sólo una iglesia conectada con el Espíritu de la creación está capacitada para reorganizar un mundo desorganizado por la presencia del pecado y de Satanás.

Toda la publicidad de la Iglesia Universal, en sus propios medios de comunicación, está volcada para una única meta: llevar personas para el templo. De allí que sean frecuentes expresiones como: “Ud. precisa tomar la decisión” – sinónimo de “ir a la iglesia” –; Ud. “tiene que ir al templo”; “Venza al diablo, que no quiere que Ud. vaya hasta la iglesia”, y así sucesivamente. Por eso, Edir Macedo critica a la “iglesia electrónica estadounidense” pues, según su punto de vista, los “teleevangelistas electrónicos” ofrecen espectáculos que generan personas cómodas en casa y que por comodidad dejan de ir a los templos.⁸

El templo: lugar que ofrece protección

El templo proporciona un espacio acogedor, un ambiente de protección y de confort espiritual, rubros muy valorizados en una sociedad como la brasileña en que en el último cuarto de siglo hubo muchos cambios profundos que alteraron su fisonomía. Entre ellos, citamos el éxodo rural intenso, la urbanización

acelerada y la industrialización incompleta. En la actualidad, el país se encuentra en una etapa de asimilación de tecnología de punta, recientemente surgida en el mundo, y de inserción en la economía mundial globalizada. Eso ha creado complicaciones en el mercado de trabajo, con la imposición de nuevos intereses en el interior de las intrincadas redes sociales en las micro-regiones económicas, justamente en el momento de llegada de millones de jóvenes al mercado de trabajo. Esa coincidencia de factores multiplicó el número de desempleados y excluidos del sistema económico vigente.

En los últimos cincuenta años se desmontó un escenario que, bien o mal, ofrecía a las personas un mínimo de integración, protección y bienestar. Como resultado de eso actualmente la persona común experimenta, en esta sociedad, un alto grado de malestar y desprotección, en especial en las capas medias y pobres de la población, entre las cuales crece el sentimiento de desamparo y de inseguridad en relación a los rumbos de la vida. Tal perspectiva produce una cómoda entrega de las esperanzas en manos de planes económicos “milagrosos” (en Brasil: “Plan Cruzado”, “Plan Collor” y “Plan Real”). También en la elección de políticos neopopulistas como Collor de Melo en Brasil y en la creencia fácil en las palabras de milagrosos “hombres de Dios” de los cuales Edir Macedo es el mejor ejemplo. Otro tanto sucede con la enorme popularidad de libros esotéricos como los de Paulo Coelho y las filosofías optimistas de auto-ayuda como las de Lair Ribeiro. Por otro lado, la clase media experimenta el riesgo concreto del descenso social y la falta de salidas para la recuperación de antiguos símbolos de *status* y de prestigio, generando por eso mismo la búsqueda por opciones religiosas tan diversas.

Max Weber limitó sólo a los campesinos la inseguridad como fuente generadora de magia. Sin embargo, la situación de inseguridad no despierta solamente en ellos la necesidad de la magia sino que también se da en todas las personas que experimentan tal situación, en cualquier forma de organización socioeconómica. Por ese motivo, se revirtió el cuadro de secularización que en los años '60 fue apresuradamente considerado un proceso irreversible. En la magia y la religiosidad menos convencional, se busca de nuevo un conjunto de soluciones prácticas e instrumentales que den a las personas nuevas seguridades y programaciones de vida. Se aspira conseguir una teodicea que explique y ofrezca soluciones para los desajustes, inseguridades y violencias de lo cotidiano. De acuerdo con Lewis Coser (1978), personas cansadas de tanto transitar entre los varios mundos de la vida se entregan a "instituciones autoritarias" y "liderazgos fuertes" en la expectativa de estar cambiando libertad por protección, acogida y cariño.

Esas transformaciones provocaron el abandono o redujeron la atracción de aquellas opciones religiosas que mantenían al "individuo-fuera-del-mundo", como fue el propio pentecostalismo inicial, para usar una categoría de Louis Dumont (1993: 35). La búsqueda del nuevo cielo y de la nueva tierra fuera del mundo y de la historia es una opción limitada y no atrae más al conjunto de los excluidos económica y socialmente. En ese momento hay una masa emergente de individuos que se sienten al margen del mercado, quieren aprovecharse del bienestar proporcionado por el consumo y, por tal motivo, optan por una ética centrada en el "aquí y ahora". Estas tienden a abandonar todo templo que proponga una "comunidad renunciante" y prefieren otras alternativas que les muestren una "comunidad integradora" y les prometan una

alternativa tipo "individuo en el mundo" pero manteniendo una retórica levemente rebelde del tipo "individuo-contra-el-mundo".

Esta es la causa del surgimiento de nuevas posturas pentecostales, analizadas por Ricardo Mariano (1995) en *"Neopentecostales: Los pentecostales están cambiando"*. Sí, cambiando, pero ¿de dónde y para dónde? El pentecostalismo está abandonando una ética de desvalorización del mundo y volcada para objetivos extra-mundanos, una escatología apocalíptica y una moralidad subjetiva, optando por la idea de la aceptación de que es natural la fruición de las riquezas de la vida, la salud, la prosperidad y de todas las cosas buenas de la existencia. Se disemina entre la clase media baja la creencia en la anticipación del paraíso ya no trasladado para el fin de los tiempos, en un futuro incierto e indeterminado. Para los *iurdianos* el templo es el inicio de una vida en el paraíso a ser construido dentro de la historia, por el esfuerzo de cada uno pero con la creatividad del Espíritu Santo.

Después de pasar por el templo, el *iurdiano* sale del espacio sagrado y regresa al mundo profano, actuando ahora como un propagandista eficiente de la nueva fe. Ello en cuanto disfruta en lo que sea posible con todo lo que la sociedad produce para el bienestar y *confort* del ser humano. Nos parece que la experiencia del consumo de bienes religiosos en los templos pentecostales "ablanda" a las personas para una participación más eficiente en el mercado de consumo de bienes tangibles e intangibles, de carácter secular. Al salir del templo, ahora, ya recargado de energías, ese individuo vuelve a la sociedad dispuesto a "exigir", "determinar" y "luchar" por sus "derechos de hijo de Dios" – esto es, una vida de éxito y bienestar.

La Iglesia Universal opera dialécticamente pues recibe "individuos-fuera-del-mundo" y envía de vuelta para la sociedad

“individuos-en-el-mundo”, agresivos, tenaces, dispuestos, optimistas, deseosos de asumir la parte que piensan les cabe en la distribución de riquezas y beneficios de ese “estar-en-el-mundo”. Es de esa fuerza motriz de donde brota tanto el filón consumista, la participación en campañas asistencialistas como la disposición para una vinculación política de los *iurdianos*. Sólo cuando los renunciantes se sienten “individuos-en-el-mundo” es que consiguen participar de las transformaciones de las condiciones objetivas de la vida social. Para el *iurdiano* el templo es un espacio de movilización para un “estar-en-el mundo” más efectivo y placentero.

Es exactamente ese tipo de personas el que busca el templo *iurdiano*, no como espacio de fuga, alienación del mundo y refugio, como eran muchos de los espacios cúltricos del pentecostalismo clásico sino como lugares donde se puede recargar la “batería de la vida” con optimismo, esperanza y seguridad de que es posible una vida mejor, aquí y ahora. Para el *iurdiano* no es mero *slogan* de su iglesia aquella expresión repetida por la propaganda: “*Iglesia Universal del Reino de Dios, donde una vida mejor espera por Ud.*”, y sí una realidad existencialmente experimentada.

En la IURD hay una relativización de aquella concepción de que el santuario es el lugar de los sueños inconsecuentes y del refugio contra las frustraciones de la vida. No se aplica satisfactoriamente a su caso el modelo marxista del espacio sagrado como “lugar de alienación”. El individuo no es alienado de la crueldad y violencia de lo cotidiano y no se intenta hacer del templo una caverna cómoda a ser opuesta al caos exterior, donde predomina la enfermedad, el fracaso, la confusión y el desamparo. Muy por el contrario, allí, toda la miseria de la vida es nombrada, citada y revelada. Y sin embargo, también las explicacio-

nes dadas, las terapias ofrecidas, se encuentran muy lejos de la propuesta marxista de concientización y lucha. El templo es el lugar de la prestación de servicios de cura, liberación, dotación de significados y aprendizaje del camino para una vida de suceso.

La arquitectura de los templos de la IURD refleja esa perspectiva al proponer un modelo volcado a la *participación* y no a la *contemplación*. Los templos católicos invitan a los fieles para la contemplación de lo trascendente por medio de vitrales de colores, imágenes, altar, altas torres, el toque de las campanas, columnas majestuosas y de otros estímulos visuales. Los templos neopentecostales contienen siempre un escenario y una platea y muchas veces un corredor por donde el animador de la platea pasa distribuyendo bendiciones, toques sanadores y palabras bendecidas. Así, junto con los pastores y obreros, el pueblo participa y construye el momento litúrgico con mucha acción y poca contemplación. En ese espacio es posible encontrar los “oráculos de Dios” y gozar de una intimidad con él gracias a las palabras y acciones de los pastores, “hombres de Dios”. Es en ese sentido que el lugar de reuniones y cultos es considerado “casa de Dios”, metáfora que trae consigo una promesa que para concretarse exige una interferencia de un “Dios de los milagros”.

Podemos profundizar esta perspectiva citando a Gaston Bachelard (1978: 201, 202, 203 y 207) que propone un análisis de la “*poética del espacio*”, un ejercicio intelectual que él denomina “topoanálisis” y en el cual, entre otras cosas, presenta la casa como lugar de refugio y descanso. Esa aproximación fenomenológica de la casa debería ser también un “estudio psicológico sistemático de los lugares físicos de nuestra vida íntima”, del “espacio que retiene el tiempo comprimido”, de la casa que “abriga el devaneo”, “protege al

soñador" y "permite soñar en paz". La casa es aquella "gran cuna" donde la "vida comienza bien"; comienza cerrada, protegida y abrigada" y para ese autor representa el punto geográfico integrador del ser humano. Sin ella, el "hombre sería un ser disperso" porque la "casa natal más que un prototipo de casa es un cuerpo de sueños" integradores. Por ese motivo, la casa se relaciona con la centralidad de la vida, el "ombigo del mundo", sirviendo hasta de punto fijo para apoyar la palanca que mueve el mundo de la vida. Además de todo, la casa tiene la función de integrar los recuerdos y motivar la esperanza haciendo que el hombre, al psicoanalizar el "inconsciente atrincherado en las moradas primitivas", haga una "lectura de la casa" y en ella descubra el "nido vivo" donde frágiles vidas son escondidas en un medio adverso.

La similitud entre la imagen de la "casa humana" y la "casa de Dios" facilita para el ser humano la comprensión del templo como un centro donador de protección, seguridad, nutrición y descanso, además de servir para recargar las energías gastadas en la "calle". En ese espacio sagrado, reina el nuevo orden centrado en una acción espectacular de la divinidad que exorciza las interferencias venidas del espacio caótico que es la "ciudad del hombre". Con el pasar de las generaciones, esos espacios se vuelven lugares de sacralidad indiscutible. Por eso se puede decir con Eliade (1993: 297) que en el templo no sólo las *hierofanías* se repiten sino que también ellas permiten que el hombre permanezca en "comunicación directa con un 'centro' productor de sacralidad. Por eso, esos centros muy difícilmente se dejan despojar de sus sortilegios y pasan, a modo de herencia, de un pueblo para otro, de una religión para otra. Los peñascos, las nacientes, las grutas, los bosques venerados en el transcurso de la protohistoria, continúan bajo formas variadas

siendo tenidos como sagrados por las poblaciones cristianas de hoy".

La movilidad del culto de los neopentecostales así como de los cultos afro-brasileños, puede trasladar el lugar sagrado para lo alto de un monte, peñascos y orilla del mar o para la plaza central de una ciudad o hasta para un estadio de fútbol. Dios hace morada donde sus fieles se reúnen. Sin embargo, es en el templo, con sus rituales específicos, que se crea un clima propicio para que el individuo descubra las posibilidades de condensar sueños y aspiraciones. Y lo hace a través de aquellos rituales propuestos por los "guardianes de la casa de Dios", los obispos, pastores y obreros.

3. Templo, tiempo y ritos en la Iglesia Universal

"Pertenecer al grupo significa tener en el mismo momento del día y del año el mismo comportamiento de todos los otros miembros del grupo" (Pierre Bordieu, 1979: 48).

¿De qué forma se da la sacralización y división del tiempo en la IURD? ¿Qué peso tienen los ritos en sus prácticas litúrgicas? ¿Cómo se da la articulación de esos ritos en un calendario de actividades coherente y planeado? ¿Qué postura asume esa iglesia con relación a los ritos de los demás movimientos e instituciones religiosas?

Las consideraciones que siguen retoman como hilo conductor la teoría de la sacralización del espacio y del tiempo, formulada por Mircea Eliade. Para él, la *hierofanía* provoca la fragmentación del espacio y del tiempo en áreas sagradas y profanas. Esa bifurcación es seguida por los tabúes que delimitan el área de lo sagrado, evitándose posibles contaminaciones y – para regular el pasaje de una esfera a otra – surgen los ritos, for-

mas fijas, repetitivas y prescriptas de actitudes para con lo sagrado. Así ocurre con los territorios alrededor de los santuarios y templos y con aquel espacio que circunda el altar demarcado por objetos tenidos como especiales por sus vinculaciones con lo trascendente.

Ritos que motivan y consuelan

La concepción que las personas tienen del tiempo y las formas de dividirlo son elementos importantísimos para develar el mundo de la vida y los proyectos de vida de cada una de ellas. Sobre eso escribió Karl Mannheim (1976: 233) que la “estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca puede ser más claramente captada que cuando intentamos comprender su concepción del tiempo, a la luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos”. Por tal motivo, sea tiempo sagrado o profano, el discurso elaborado por los actores sobre él es más complicado que el del espacio, cuya percepción es ayudada por la dimensión material. De allí la cantidad de discusiones filosóficas y psicológicas alrededor de las formas humanas de percibir el tiempo y las maneras controvertidas de experimentarlo en las diversas culturas construidas por el hombre a lo largo de los siglos⁹.

Por eso hay tremendas limitaciones en las comparaciones entre la forma de pueblos tribales y los urbanos industriales en relación a la concepción del tiempo y su duración. Mircea Eliade (1993: 314; s/d.: 81) notó que esta cuestión está muy vinculada a las necesidades humanas de fiestas y de ritos provocadores de repeticiones que desencadenan un “eterno retorno”. Por lo tanto, la participación en los ritos es un bucear en los tiempos inmemoriales. En el caso de la IURD, en los “tiempos bíblicos”, mediados por una lectura de los pastores a través de la Biblia y de los fieles por medio del contenido del imaginario

popular modelado por la tradición católico-afro-brasileña.

En este sentido, el rito es una gran acción simbólica en que los grupos o individuos reviven experiencias fundamentales, generadoras de sentido y de seguridad para la vida presente. Sin embargo, se trata de una actividad repetitiva y, como observa Jean Cazeneuve (s/d.: 10, 14), puede ser aplicada tanto a ceremonias relacionadas con lo sobrenatural como también con los hábitos, usos y costumbres sociales. Este significado se puede captar con más facilidad si analizamos cómo empleaba la lengua latina la palabra *ritus* para designar indistintamente tanto una categoría como otra. A nosotros nos interesa el rito como repetición de algo hecho anteriormente por los dioses o acciones a ser emprendidas bajo su mando para obtenerse ciertos resultados, inclusive el de penetrar en espacios y tiempos dominados por lo sagrado invisible.

La discusión de los ritos trae de nuevo la antigua cuestión de las relaciones entre religión y magia. Cazeneuve dedica un amplio espacio a ese debate resaltando que en la magia los ritos están mucho más al servicio de la manipulación de las fuerzas sagradas con objetivos utilitaristas que en la religión, donde hay un esfuerzo de participación humana en aquel poder trascendente, originador de la salvación. Aún así, en la religión está la necesidad del adorador encontrar en la divinidad la solución para problemas prácticos de la vida. Y eso le genera la permanente tentación de colocar las fuerzas sagradas al servicio de tal objetivo, tal como ocurre en la magia.

Los ritos religiosos tienen función semejante a la del texto de una acción dramática porque ella liga las partes y dota al caos de la vida cotidiana de un sentido que la trasciende. Por eso el rito no es apenas un productor de solidaridad social sino también un centro productor de significado y de segu-

ridades. Victor Turner (1974) observó en la sociedad africana que analizó, que había una relación entre el crecimiento de los conflictos y la demanda social por rituales y que esas búsquedas se intensificaban en momentos de colapso de las formas tradicionales de comportamiento religioso. En el caso de Brasil el régimen militar que gobernó al país pretendía aplastar los conflictos sociales con la imposición de un orden militar que pudiese enyesar esos conflictos. Con todo, cerrado ese ciclo, las tensiones se volvieron aún más graves incluso por causa de la concentración de rentas proporcionadas por el modelo económico adoptado.

Un conjunto de ritos forma el ritual y en el caso de los ritos religiosos, hay una liturgia que prescribe las maneras por las cuales los fieles se articulan entre sí cuando están en situación de relacionamiento con lo sagrado. Los gestos, palabras y a veces la música, entran en la composición del rito. Sin embargo, no siempre la interacción entre esas partes es pacífica. En la liturgia de los protestantes históricos, sobre todo los de tradición calvinista o luterana, por ejemplo, hay una supervalorización de las palabras sobre los demás elementos. En el pentecostalismo, en especial en su vertiente neopentecostal, la palabra habla de muchas veces devorada por los gestos y la música. En la IURD en una reunión de 90 minutos no son dedicados más de diez minutos al sermón. El resto del tiempo es dedicado al cántico, a las oraciones, al levantamiento de colectas, realizaciones de rituales de cura y de exorcismo.

Sin embargo lo que hace de un acto o acciones un rito, es la repetición. Por este motivo, el neopentecostalismo valoriza tanto el rito pues por su intermedio se establece un conjunto de modelos que garantizan la repetición correcta de formas de éxito en la apropiación y captura de lo sagrado. La predo-

minancia de la *ortopraxis* es una consecuencia directa del dismantelamiento de la *ortodoxia*, lo que hace del neopentecostalismo algo distante del modelo protestante estadounidense de la "secta fundamentalista". Esto porque el fundamentalismo se caracteriza por la creencia en el dogma como expresión racional y correcta de la fe, mientras que el neopentecostalismo prima por la práctica rigurosa de la devoción.

Aquí, una pregunta perturbadora: ¿Ese énfasis en la práctica no será otra señal de la influencia de la magia que exige la *praxis* correcta bajo pena de no conseguirse buenos resultados? El campo de análisis se puede mostrar confuso si relacionamos el énfasis pentecostal en los resultados con la repetición de los ritos, elementos importantes en la caracterización de la práctica mágica. Ello puesto que para una mentalidad mágica esas dos características sirven de refuerzo, inclusive por lo que Mauss (1974: 48) observa: "Actos que no se repiten no son mágicos". Esta sería otra de las causas del éxito del neopentecostalismo entre las masas despojadas de aquella magia que las circundaran anteriormente en el medio rural?

Sin embargo, es fundamental observar que el hombre como ser histórico se relaciona con los demás y también con lo sagrado, dentro de estructuras espacio-temporales. En ese sentido, los ritos constituyen "moradas de lo sagrado", construidas dentro del tiempo a través de gestos, palabras y música. Saint-Exupéry, citado por Cazeneuve (s/d.: 278) observó que "los ritos son en el tiempo lo que la morada es en el espacio".

Por eso es que por medio de la ejecución de los ritos, según apunta Eliade (1993: 313) ocurre la inversión del tiempo y la vuelta del hombre a aquel tiempo mítico primordial, a los momentos fundadores, lo que lo vuelve un "contemporáneo de los dioses",

mitos y héroes. Ese tiempo sagrado es percibido por el hombre como indestructible, exento de contradicciones, desorden y miserias. En consecuencia, volver a él en los rituales y fiestas es bucear en la fuerza primitiva, generadora de orden, lógica, coherencia. Esto es: se incorpora en los ritos el “espíritu de la creación”. Los ritos son portadores de una llave usada para abrir espacios temporales que muchas veces residen apenas en la imaginación de las personas. Ellos permiten la invasión del presente por fuerzas del pasado embutidas en sí mismas, alterando el presente.

Ritos y repartición del tiempo: Las “campañas” y “cadenas” de fe

La IURD transmite al observador una unidad ritual y litúrgica mayor que otras denominaciones protestantes o pentecostales. Esa sensación de unidad es compartida por los fieles, a los cuales bien se les puede aplicar la frase de Pierre Bordieu (1979: 48) citada en este capítulo: “Pertenecer al grupo significa tener en el mismo momento del día y del año el mismo comportamiento de todos los otros miembros del grupo”. Por eso la observación de cómo las personas, en tanto que fieles de una religión, organizan el tiempo permite que el analista tome conciencia de toda una manera de ver el mundo. Karl Mannheim (1976: 233) expuso eso de la siguiente forma:

“La estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca puede ser más claramente captada que cuando intentamos comprender su concepción del tiempo a la luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos. Con base en tales propósitos y expectativas, una mentalidad dada ordena no sólo los acontecimientos futuros sino también los pasados”.

La aceptación de los ritos como punto de pasaje entre los tiempos sagrado y profano

tiene consecuencias en la organización y cuenta del tiempo cronológico. Es justamente por eso que judíos, mahometanos y cristianos cuentan y reparten el tiempo de maneras distintas. Pero en las sociedades agrarias el hombre vive bajo el impulso de la naturaleza, de donde parten los ritmos y cadencias. El propio calendario eclesiástico con sus liturgias y rituales era tributario de los ciclos de la naturaleza, de sus estaciones, de donde eran sacadas las motivaciones y temas para su elaboración. Sobre ese orden natural se constituyeron las fiestas judaicas, las innumerables conmemoraciones de las religiones de la Europa precristiana, después la liturgia católica y mucho más tarde la liturgia protestante.

A su vez, la cultura moderna está vinculada a la capacidad humana de crear medidas artificiales de tiempo y de imponerse a sí misma, nuevos parámetros de medición. Por eso, con el “hombre mercader” y su racionalidad, para usar una expresión preferida por Jacques Le Goff (1963), surgieron los relojes, los calendarios y se abandonó el “tiempo bíblico” sobre el cual la iglesia organizaba su liturgia. Heredera de esa cultura moderna, la IURD regula los tiempos y movimientos en ritmos y cadencias programados racionalmente, reflejando así la concepción urbana de tiempo en que la mensuración está en las manos del hombre. Para que eso ocurra, ella propone una reorganización de los tiempos fragmentados por el impacto de la modernidad en ritos propios, las “cadenas” y “campañas”. Estas se vuelven maneras actualizadas de expresión de las obligaciones a ser cumplidas por el hombre para con Dios y de éste para con el hombre.

En la IURD los días y horas son uniformizados y arbitrariamente divididos, incorporándose en su lenguaje ritual la idea ya presente en la religiosidad popular como plazos, deudas, pagos de promesas, peregrinaciones,

novenas y sacrificios. De esa manera ella propone una división del tiempo en la cual tradiciones litúrgicas del cristianismo histórico, centradas en los eventos que marcaron la vida de Jesús (nacimiento, bautismo, muerte, resurrección y ascensión al cielo), no son prioritarias. En la IURD, al menos en las publicaciones que analizamos y cultos a los que asistimos, hay mucho menos referencias a la Navidad, Cuaresma, Pentecostés u otras festividades cristianas tradicionales que en los diarios católicos o protestantes históricos.¹⁰

Fig. 1 Folleto con las “cadenas de la fe”

ATENÇÃO

Participe de uma Reunião em um destes dias abaixo

| | |
|---------------|-------------------------------|
| Segunda-feira | ⇒ VIDA REGALADA |
| Terça-feira | ⇒ CORRENTE DOS 70 APÓSTOLOS |
| Quarta-feira | ⇒ CORRENTE DOS FILHOS DE DEUS |
| Quinta-feira | ⇒ CORRENTE DA SAGRADA FAMÍLIA |
| Sexta-feira | ⇒ CORRENTE DA LIBERTAÇÃO |
| Sábado | ⇒ GRANDEZA DE DEUS |
| Domingo | ⇒ ENCONTRO COM DEUS |

Faça seus pedidos: _____

Traga seus pedidos neste endereço

Av. Senador Vergueiro, 3.687 - Rudge Ramos
(próx. Av. Llena)

Horários: 8:00, 10:00, 15:00 e 19:00 hs.

Assista o programa "O DESPERTAR DA FE" das 6:00 às 8:00 hs. pela TV RECORD CANAL 7

E ouça a RÁDIO SÃO PAULO 960 KHz

JESUS É A SOLUÇÃO

cilidad en el ambiente urbano justamente por permitir el atendimento segmentalizado de un gran número de personas? ¿Tendrá razón Paul Frenton (1993), por ejemplo, al afirmar que tales “cadenas” son una adaptación de las novenas católicas? Es posible que sí pero estamos más inclinados a creer que la IURD, por privilegiar las necesidades concretas de las personas, procuró organizar la “oferta” de acuerdo con la “demanda” de la manera más racional y objetiva posible, empleando en su demarcación del tiempo – “cadenas” y “campañas” – elementos ya comunes en otras iglesias pentecostales. El folleto aquí reproducido demuestra que hay una sintonía entre las necesidades de la clase media baja y los “productos” ofrecidos a diario en cualquier templo iurdiano.

El calendario litúrgico de la IURD se divide en “cadenas” y “campañas” a las que se agregan “reuniones”, “vigilias”, “concentraciones de fe” y actividades en “semanas especiales” dedicadas a este o aquel tema, dependiendo de las relaciones institucionales de esta iglesia con la sociedad en aquel momento. Como ya se dijo, esa división es el resultado de consultas hechas a veces telefónicamente entre los obispos. Mas aún: hay una preocupación por legitimar las actividades litúrgicas con una fundamentación situada más allá del cálculo y de las decisiones racionales de sus dirigentes. Eso pudo ser notado en la semana del 12 al 18 de febrero de 1996 cuando el énfasis en los templos de la IURD en todo el mundo fue la “purificación”. Todas las actividades giraron en torno a esa temática y terminaron el domingo 18 de febrero con el día del “reencuentro con Dios”. Según Edir Macedo (TV Record, 7-2-96) aquella semana tuvo como objetivo el atraer de vuelta a “los que se alejaron de la iglesia por causa de lo que hablan de ella”, insistiendo en que los que “se están reencontrando con Dios nunca

¿Cuál será el origen de las formas empleadas por la IURD para repartir el tiempo?

¿Será su perspectiva mercadológica de los bienes simbólicos? ¿Esa manera de repartir el tiempo se habrá diseminado con más fa-

más se irán a alejar de la iglesia (...) por causas inventadas por el enemigo". Y que la idea de la "Campaña de la Purificación" nació de una "vigilia de oración" realizada por los obispos presentes en la peregrinación a Israel, en el monte Getsemaní, en el final del mes de enero de ese año. Siempre según Macedo "Recibimos una revelación divina en el Jardín y eso va a ser presentado a las iglesias en los próximos días. La Iglesia Universal va a dar vuelta una página de su historia con esta campaña".

La unidad mínima del calendario *iurdiano* es el día consagrado a un determinado tema, siendo las actividades reuniones y cultos segmentados por áreas de interés de las personas que se unen en las "cadenas", "campañas" y "días especiales". Una estrategia de *marketing* consigue atraer las personas "preparadas" para insertarse en el templo *iurdiano* en una actividad, atraídas por la publicidad de la radio, televisión o invitaciones de los actuales frequentadores. Por otro lado, la IURD supo trabajar estratégicamente y atraer para sí gran parte de la demanda por servicios religiosos que en la primera mitad de los años '90 aumentó en modo considerable en la región del área metropolitana del Gran San Pablo y posiblemente en otras regiones brasileñas, proporcionando así una notable expansión en el número de templos suyos¹¹.

En la actualidad la estrategia de usar "cadenas" y "campañas" no es más una exclusividad de la IURD pues otras varias pequeñas iglesias y sectas las copiaron, dada su practicidad y adaptabilidad a las urgencias de la vida urbana¹².

El Cuadro 1 reproducido a continuación, permite una visualización de la distribución de los rituales *iurdianos* a lo largo de una semana, así como los objetivos y algunos testimonios presentados en folletos, el periódico o programas de radio y televisión de la IURD

sobre los resultados conseguidos por personas que participaron de esas actividades en otras ocasiones.

Con todo, es preciso separar en las actividades de la IURD las "cadenas", actividades que obedecen a un calendario semanal uniforme y fijo, sólo excepcionalmente flexible, una especie de repetición continua (ejemplo en la Fig. 1), de las "campañas de fe", actividades esporádicas, realizadas conforme a las exigencias y circunstancias, adaptadas a las condiciones locales de aplicación¹³. Las "campañas" duran varios días, por lo general una semana y no siempre alcanzan a todos los templos locales. No obstante, en el período de su vigencia, sus temas y retórica prevalecen sobre las "cadenas". Así, la IURD está en campaña todo el año pues termina una y generalmente se comienzan otras.

Fig. 2 Folleto invitando para una de las más populares cadenas de la IURD

**CORRENTE DA
VIA REGALADA**

SE VOCÊ ESTÁ PASSANDO POR
DIFICULDADES TAIS COMO:

TÍTULOS PROTESTADOS • FALÊNCIA
DÍVIDAS NO BANCO • AÇIOTAS

VOCÊ NÃO TEM COMO PAGAR SUAS DÍVIDAS E
SEUS FUNCIONÁRIOS. VOCÊ ENTROU NO ANO DE 1994
E CONTINUA EM DIFICULDADES FINANCEIRAS.

O SEU COMÉRCIO, INDÚSTRIA, ESCRITÓRIO
ESTÁ indo de mal a pior?

NÃO CONSEGUE VENDER NADA?
NÃO CONSEGUE FAZER SEUS NEGÓCIOS?

EXISTE UMA SAÍDA!

CORRENTE DOS EMPRESÁRIOS

Toda Segunda-feira às 19:00 horas neste endereço:
RUA CORONEL SEABRA, 251 - SANTO ANDRÉ
(PRÓX. À PRAÇA DO IPIMANGUINHA)

Al lado de esas actividades y períodos rituales están también las “fiestas”, “semanas especiales” y “días especiales” que al ser realizados despiertan la creatividad de los grupos locales, en especial de los más jóvenes que en muchos templos marcan las reuniones de una forma dinámica y creativa. Entre otras, anotamos las siguientes “fiestas”: “fiesta tropical”, “fiesta de la primavera”, “fiesta del amor” y la “tarde del amor”¹⁴.

Más: la rigidez con que son programadas las “cadenas”, “campañas” y “semanas especiales”¹⁵, excluyéndose las “fiestas”, ofrece muy poco espacio para el imprevisto y cuando ocurre los propios dirigentes quedan “desprogramados” como en el caso que se cita a continuación:

Era el día sábado 18 de junio de 1994, estábamos en el templo del barrio de Bras en San Pablo y en Río de Janeiro en ese mismo horario había una gran concentración en el denominado “Aterro do Flamengo”. Fue colocado en el escenario un enorme telón para la proyección de las imágenes del evento, generadas por la Red Record de Televisión. Pero al iniciarse las transmisiones esas imágenes comenzaron a presentar problemas y entonces el pastor dirigente pidió que las personas se arrodillasen para orar. En el medio de la oración las imágenes comenzaron a ser proyectadas y entonces el período de oración se interrumpió para un gran aplauso para la figura del obispo Macedo. Bajó de un helicóptero y subió hasta el palco armado en la playa de Flamengo, en frente al monumento a los muertos en la 2da. Guerra Mundial. A esa altura los pastores no sabían cómo continuar la reunión pues todo el esquema cotidiano de reuniones se había roto con lo imprevisto. A partir de allí y hasta el final, la reunión se volvió apenas una sesión de cine.

Al lado de las “cadenas” más dirigidas hacia los adultos, están también las adaptaciones para los niños en la “Escuela Bíblica

Infantil” (EBI). La misma funciona en los mol-des de la escuela dominical protestante o del catecismo católico pero con menos formalismo y más festividad¹⁶. La EBI sólo funciona en el transcurso de las reuniones más concurridas y en los mayores templos; para su realización depende del número de obreras disponibles. Esa actividad es incentivada por la publicación semanal de una página entera del periódico de la iglesia, dirigida a los chicos y conteniendo historias bíblicas, cartas, fotografías de niños, actividades para colorir y hasta anuncios como el que sigue:

“¡Atención, padres! El día 27 muchos niños serán atraídos y engañados por los supuestos ‘santos’ conocidos como cosme y damián (sic), saldrán a las calles en busca de dulces y juguetes que fueron ofrecidos a los demonios. Por eso durante esta semana en todas las Iglesias Universal será realizada la unción de protección con la finalidad de quebrar la ‘maldición’ de este día. Padres, procuren llevar sus hijos a la Iglesia Universal para que Jesús las bendiga” (*Folha Universal*, 24-11-95).

La EBI procura seguir la misma programación que las “cadenas” de los adultos. La página especial para el público infantil citada antes divulga así la programación de las “cadenas” para los niños:

“Lunes: Lluvia de bendiciones para su vida. Martes: Si Ud. está algo enfermo participe de las oraciones realizadas en la EBI. Miércoles: Sea fuerte y tenga coraje en el Señor para enfrentar la rebeldía, la haraganería, la desobediencia (...) Jueves: Día de la sagrada familia. La EBI estará luchando en oración por la paz en el hogar. Viernes: Si Ud. anda desanimado, nota que está muy agresivo dentro de casa, no se quede así, no! ¡Las profesoras estarán guerreando contra todo mal! Sábado: ¡Es mucha alegría! ¡10 horas en las IURDs., Jesús espera por Ud.! Domingo: Vamos juntitos a decir: ¡Gracias, Jesús! (*Folha Universal*, 7-1-96).

Al final de este capítulo, el Cuadro No. 1 nos ofrece una visión general de cómo es repartida y organizada la semana en la IURD, tomándose para eso como unidad básica cada día de la semana. Esa uniformidad en el uso del tiempo permite que los frequentadores de los templos de esta iglesia en cualquier parte de Brasil y el mundo se sientan parte integrante de un cuerpo reunido alrededor de los mismos ritos. Periódicamente nuevas “campañas de fe” son introducidas y el Cuadro No. 3 (siempre al final de este capítulo) nos ofrece algunos ejemplos de cómo ellas son colocadas en práctica, qué objetivos buscan y qué resultados alcanzan. Ante lo expuesto podemos notar que las “cadenas” y “campañas” se vuelven en la IURD *ciclos de producciones simbólicas* que orientan las actividades de los fieles, plasman los ritos y dan dirección a las reuniones y cultos.

En cuanto al clima reinante en los templos en el transcurso de esas campañas, puede ser percibido en la descripción de dos de ellas, “*Bolsa de Dios*” y “*Locuras de la fe*”. Las colocamos a renglón seguido:

La “*Campaña de la Bolsa de Dios*” fue realizada en el período del 16 al 22 de mayo de 1994. Tomó por base bíblica el texto de Ageo 1.6 que dice: “Sembráis mucho y recogéis poco: coméis pero no os hartáis; bebéis mas no os saciáis; os vestís mas nadie se calienta; y el que recibe salario, lo recibe en un saco perforado”. En uno de los anuncios de la campaña por la televisión registramos: “*Campaña de la Bolsa de Dios*, destinada a personas que están con problemas financieros que desencadenan otros problemas, llegando hasta el suicidio. Hay personas que antes fueron grandes empresarios y hoy están en una situación peor que la anterior. Venga hoy, retire la bolsa que está bendecida. No está perforada. Su suerte financiera va a cambiar. Después traiga el lunes la bolsa con su pedido para ser colocado en la presencia de Dios. Nosotros iremos a descender con la victoria. El propósito

es cambiar su vida de empresario arruinado”. A continuación presentó un saquito de plástico para ser distribuido a los fieles (*TV Record*, 21-5-94).

La “*Campaña de las Locuras de la Fe*” tuvo dos semanas de duración, del 1º al 14 de agosto de 1994 y enfatizó el comportamiento tenido como loco de esperar milagros de Dios en condiciones que indican todo lo contrario. La propaganda de la ‘campaña’ prometía la distribución de dos objetos que según los pastores irían a despertar la fe de las personas. Con todo, fueron recibidos por muchas de ellas como si fuesen objetos mágicos. El día 7-8, la “vara de Jacob” y el día 14, el “óleo de Israel”. El programa del día 4 en la televisión entrevistó a una mujer que colocó la varita en su garage y recibió un coche. Dijo el pastor: “Ella sólo poseía una varita, no tenía nada más; con una varita que nosotros damos en la Iglesia Universal ella la colocó en el garage y obtuvo un auto... (mostrando entonces la varita y añadiendo)... Vaya también el domingo y reciba su varita y conquiste lo que Ud. desea (...). Ud. va a determinar y Dios va a atender.” La finalidad de esta campaña es mostrar que el milagro se encuentra encima del sentido común, en la dimensión de la fe, instancia inalcanzable por la lógica rutinaria de la vida (*TV Record*, 4-8-94).

Las dramatizaciones son elementos importantes en esas “campañas de fe”. En una de ellas denominada “*Campaña de Jericó*” y que se realiza periódicamente, fueron distribuidas a los fieles cornetas de plástico que deberían ser tocadas durante el ritual para simbolizar a Josué que, según la Biblia, lideró a los israelitas en la conquista de Canaán cercando la ciudad de Jericó gracias al ruido y movimiento de los adversarios, al mando de Javé. En el imaginario *iurdiano* Jericó es el obstáculo aparentemente infranqueable que sólo puede ser superado con el auxilio de las fuerzas divinas.

La naturaleza y funciones de los ritos en la Iglesia Universal

Las actividades de un grupo religioso se vinculan a un determinado espacio y no se puede escapar del mismo. Con todo, los lugares se vuelven más importantes cuanto mayor sea el nivel alcanzado en el proceso de institucionalización pues, al llegarse a esa etapa se establecen - entre otros fenómenos de organización - una relación dialéctica entre los adoradores, los ritos y el diseño físico de los templos. Relacionar las acciones humanas y el *design* ha sido un tema importante en los estudios teóricos de sociología de las organizaciones. Jeffrey Pfeffer (1992: 282) es uno de esos especialistas que, a pesar de haber escrito sobre organizaciones no-religiosas, registra algunas observaciones aplicables a las interacciones entre los fieles de una religión y el espacio religioso, de la siguiente forma:

“Las organizaciones en muchos casos son entidades físicas pues tienen oficinas, edificios, fábricas, muebles y cierto grado de dispersión o concentración física. Llegan a definir distancias tanto espaciales como sociales entre los individuos y las subunidades de la organización y varían no sólo en términos de su diseño organizacional ni de la red formal de relaciones entre papeles, áreas y actividades sino también en sus adaptaciones físicas”.

Aparentemente, los locales donde los *iurdianos* se reúnen poseen espacios superiores a las necesidades de la mayor parte de las actividades que allí se desenvuelven y, por ser amplios, impiden la privacidad e imponen una religiosidad pública. En esos templos todo es público y las acciones de cada uno son alineadas y delimitadas por la movilización de los demás participantes. Allí la atención particular dado por el pastor es a la vista de todos, de la misma manera que la oración, imposición de manos, exorcismo o unción

con óleo a los enfermos. De un cierto modo y con lenguajes y apariencias diversas, hay una reconstrucción simbólica del antiguo confesionario católico y de las consultas a los guías para recibir “pases” tal como en el kardecismo, umbanda y las religiones afro-brasileñas en general.

Sin embargo el pastor *iurdiano* siempre procura recibir las personas en forma pública, al frente, a la vista de todos. Allí, los que lo buscan podrán recibir la imposición de manos, oración o la unción con óleo. De esa manera se reconstruye el confesionario católico-romano y la consulta por los “pases” espiritistas y afro-brasileños. Pero ni este acto de hacer públicos los sentimientos impidió la aparición de acusaciones a pastores que habrían mantenido casos amorosos con fieles.

Eso demuestra que ni la desprivatización de las relaciones pastor-fieles y la retórica heredera del puritanismo y de los movimientos de santidad de orígenes pentecostales que promete la exclusión inmediata de casos comprobados de adulterio ha impedido el surgimiento de denuncias de ese involucrarse los pastores con mujeres de sus iglesias. Según Mario Justino (1995) en los años '60 en Bahía (nordeste de Brasil), hubo varios escándalos envolviendo a pastores y mujeres de la IURD.¹⁷ El no respetar esas reglas en el período inicial de rápida expansión de esta iglesia posiblemente haya dado origen a cierto aflojamiento en las reglas, lo que daría a tales denuncias cierta plausibilidad.

En la IURD los ritos y liturgias se reflejan también en los muebles de los templos. El mobiliario fabricado por una de las empresas de la propia iglesia facilita los movimientos grupales en el curso de las ceremonias. De esa forma el espacio está al servicio de los ritos y aún cuando los bancos están fijos en el piso hay amplios corredores para permitir el fácil desplazamiento de las personas. Los co-

rededores tienen así una importancia muy grande en el *layout* de los templos porque es a través de ellos que las personas se mueven para realizar los rituales propuestos y los obreros se desplazan durante todo el tiempo de reunión¹⁸.

Eso es importante porque un ritual al prever actos devocionales en grupo fuerza a las personas a interactuar con todos los demás y no sólo con los que están próximos. Pasar al frente, formar un grupo denso para oraciones y cánticos, desfilar en cuanto se llevan las ofrendas al “altar”, presentarse para ser exorcizado o curado, participar de las actividades de la “cadena de la fe” programada para ese día, desfilar en el “corredor de los setenta pastores”, pasar por la “puerta abierta” o por el “corredor de sal”, todas esas actividades son formas de relacionamiento de los fieles entre sí. Pero en esas oportunidades ocurren “relaciones secundarias” y no “relaciones primarias” entre las personas. Así, aunque físicamente próximas, las personas continúan distantes unas de otras como conviene a los modos de comportamiento de las ciudades. Eso muestra cuánto se adaptan los rituales *iurdianos* a las características del contexto urbano.¹⁹ Incluso porque tales ritos permiten el mantenimiento de formas fluidas de relacionamiento entre las personas impidiendo la invasión de privacidad de cada uno pero, contradictoriamente, exponiendo las intimidades psíquicas en los “testimonios de fe” – entrevistas dadas en público o grabadas para los programas de radio y televisión de la iglesia.

Estas observaciones nos pueden llevar a la conclusión que el culto *iurdiano*, en cuanto espectáculo de auditorio, no construye comunidades plenas de unidad como acontece en otros grupos pentecostales donde los fieles se han organizado en pequeñas comunidades de loor y adoración. De esa manera se evita la pérdida de energía y el precio de

vivir en situaciones en que todo es común. Es que la construcción de una comunidad de personas muy próximas le exige concesiones inadmisibles al moderno individualismo urbano. En las demás iglesias pentecostales la frecuencia diaria a los cultos y el fuerte énfasis en el respeto de los códigos grupales de comportamiento generan la intromisión de unos en la vida de otros, lo que provoca conflictos que, al escapar del control de los líderes, pueden provocar hasta escisiones. En esos casos la necesidad de mediar en un conflicto transforma al liderazgo en una mera administración de conflictos personales y comunitarios.

Los *iurdianos* en sus cultos-espectáculo, al igual que los católicos romanos en sus misas, dejan de experimentar el precio de ese vivir comunitario. Eso hace que algunos problemas potencialmente explosivos sean evitados y lo que para los críticos de la IURD sería un hecho negativo se transforme en la postmodernidad en una gran ventaja en la competencia por nuevos fieles. Por eso la IURD puede afirmar que no tiene problemas serios de conflictos a nivel comunitario, lo que es verdad porque ese tipo de dificultades no son comunes en agrupamientos flexibles y temporarios. Claro que aún así, observamos que se encuentra en marcha la formación de un núcleo comunitario alrededor de cada templo. Eso es resultado y residuo de la convivencia continua de fieles, obreros y pastores en ciertas “cadenas”, “campañas” y cultos. Es claro que se trata de comunidades segmentadas por intereses, portadoras de algunas características diferentes de las tradicionales creadas por los protestantes y pentecostales de una mayor tradición histórica.

En la IURD el peso de la comunicación pública y estandarizada aplasta y no estimula las tentativas de respuestas individuales y la comunicación entre los participantes de la liturgia. El poder de los altoparlantes, los

ejercicios devocionales comunitarios de oración y los movimientos rítmicos del cuerpo impiden la interacción de las personas y la formación de pequeños grupos de oración, estrategias empleadas con éxito en otras iglesias pentecostales para la creación de una comunidad de vínculos primarios. Esa falta de una relación mayor entre las personas provoca un fenómeno descrito por Duglas Teixeira Monteiro (1979: 81-110) como “relaciones de clientela” en que las personas están unidas sobre todo por intereses utilitarios. La hipótesis de trabajo defendida por Monteiro prevé la dificultad si no la imposibilidad de crearse comunidades en esos ambientes saturados de utilitarismo y hasta de magia justamente por causa de la fluidez y tránsito de las personas. Con idéntica hipótesis, Mendoça (1992: 49-60) discute las “agencias de cura divina” y la magia practicada por agentes reunidos dentro de lo que el autor llama “sindicato de magos”.

Por eso, la creación de una comunidad *iurdiana* alrededor de sus templos enfrenta algunos bloqueos provenientes del tipo de comunicación e interacción colocadas en práctica por la dirección de la iglesia pues allí la comunicación es pública, pasteurizada, centralizadora, unidireccional y manipuladora. Los propios ritos son procesos interactivos que, al ser sistemáticamente practicados por actores sociales, obedeciendo y ajustándose siempre a patrones preestablecidos, van abriendo camino para un proceso de institucionalización más rápido de lo que a veces desean los líderes de ese movimiento. Sociológicamente se puede afirmar que todo movimiento religioso está destinado a institucionalizarse y que la racionalización de los patrones de creencias, ritos y doctrinas es la mayor evidencia de que el proceso está en marcha, cuestión que discutiremos más adelante.

Es dentro de ese contorno que los ritos son practicados en la IURD, estableciéndose

así sistemas de interacciones que son tanto consecuencias del diseño espacial como también agentes provocadores de flexibilidad territorial. Entonces podemos reafirmar que la base espacial de la religiosidad de un grupo se vuelve inevitable, por más que eso le cause fuerte rechazo. Con el paso del tiempo, actos y local se van identificando por causa de las escenificaciones rituales repetitivas, generándose así una memoria vinculada al espacio físico, elemento más durable que las emociones y eventos. Hay una expresión significativa de Halbwachs (1990: 156) que afirma que un grupo religioso se precisa “apoyar sobre un objeto, sobre una realidad que dure...”. Esto porque el cultivo de emociones y la realización de ritos desvinculados de un proceso institucional crean situaciones fugitivas y poco indicadas para servir como base fija a una institución religiosa. El lugar de reunión, ligado a los ritos practicados, puede ser ese algo durable con condiciones de garantizar la continuidad de una expresión religiosa en el tiempo y en el espacio.

En la IURD el ritual es más flexible que los practicados por el catolicismo o aún por el protestantismo histórico al abrir espacios para pequeñas adaptaciones hechas por los pastores locales. De esa manera, las campañas son vividas con pequeñas modificaciones en los distintos lugares y en ese mismo día, formando la matriz de una institucionalización durable. La apertura relativa de los ritos a las necesidades locales hace que nuevos temas sean agregados a la matriz elaborada por los obispos nacionales. Esa apertura le da a la IURD una enorme ventaja frente a la competencia, en especial las iglesias históricas que sufren los efectos del desmontar de los escenarios y motivos que sustentaran sus respectivos rituales durante siglos.

Esta es una de las causas por las cuales la IURD es vista por algunas personas co-

mo una “iglesia moderna”, en oposición a otras, “iglesias obsoletas” que practican “rituales ineficaces” para solucionar los problemas del “hombre moderno”. Otro punto más de ventaja es el hecho de que la IURD es percibida como un movimiento contrario a los rituales cristalizados y con baja preocupación con las sistematizaciones doctrinarias. Tales características atraen personas que la procuran más por causa de sus “oraciones poderosas de fe” que por sus doctrinas. En otras palabras el atractivo está en la práctica ritual y no en la instancia doctrinaria, como ocurre en el protestantismo histórico.

Ritos que desafían a un Dios desafiador

Los ritos en la IURD entrelazan a los adoradores en un círculo marcado por el desafío. Ellos son desafiados en nombre de Dios y, al mismo tiempo, deben aprender a desafiar a Dios con una decisión definida y contribuciones apropiadas²⁰. La IURD es una religión de provocación y de desafíos. Por eso participar de uno de sus rituales, sea “campana” o “cadena” de fe, es ser colocado delante de un reto que exige cambios en las acciones y conductas²¹. Constantemente el fiel es desafiado a asumir el papel prescrito por los pastores y para conseguirlo se procura tocar sus bríos. Las palabras del por entonces pastor Gonçalves, que hoy es obispo, grabadas en un programa especial de la *TV Manchete* (4 y 11-5-90) muestran como se emplea la provocación en el ritual de la colecta:

“Atención Ud. que está allí asistiendo a la TV Manchete. Le voy a pedir ahora, y pedir no es pecado ni es robo, yo le voy a pedir para que ese pueblo traiga todo lo que tiene en su bolsillo. ¡Presta (sic) atención, señores! Ud. ahora va a meter la mano en su bolsillo, va a sacar la cartera, hacer un cheque y Ud. va a venir aquí en el frente (sic), para mostrar para ese mundo que nuestro Señor Dios no nos deja ser cobarde

(sic). El prometió darnos las ventanas del cielo abiertas. Nosotros vamos a mostrar que creemos en eso ahora. ¡Amén, gente?”

A continuación el reportaje mostraba escenas de personas yendo al frente y colocando en una Biblia abierta sobre la mesa dinero, cheques y hasta objetos de uso personal como, p. ej., relojes. Algunas personas hacían gestos de desafío a las cámaras de televisión y la platea cantaba, acompañada por un órgano y batería: “Esta alegría no se va a ir más / de adentro de mi corazón”. Terminada la colecta el pastor preguntó en tono de desafío a las cámaras de TV y a la platea:

- “Yo les pregunto ahora a ustedes: ¿alguien fue obligado a hacer eso?
- ¡No!, respondió la masa.
- Entonces, ¿Ud. por qué dio?
- ¡Porque yo quise!” (sic), respondieron varias personas apostadas al lado de la cámara de televisión.

Acto seguido, el pastor se subió a la mesa, se arrodilló y apoyó la cabeza sobre el dinero, dejando sobre el tórax y vientre dinero recaudado iniciando una oración de consagración de lo colectado en aquel momento. Vista desde una perspectiva freudiana, la imagen permite una inmediata vinculación entre sexo y dinero. Pero escenas de desafío como esas son comunes en la IURD y en sus programas de radio o televisión pues todo es hecho de una forma que no le queda al receptor desde la casa o la platea otra opción que tomar una actitud delante de los demás. Esa actitud puede ser de ir a la iglesia y contribuir o ir al frente y presentar su “sacrificio” si la persona estuviese en la platea. La premisa básica es que el individuo no puede quedar “avergonzado” delante de Dios o de las otras personas.²²

El ritual de provocación es una antigua forma de dramatización de las relaciones entre los hombres y lo sagrado así como tam-

bién de guerras primordiales que, en la imaginación popular, extrapolan la historicidad al tornarse guerras míticas cuya representación refuerza el mantenimiento de la cohesión del grupo y de su identidad social. Participar del ritual es desafiar aquellas fuerzas que a pesar de haber sido derrotadas anteriormente por lo divino, aún insisten en atacar a los fieles de hoy. Por eso, el rito abre la puerta del tiempo y admite a los participantes en una lucha que sucedió y continúa siendo y debe ser enfrentada hasta la victoria final.

A veces el grupo pierde los hilos de la memoria que ligan la dramatización ritual con los orígenes de esa demanda tales como las reminiscencias de las guerras medievales mantenidas por portugueses y moros en la Edad Media. Ellas son revividas en fiestas populares como la “folia de reis”, “folia do divino” y en especial en las caballerías analizadas por Carlos R. Brandão (1974). Esos rituales populares, relativamente profanos, son ritos de desafíos y contradesafíos que pueden ser usados por el pueblo como expresión de su disconformidad con determinadas situaciones. Se coloca de una manera simbólica su disposición de vencer las dificultades de la vida, siempre atribuidas a la presencia de los demonios.

La realización de la “campaña de la rebelión” en la IURD es un ejemplo de cómo un ritual puede cristalizar situaciones de malestar social aún no nominadas, exteriorizar amarguras, rebeliones y esperanzas de cambios²³. Los ritos *iurdianos* asumen simbólicamente el lugar de las “demandas” de los cultos afro-brasileños. Por otra parte, los cultos dramatizan las “batallas” de una “guerra espiritual” más amplia que está en marcha y delante de la cual no se puede permanecer neutro.²⁴

En esa guerra, la opción de cada individuo al lado de la IURD es expresada por

medio de la presentación de un “sacrificio” financiero. Es dando dinero que la persona expresa su adhesión al ejército de Dios y, dependiendo de la época, podrá recibir un certificado de “participante del ejército de Dios”. En otras iglesias neopentecostales se usa el título de “guerrilleros de la oración”. El lenguaje de los ritos resalta la guerra, las luchas, los desafíos, los actos de coraje y de locura. Al final de cuentas, Dios y el diablo están en “guerra en la tierra del sol”, guerra ésta revivida en cada ceremonia propuesta por el liderazgo *iurdiano*. Como se trata de una retórica y práctica tradicional del pueblo brasileño, para los fieles el optar por uno de los bandos es algo perfectamente normal. Nada impide que los fieles asuman su lugar en este conflicto cuyas derrotas son socializadas y atribuidas a la “falta de fe” del luchador. Pero sabiamente, las victorias son atribuidas a las estrategias de la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Conclusión

Redondeamos este capítulo sistematizando algunos puntos e insistiendo en otros.

1. Los ritos religiosos aquí analizados no pueden ser vistos como elementos divorciados de la sociedad que los ha generado. Hay una continuidad entre el tipo de vida experimentado por las personas en la sociedad urbana, industrial y centrada en el consumo, y la intensidad dramática de la vivencia ritual, verificada en los locales de reunión de los fieles *iurdianos*. En el rito las personas exteriorizan una situación social latente que una vez manifestada sirve de punto de referencia para la articulación de nuevos tipos de comportamiento. Los ritos dramatizan visiones de mundo y también esconden en sí mismos las cosmovisiones que los generaron, volviéndose así un tipo de biombo para sistemas de poderes ideológicos. En ese caso son ritos de re-

fuerzo de un orden social que se pretende mantener en funcionamiento.

2. Nos parece que podemos considerar los ritos practicados en la IURD, en especial los de *sacrificio*, las colectas y desafíos asumidos por los fieles y el rito del *exorcismo*, como formas de manifestar y al mismo tiempo de esconder, procesos de inserción de los individuos en un orden socioeconómico dominado por el mercado. Esos ritos atienden la función básica de sintonizar los receptores individuales con aquellas dimensiones trascendentes básicas que dan sentido a una vida cotidiana marcada por la imposibilidad de mantener *status*, renta y prestigio en las capas medias de la población y de aspirar por el ascenso social en las capas económicamente más bajas del espectro social.

3. De esa manera los ritos se intercambian simbólicamente con situaciones sociales despertando en las personas el sueño de cambio a corto plazo, basado en una afirmación positiva de fe que se expresa en el “yo quiero”, “yo determino” y “yo puedo”. A su vez, eso se funda en la promesa de que “en la Iglesia Universal del Reino de Dios un milagro espera por usted”. La búsqueda frenética de los ritos refleja el cansancio de una vida cotidiana fragmentada y conflictiva, dividida entre tantos círculos que se diseminan por varias “provincias de significados”.

4. Sin embargo, al ser vivenciados, los ritos *iurdianos* no exigen fidelidad absoluta de los individuos a todos los demás rituales ofrecidos por el templo. Y esto nos parece que es la novedad introducida por la IURD en el campo religioso. Cada uno puede elegir la “cadena” o “campana” que le interese en aquel momento, inclusive posibilitando el tránsito de ese individuo para otros momentos rituales. No obstante y en último análisis, la lealtad del fiel es a la institución religiosa *iurdiana* como un todo y no sólo a este rito o a

sus agentes desencadenadores. Una vez relocalada la lealtad de las personas de las tradicionales agencias que prestan servicios religiosos para la IURD, ahora el fiel depende de los que se volvieron “dueños del rito”, según expresión utilizada por Da Matta (1979: 92). O sea que depende de los líderes que determinan cuándo, dónde, cómo y de qué forma deben ser practicados esos ritos.

5. Para conseguir esa alternancia se vuelve necesario que se produzca en el templo *iurdiano* el descrédito y descalificación de los demás ritos religiosos ofrecidos por las agencias competidoras. Para la IURD los ritos de las demás iglesias, sectas y denominaciones tradicionales son “ineficaces” y no producen resultado alguno. Los ritos católicos y “espiritistas” (término genérico que es usado por los *iurdianos* para designar el karedecismo y todas las tendencias de los cultos afro-brasileños) son tildados de demoníacos *a priori*, combatidos por los “ritos puros” y “funcionales” creados por la IURD. El criterio es la funcionalidad del sistema y “contra los hechos no hay argumentos”, reafirma continuamente la retórica *iurdiana*. Además, para ser captada como natural esa lógica es incorporada por el sujeto a través de un proceso de inculcación cuya legitimidad es atribuida a las revelaciones del Espíritu Santo.

6. Por eso no hay ninguna posibilidad de ecumenismo con grupos diferentes aunque posean ritos idénticos. La fundamentación de los grupos religiosos hace la diferencia y la legitimidad reposa en los resultados, de lo cual el rito es expresión y, tautológicamente, confirmación. Así, el raciocinio es circular pues la IURD tiene los mejores ritos y ellos funcionan exactamente porque son garantizados por la IURD. Los ritos son procurados porque en una época de inseguridades hay necesidad de reglas “infalibles” de acción colectiva. Como botes salvavidas e islas de seguridad, los ritos

abren las puertas para un mundo invertido a las seguridades cotidianas. Tal como escribió Cazeneuve (s/d.: 211): “Como fundamento y garantía incondicional del devenir humano, lo sagrado debe ser ubicado fuera del tiempo de la condición humana (...). Tiempo y espacio sagrados son condiciones para que el rito mantenga la participación de lo humano en lo sagrado, al mismo tiempo que la trascendencia de éste”.

7. Los ritos sagrados, realizados en un determinado espacio, transforman ese lugar en un espacio sagrado. Por eso en el rito está la garantía de sacralidad del templo, si bien de una manera dialéctica el templo refuerza la sacralidad de los objetos, actos y actores justamente porque están bajo su influencia. En ese espacio *iurdiano* se da la movilización de los fieles, por medio de la representación, elementos tan usados como los dogmas racionalmente elaborados por el protestantismo histórico. Al demarcar el tiempo, los ritos permiten que los fieles separen en su biografía personal un antes y un después de conocer a Cristo, en la Iglesia Universal.

8. El abandono de los ritos del protestantismo histórico primero por el pentecostalismo y después por los neopentecostales es una realidad que no puede ser dejada de lado. Hemos trabajado con la siguiente hipótesis: Como artefactos sociales, los ritos pueden perder su fuerza comunicativa y generadora de vida para un determinado grupo religioso que siempre los practicó. Eso porque tal como todo lenguaje y según la expresión de Cassirer (1976: 14), los ritos envejecen y dejan de captar el dinamismo de la vida, volviéndose apenas una “abreviatura muerta” o sea, una *morphe* vacía porque el dinamismo emigró. Cuando eso ocurre, una primera reacción de parcelas del grupo es la de intentar la revitalización de esos ritos y hasta la creación de otros ritos paralelos. Pero, usando el peso de

la tradición y de sus formas de estructuración del tiempo y del espacio, los “ortodoxos” - que detentan el poder en la institución religiosa - excluyen o crean condiciones para que los “disidentes” tomen el camino de la defecación y la escisión.

Es obvio que esas crisis institucionales de consecuente vaciamiento de ritos no representa la muerte de la religión y de lo sagrado pero sí el momento del nacimiento de nuevas formas de tener su vivencia. Paul Tillich (1992: 241, 242, 244) en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, escribió el estimulante texto “¿el fin de la era protestante?”. En el mismo, el autor registró:

“Cuando desaparecen las antiguas formas de integración, de esos grupos van surgiendo nuevas masas humanas y los individuos, habiendo perdido los objetivos, se vuelven accesibles a influencias de cualquier tipo de apelación. [En ese clima las masas] quieren líderes, símbolos e ideas por encima de cualquier crítica, [pues creen] en la posibilidad del entusiasmo, del sacrificio y de la autosujeción a ideas y actividades colectivas. [Desintegradas ellas] precisan de símbolos capaces de ser comprendidos de inmediato sin la ayuda del intelecto, (...) de objetividades sagradas más allá de las cualidades subjetivas del predicador (...). [Sin embargo] casi todos esos elementos objetivos desaparecieron de las iglesias protestantes (...), se desenvolvió la racionalización de la doctrina (...) con la consecuente disolución del misterio religioso”.

9. El proceso de ritualización en la IURD consigue establecer un puente entre el imaginario social, la dimensión trascendental tenida como eterna, y el presente de las personas. Por medio de una alquimia social, esas personas emergen en una dimensión de intemporalidad, disolviéndose así en el rito aquellas lagunas entre el pasado, el presente y el futuro. Y con ellas, la acusación de algunos críticos de ser ella una “religión presentis-

ta". Esto nos hace recordar una de las frases de Ludwig Wittgenstein (1968: 127): "Si por eternidad no se entiende la duración infinita del tiempo sino la atemporalidad, vive eternamente quien vive en el presente". De allí el suceso de esos ritos, en contexto de descomposición del mundo colectivo y sentimental de individuos atravesados por las transformaciones y fragmentaciones de la vida. Por tanto, los ritos ofrecen un ancla que estabiliza la frágil embarcación de la vida en los fondeaderos de "certezas" y "verdades".

10. Los templos de la IURD son lugares donde las personas desconectadas de un cosmos organizado, redescubren sentido para la vida. Pero por otro lado, ellos reproducen otros centros simbólicos que, a través de los tiempos, han proporcionado a las personas buena suerte, salud y prosperidad. Se trata de construcciones simbólicas de un grupo de adoradores que una vez creados pasan, a su vez, a dar origen a nuevos adoradores según el recetario garantizado por un cuerpo sacerdotal. Esta función hace que los templos *iurdianos* sean "extensiones tangibles de legados culturales intangibles", fuertemente incrusta-

dos en la cultura popular, según sostiene David M. Knipe (Fox, 1988: 107). Además de esas funciones, también son centros pedagógicos en los cuales se practica la terapia divina para los males humanos, un espacio de dramatización y de ritualización de la lucha contra las fuerzas del mal, lugar de la presentación de los sacrificios monetarizados de los fieles y símbolo de la unidad colectiva del pueblo *iurdiano* y sólo a veces espacio de cultivo de la memoria de los milagros y prodigios de Dios. Citamos apenas un caso: En el templo principal de la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" hay una "sala de milagros" en la cual innumerables muletas testifican haber sucedido allí milagros, al lado de frascos conteniendo sustancias vomitadas por "personas endemoniadas". Son ex-votos de una religiosidad que precisa de los aspectos tangibles para la comprobación de su eficacia. A su vez en la Iglesia Universal, los ex-votos son electrónicos pues aquellos que son curados en el templo prometen grabar el testimonio tan pronto como sea posible, para divulgar las "maravillas" operadas por Dios en aquel "santo lugar".

ANEXOS

Cuadro 2: Las “cadenas” en la Iglesia Universal del Reino de Dios

| Día de la semana | Nombre de la “cadena” | Ojetivo de la “Cadena” | Rito recomendado | Relatos de resultados conseguidos |
|------------------|--|---|--|--|
| Lunes | 1. Cadena de la prosperidad | Estimular la creencia en la prosperidad; orar por los desempleados; esti-mular a los micro -empresarios que están en dificultades financieras; estimular un clima de optimismo entre los que venden poco; atraer también a los que desean trabajar por cuenta propia. | Aquellos que estuviesen más de acuerdo con los que fuesen indicados por la “campana de la época”. Un ejemplo: El 27-9-1993 las personas recibían una piedra “igual” a la que fue empleada por David para luchar contra Goliat. | En Goiás, un diputado perdió todo lo que poseía. Después de adherir a la IURD y a la donación del diezmo (se da a la iglesia el 10% de los ingresos mensuales), recuperó todo lo que había perdido. |
| | y | | | |
| | 2. Cadena de la vida regalada | | | |
| | 3. Cadena de los empresarios (Circunscrita sólo a los templos de las grandes ciudades o capitales, donde hay un número mayor de personas que pueden ser encuadradas en la categoría de “autónomos” o “micro-empresarios”). | Se intenta también dar un mejor atendimento a los que se sienten afligidos por causa de la recesión, descenso social o dificultad de ascenso socio-económico. | | 2. Una mujer cuyos negocios en una ferretería estaban muy mal así como su vida conjugal y vivía en una casa de tres habitaciones, hizo “desafíos”. Hoy los negocios han prosperado y vive bien con el marido en una casa de once habitaciones. |
| | | | | 3. Un hombre que fue ejecutivo de una multinacional por 25 años montó un negocio propio y tenía 8 locales de óptica. Quebró, perdió todo, procuró “centros espiritistas”. Pero sólo en la IURD recuperó dos locales, pagó las deudas y hoy “vive bien”. |
| | | | | (Periódico <i>Folha Universal</i> del 21-11 y 17-12-93). |
| Martes | Cadena de los 70 pastores o apóstoles | Cura de todo tipo de enfermedades. Se destina a personas “desengañadas de la medicina” y que ya gastaron dinero y esperanzas en otras agencias de cura. | Pasar por un corredor formado por 70 o 140 pastores y obreros; tocar objetos “bendecidos” o “reliquias” como el “manto sagrado” o “manto rojo”; imposición de manos; recibir unción con óleo. | Cura de un tumor en el útero (Marina R., 47 años); liberación de los vicios y tumores en el seno (Suzeli M.); cura de tuberculosis (Elizangela M., 22 años); depresión profunda (Geny A., abogada, 37 años); parálisis por derrame (Irene R., 55 años) y por meningitis (Luis C., 28 años). Lesiones cutáneas (Sebastiana B., 33 años); displasia mamaria (María |
| | Cadena de los milagros o | | | |
| | Cadena de la salud | | | |

| Día de la semana | Nombre de la "cadena" | Ojetivo de la "Cadena" | Rito recomendado | Relatos de resultados conseguidos |
|------------------|-----------------------------|--|---|---|
| Miércoles | Cadena de los hijos de Dios | Para quien desea experiencias místicas más profundas, bautismo con Espíritu Santo, estudios bíblicos. | Frecuentar la iglesia, especialmente las reuniones de oración y leer la Biblia. | <p>G., 32 años). SIDA, madre e hija (Sandra A., 37 años); "útero podrido" (Luciana, 23 años); cáncer intestinal (María B., 70 años); Alcoholismo (Antonio L., 38 años, gerente de ventas).</p> <p>(Folha Universal, días 28-1-96; 7-1-96 y 24-1-96).</p> <p>Abogada, ex-católica, no leía la Biblia y no hablaba con Dios. Hoy tiene una vida religiosa intensa y se resolvieron los problemas familiares.</p> <p>(Folha Universal, 5-11-95, p.4 a)</p> |
| Jueves | Cadena de la Familia | Para quien tiene problemas en el matrimonio, hijos viciosos, hogares con peleas, desunión. | En caso de alcoholismo, llevar "sal bendecida" para la casa y colocar en la comida del vicioso. | Hombre que asaltaba domicilios y consumía cocaína (Juan E., 25 años, ex-interno del reformatorio de menores FEBEM, hoy dueño de lavacoche). |
| Viernes | Cadena de la Liberación" | Apertura de los que tienen el "camino amarrado" por causa de brujerías, macumba, envidia, contacto con entidades, oyen voces y otros síntomas de posesión. | Exorcismo; pasar por el "valle de la sal" y otras prácticas de-pendiendo de la "campana" de la época. | <p>Mujer que se prostituía desde los 15 años porque le hicieron macumba, en la IURD "se manifestaba arrastrándose por el piso como una víbora" (Marlí C., 30 años, promotora de ventas).</p> <p>Crisis de locura por causa de las "macumbadas" (Fátima A., 21 años).</p> <p>Curas de SIDA, contraído por haber participado de brujerías (Audi D., en Angola y María L., en Portugal).</p> <p>Vivía en un cementerio, mendigaba comida; tenía pactos con el diablo y comía vísceras de cadáveres (Luis N., 42 años).</p> <p>(Folha Universal, 14-1-96 y 4-6-95).</p> |

| Día de la semana | Nombre de la "cadena" | Ojetivo de la "Cadena" | Rito recomendado | Relatos de resultados conseguidos |
|------------------|---|---|---|---|
| Sábado | 1. Cadena de la grandeza de Dios 2. Cadena de los niños (Sábados a las 10 horas de la mañana). | Personas con dificultades financieras, vida profesional y amorosa complicadas. El sábado se hace un resumen de las estrategias y temas de las reuniones ocurridas durante la semana. Actividades especiales | Bendición del material de trabajo; bendición sentimental; pasar sobre un arco de flores; recibir del pastor al final de la fila una unción con óleo. Oración y bendición para los chicos. | En la "cadena de los niños" se hacen reuniones específicas sólo para chicos, inclusive con la presencia de payasos ("Bozo" o "Bozolina", miembros de la iglesia y ex-actores de televisión), para los niños. distribución de premios y golosinas. (Folha Universal, días 14 y 31-1-96 y 4-6-95). |
| Domingo | 1. Corriente del encuentro con Dios 2. Cadena de amor (15 horas, en la IURD del barrio de la Abolición); 3. Culto de amor (En la ciudad de Aracajú); 4. Cadena de Jerico (En el barrio de Bras). | 1. Ofrecer un culto de loor a Dios y al Espíritu Santo. 2. Responder a las necesidades de personas con dificultades en la vida amorosa. 3. Casamiento de personas que viven juntas pero no están legalmente casadas. 4. Estimular la auto-estima y la voluntad de vencer en la vida. | 1. Recibir y llevar para casa el "óleo santo de Israel" u otros objetos de las "campanas" ocasionales. 2. A veces se usa tocar trompetas y desplazamientos en el templo para imitar al pueblo de Israel liderado por Josué en las inmediaciones de Jericó. | Linderval M., ex-delincuente, ladrón de vehículos durante 5 años, es rescatado de sus andanzas Sancho y Katia se encontraron y pusieron de novios ese mismo día en la "cadena del amor". Ambos tenían dificultades para relacionarse con personas del sexo opuesto. (Folha Universal, 1-12-95). |

Cuadro 3: Las “campañas de fe” en la Iglesia Universal del Reino de Dios

| Título de la campaña | Fecha y citación bíblica | Observaciones |
|---|---|---|
| Campaña de la restitución (IURD del barrio de Bras) | 25-10 a 30-10-1994 | Tuvo por objetivo llevar a la persona a alcanzar la prosperidad. Ella debe anotar el pedido de lo que desea que Dios le restituya y llevarlo a los pies de la cruz. |
| Campaña de las “piedras de la fe” | 27-9 a 2-10-1993 1 Samuel 17.23 | Así como David venció al gigante Goliat de un pedrazo, las personas que fueron al templo recibieron una piedra capaz de derrumbar a sus gigantes. |
| Campaña de Senaquerib (otras IURDs.) | 25-10 a 30-10-1994 2 Reyes 19.32-37 | Senaquerib es el rey asirio, que precisa ser derrotado. De allí la importancia del ayuno y la oración. Fue una campaña llevada a cabo en vísperas de las elecciones de segunda vuelta en Brasil, lo que permitía que cada pastor distinguiese bien cuáles eran y de qué partido formaban parte los actuales “Senaqueribs”. La campaña anti-PT (Partido de los Trabajadores) y anti-Lula (su candidato a presidente) de aquel año generó sanciones a la <i>TV Record</i> y al diario oficial de la IURD. (Cf. <i>Folha Universal</i> , 25-9-94, con publicación de derecho de respuesta del PT) |
| Campaña de las “Puertas Abiertas” | 29-8 a 31-8-1994 y del 1 ^o -2-96 al 6-2-96 | Se destina a los que sienten cerradas las puertas de la salud, la prosperidad y la liberación. “El demonio amarra, pero Jesús abre todas las puertas”. |
| Campaña de “la Bolsa de Dios” | 16 a 22-5-1994 Ageo 1.6 | Las personas retiran en el comienzo de la campaña un saquito de plástico y lo devuelven el lunes siguiente con su pedido adentro. “Los que no consiguen prosperidad es porque tienen una bolsa perforada donde depositan su salario”. |
| Campaña de las “Locuras de la Fe” | 1 a 14-8-1994 1 Corintios 1.25 | Dios hace cosas que la sabiduría humana dice que son locas. Un ejemplo de fe es usar objetos descartables para colocar la fe en acción. El día 7 de agosto distribuyeron la “vara de Jacob” y el 14 el “óleo de Israel”. |
| Campaña “de Israel” | Julio de 1994 y enero de 1996 | Esta campaña está vinculada al día de la “Hoguera Santa de Israel”. Las personas pre-paran sus pedidos en formularios especiales que son quemados en una “hoguera santa” y las cenizas llevadas para Israel. Allí son lanzadas en puntos geográficos de fuerte identificación emocional de los cristianos, después de recibir las oraciones de los obispos sobre ellas. |
| Campaña “de Gedeón” | 9 a 16-10-1994 Jueces 6.25-32 | Despertar la confianza de las personas en Dios y así alcanzar sus objetivos en la guerra contra las fuerzas del mal, presentes en la vida financiera. En una declaración en la TV un hombre dijo haber colocado todo lo que tenía en el banco, haber hecho votos a Dios en la IURD y haber ganado una casa con 10 habitaciones, y un auto pues consiguió vender una casa vieja para la que no conseguía comprador. (<i>Despertar de la Fe</i> , 7-2-95). |
| Campaña de “la Ruda” | 29-9-1994 | Promesa de oración fuerte para “descarga” con el uso de ruda el último viernes del mes. (Nótese que la ruda es un elemento importante en la religiosidad popular afro-brasileña y católica). |

Notas

- 1 En una entrevista dada al periódico metodista *Expositor Cristiano* (Año 83, v. No. 19, del 1-10-1968, pp. 1 y 11), Manuel de Melo procuró mostrar cuánto le gusta al pueblo brasileño el culto participativo, contando una experiencia que habría realizado. En el primer día hizo un culto litúrgico, estilo presbiteriano o metodista, como afirmó, y contó 2.500 personas. En el segundo día anunció que el culto sería del mismo tipo y que sólo cambiaría el predicador. Vinieron 1.000 personas. En el tercer día, mediante idéntica promesa, solamente vinieron cerca de 400 personas. Algún tiempo después hizo un culto con mucha participación. En la primera noche había 2.500 personas. Prometió para el día siguiente un culto igual a aquél y vinieron 5.000 personas. En la tercera noche fue preciso interrumpir el tránsito de la calle para colocar la multitud en el local del culto.
- 2 Estrategia empleada por pentecostales que enfatizaban la “cura divina” en el inicio de los años `50 y que, por entrar en conflicto con las demás denominaciones brasileñas, perdieron el acceso a los templos. Así, pasaron, bajo la liderazgo de los norteamericanos Williams y Boatright, a realizar campañas de “cura divina” en tiendas de lona, armadas en los centros de las ciudades brasileñas grandes y medianas, lo que ya era una tradición entre los pentecostales de “cura divina” de los Estados Unidos en la postguerra. El “movimiento de las tiendas”, Cruzada Nacional de Evangelización, dio origen tanto a la Iglesia del Evangelio Cuadrangular como a la Iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo”, a mediados de aquella década.
- 3 En cuanto a la localización, los templos de la IURD – al menos en la ciudad de San Pablo – se sitúan en corredores de tránsito y comercio. Al contrario de los templos pertenecientes al protestantismo histórico o pentecostalismo “clásico” se ubican lejos del lugar en el que la gente vive (barrio-dormitorio) y próximos al local de trabajo o a las líneas de ómnibus, subterráneo o tren. Una distribución geográfica de los mismos no coincidiría con el “mapa de la exclusión social” de la ciudad de San Pablo, como el que elaboró el equipo coordinado por Aldaíza Spossati en 1996.
- 4 Sobre las vinculaciones entre la distribución sagrada del espacio y la geografía humana cf. Zeny Rosendahl, *Espaço & Religião: Uma abordagem geográfica*, Río de Janeiro, EDUERJ, 1996. Sobre el pentecostalismo y la cuestión del espacio recomendamos: M. Machado, *Territoriedade pentecostal: um estudo de caso em Niteroi*, Disertación de Magisterio, Universidad Federal de Río de Janeiro, 1992.
- 5 En el templo de Bras oímos a algunas personas saludándose de la siguiente forma: - “¿Cómo está, fulano?”; - “En guerra”, responde el otro. Bien diferente de la manera de los demás pentecostales brasileños, que se saludan con la tradicional expresión: “La paz del Señor, hermano”. Los *iurdianos* quieren indicar con eso su grado de compromiso en una guerra emprendida contra los demoníacos poderes del mal: la Iglesia Católica, los cultos afro-brasileños y la *Red Globo de Televisión*.
- 6 La impresión que nos da es que la “campaña de Israel” viene a ser una forma de sensibilizar y captar clientes dentro de los seguidores de la Iglesia. Las llamadas promocionales, insertadas en las programaciones radiofónicas y televisivas de la iglesia, orientan a las personas interesadas en esas peregrinaciones a procurar el pastor de la IURD cuyo templo esté más próximo de la casa. Para la caravana del 24 de enero de 1996 se incluía el derecho de que el turista se bautizase en el río Jordán y participase de la Santa Cena en el jardín del Túmulo, según decía la publicidad en la *Folha Universal* (31-12-95).
- 7 El ex-mendigo Luis, de 60 años de edad, por entonces semiparalítico, testimonió su cura en el programa “Despertar de la Fe” (*TV Record*, 19-1-96). Contó que en el comienzo esa cura fue muy difícil de suceder pues “los pastores imponían las manos y no conseguían nada porque yo no creía en lo que estaba viendo. Con eso, yo no ayudaba a la cura”. También en

- el kardecismo se exige también la preparación psicológica del paciente y del curandero para “reducir la incredulidad y la desconfianza”. José Lhomme (s/d. 76) observa que cuando el paciente “no vibra, se torna impermeable a la acción magnética”.
- 8 La dirigencia de la IURD no aprecia el modelo estadounidense de “iglesia electrónica”. Posiblemente porque no se puede confiar en que personas sentadas en casa rompan las dificultades para presentar su “sacrificio” financiero a Dios o se dispongan a ir hasta el templo. En ese sentido, la concepción *iurdiana* del dinero, la centralidad de la ofrenda en las reuniones, exige la presencia del fiel en el templo. Es la interacción de los fieles entre sí, en los rituales y en las ofrendas lo que les da una identidad *iurdiana*. Quedarse en casa es encarado en las programaciones de la IURD como “cosa del diablo” pues disuelve el entusiasmo. Eso, innegablemente se refleja en la frecuencia y en la entrega de las ofrendas para la “casa de Dios”. Juan Batista Ramos da Silva, obispo y dirigente de la *Red Record*, al ser entrevistado por la *Folha de S. Paulo* (12-2-95) sobre los tele-pastores estadounidenses, afirmó: “Estamos frontalmente en contra de la iglesia electrónica. Si Ud. quiere comprar carne, va a la carnicería. Si quiere comprar un remedio, va a la droguería. Si quiere un encuentro más íntimo con Jesús, precisa ir a la iglesia. En caso de que se comunique sólo por la televisión, el pastor se distancia de sus ovejas”. Sobre esa misma cuestión, el obispo Edir Macedo ya había firmado cinco años antes, en la revista *Veja* (14-11-90): “Estoy en contra de la iglesia electrónica del tipo de las existentes en los Estados Unidos, en que el pastor se queda en el video y las personas el (sic) asisten en casa, distrayéndose con el timbre de la puerta o el gato que maúlla. En mi iglesia preferimos el contacto directo con el pueblo”.
 - 9 En 1975, Paul Ricoeur (mismo año) al servicio de la UNESCO, reunió textos de un grupo de especialistas para confrontar las concepciones de tiempo en varias culturas. En ese texto, filósofos, teólogos y antropólogos, especialistas en culturas griegas, africanas, orientales y otras, expusieron las formas peculiares en que cada una de ellas ha percibido y expresado sus relaciones con el tiempo. Entre ellos, el especialista ruso A. Y. Gourevitch (in Ricoeur, pp. 263-283) mostró que el tiempo es un problema vinculado muy de cerca a la historia cultural de la humanidad. Ricoeur (p. 39) procuró mostrar que la multiplicidad de maneras de ser experimentado el tiempo, conforme a las culturas, lleva al analista a sentir la necesidad de percibir que su propia percepción y discurso sobre el tiempo también forman parte de un determinado campo cultural.
 - 10 En la IURD hay festividades vinculadas a las estaciones del año. Por ejemplo, la “fiesta tropical” en uno de los templos de Belo Horizonte cuando hubo distribución de frutas tropicales a jóvenes que venían al culto por primera vez o a los que volvían al mismo después de un largo período de ausencia (*Folha Universal*, 31-12-95, p. 5b). En ese mismo número del periódico hay un editorial sobre “Feliz año nuevo” en el cual se emplea casi en su totalidad la retórica profana para desear a sus lectores salud, bienestar y prosperidad. Sin embargo, en algunos templos *iurdianos* a fin de año hay árboles de Navidad pero ninguna reproducción de pesebres.
 - 11 En Brasil la frecuencia de asistencia a los templos religiosos aumentó considerablemente en la primera mitad de los años '90. Según investigación del SEADE (*Folha de S. Paulo*, 20-4-95) mientras la participación de actividades políticas partidarias y sindicales de la población cayó a la mitad, la frecuencia de presencia en alguna iglesia en proporción se duplicó en cuatro años. Por eso, en cuanto la frecuentación a partidos políticos y sindicatos cayó en 1990 de 23,1% al 11,8%, en 1994 la participación en las actividades de alguna iglesia subió, en ese período del 16% para el 34,3%.
 - 12 La Iglesia Internacional de la Gracia de Dios emplea las siguientes “cadenas” y actividades: *Lunes*: prosperidad; *martes*: salud, loor e imposición de manos; *miércoles*: salud y unción con óleo; *jueves*: familia; *viernes*: liberación;

sábado: prosperidad, reunión de los niños, liberación; *domingo*: loor, búsqueda del Espíritu Santo y oración por la vida sentimental. El día 18-12-1995 en el templo-cine de la Avda. São João en San Pablo, a las 15:30 horas cerca de 10 personas asistían a la reunión. Un cartel en la salida informaba las fechas y temas de las próximas “cadenas”: “3-12: El lienzo – la vuelta por encima, Dt 28.12; 10-12: el trigo – la prosperidad con Dios, Ecl 3.13; 17-12: la cruz – la liberación de Dios, Col 2.15; 24-12: la cadena – la quiebra de los grillos, He. 16.25”.

En la Red Católica de Misiones, parroquia de Cristo Redentor (Avda. Rangel Pestana 1897, barrio de Bras), el milagro esperado sólo es posible después de asistir a nueve misas y cuando, mediante la presentación de un carnet con sellos comprobando la frecuencia, la persona podrá entrar en la “tienda de las videncias”, una barraca de lona armada al lado del altar donde está la imagen de Nuestra Señora de la Rosa Mística. Es en el interior de esa tienda que el padre Francisco Silva atiende a las personas y ofrece rezos y unción al que pretende el milagro. La pequeña hoja de papel distribuida para controlar la presencia viene con el siguiente timbre sellado: “Novena. Asistir a nueve misas, intención de sus problemas, una vez por semana” (sic). Abajo, el espacio para el sello: “Fui fiel en...”. Las actividades de ese santuario católico disidente son así divididas: rosa de Sarom, todos los días a las nueve horas, misa de exorcismo, a las tres de la tarde; noche milagrosa y rueda de fuego, siete de la noche; sábado, aceite consagrado; domingo, cadena de la familia.

En el programa “Puertas Abiertas” de la radio “Morada del Sol”, el 24 de enero de 1996 el pastor Lana, de la Casa de Bendición, prometía para aquel día una “cadena para la quiebra de las maldiciones”, las que serían apartadas con la “unción perfumada Jehová Jireh” y con objetos a ser llevados para la casa. La IURD también emplea perfumes en ciertas “cadenas”. Según se puede constatar en el anuncio del programa “Despertar de la Fe” de la *TV Record* (12-1-96) en el cual se prometía para la

reunión de los empresarios la distribución de mirra, el “perfume de la prosperidad”. En la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, el misionero R. Soares anunciaba el 12 de enero de 1996 en la *TV Gazeta* “cadenas de fe” centradas en el “desafío de las miserias” y el “desafío de las enfermedades” en un culto que sería “una gran fiesta en nombre de Jesús de Nazaret”. Esos ejemplos muestran el grado actual de mimetismo que tomó cuenta del campo religioso.

- 13 En Nueva York la IURD distribuye un folleto en español anunciando las siguientes “cadenas”: “*Lunes*”, cadena para la prosperidad, para bendiciones financieras en su vida y trabajo; *martes*, cura divina, unción con aceite, enfermedades incurables, cáncer, sida, tumores, etc.; *miércoles*, estudio bíblico; *jueves*, cadena para la familia, traer fotografías, ropas de familiares, agua, pan; *viernes*, cadena de liberación (nerviosismo, depresiones, insomnio, miedo, constantes dolores de cabeza, estómago, mareos, mala suerte en el amor y dinero, víctima de santería, brujería, pensamiento suicida, mal de ojo, envidia, celos, pesadillas, perturbaciones mentales, vidas que están maldecidas). *Domingo*, recibimiento del Espíritu Santo, 10 a m. y campaña de milagros; tarde de las 7 oraciones, 3p.m. y 6 p.m. Obs.: Llegar media hora antes de la reunión para hablar con el pastor.” En letras mayúsculas: “SU VIDA PUEDE CAMBIAR” (sic). En el templo de la IURD en Santiago de Chile hay un cartel anunciando la *cadena de oración* así distribuida: “Domingo, victoriosos; lunes, prosperidad; martes, sanidad; miércoles, vicios; jueves, familia; viernes, liberación total; sábado, trabajadores”. En aquel templo fuimos hostilizados por la mujer del pastor que impidió tomar ninguna fotografía aún en el *hall* del teatro transformado en templo, en la calle Nataniel Cox N°. 59. En un folleto que nos entregó el pastor constaban las siguientes *cadenas de oración*: “Lunes, cadena de las grandes realizaciones; martes, gran cadena de sanidad; miércoles, reunión de los hijos de Dios; jueves, gran cadena de oración por la familia; viernes, gran cadena de libera-

- ción total por aquellos que no tienen suerte con nada, están embrujados, trabajados, envidiados y desean ser felices; sábado, cadena de los trabajadores, hacia la bendición económica de los trabajadores, para el progreso de los grandes, medianos y pequeños empresarios; domingo, gran día de la victoria, una reunión especial donde la plenitud del Espíritu Santo es derramada en la vida de sus hijos (a las 9:30 y 18:00 horas) y a las 15:00 horas una bendición para su vida amorosa, para Ud. que desea ser feliz sentimentalmente.”
- 14 La “tarde del amor” en algunos templos forma parte de la “cadena sentimental”, que procura atender a personas deseosas de “bendiciones divinas” sobre su vida sentimental. En general ocurren en finales de semana cuando las necesidades de una convivencia amorosa con alguien es más intensa. El *Folha Universal* el 5-7-92 y 13-11-94 respectivamente, describen lo ocurrido en los templos de Olavo Bilac, Margarita II y en otros locales, el paso de las parejas por el “arco del amor”, recibiendo de los pastores el perfume “nardo”, “corazón perfumado”, “manzana del amor” o “té del amor”. Muchas personas que frecuentan esos templos son muy carentes de la presencia de un compañero o compañera. En dos entrevistas que hicimos en la región del ABC paulista (Gran San Pablo), encontramos datos que confirman la relación entre esa “cadena” y la necesidad en la vida sentimental de las personas. En la primera, una mujer de unos 35 años, manicurera a domicilio y que tenía un hermano homosexual espiritista, dijo que no encontraba enamorado hasta que en una “reunión del amor” el pastor le indicó un novio, el cual ya frecuentaba ese templo desde hacía varios años. En la segunda entrevista el novio de aquella mujer dijo que “su peor problema era la soledad, la vida vacía, y que se sentía muy solo”. Para él, la reunión que más lo marcó de las que tuvo en la iglesia fue la “reunión del amor, donde encontré a mi novia”. El vive en un cuartito al fondo del bar donde trabaja, tiene más de 40 años de edad, gana un salario mínimo por mes y junto con la novia que gana cerca de dos salarios mínimos como manicura, están buscando una casa para casarse. Pero agrega que estaba difícil conseguir eso por los ingresos que tenían en aquella época. Ella en particular dijo que era contraria a la práctica del sexo antes del matrimonio pero que, a pesar de la edad, estaban esperando por el casamiento.
- 15 De entre los innumerables eventos registrados, destacamos los siguientes: “Semana de la persecución” (3 al 10-9-95); “Semana de los sueños” (7 al 13-5-95); “Semana de la acción” (2 al 9-12-95); “Domingo de la acción” (9-12-95); “Domingo de la fe”, con distribución de aceite dorado de Israel (12-3-94); “Día de la Visión”, cuando las personas llevaron la vasija de aceite vacía para llenar (20-2-95); “Domingo del descanso de Dios”, distribución del “santo óleo” (25-6-95).
- 16 La existencia de la Escuela Bíblica Infantil representa otra señal del avanzado proceso de “des-sectarización” de la IURD pues a través de esas actividades se está produciendo un proceso de integración socio-religioso de una segunda generación de *iurdianos* formada por hijos de padres que optaron por la iglesia y desean una formación religiosa de sus hijos dentro de esa tradición en la iglesia. Según Michel Hill (1976: 94), que se basó en Max Weber, E. Troeltsch y otros autores, el desplazamiento de las preocupaciones con los adultos para enfatizar la formación religiosa de los niños es uno de los primeros síntomas de existencia de un proceso de dessectarización de un grupo religioso. Es significativa la palabra de una madre: “Mi hija Karina, de once años, siempre inventaba una disculpa para no ir a la iglesia. Era rebelde y muy nerviosa. A muy alto costo conseguí hacer que ella participase de las clases de la EBI. Hoy mi hija está completamente cambiada” (Roseane da Silva, 31 años de la IURD de Campos, R.J., en el *Folha Universal* del 24-9-95).
- 17 A pesar que se debe tener mucho cuidado con las declaraciones de disidentes por el carácter vengativo de las denuncias, incluimos aquí una nueva referencia a Mario Justino (1995: 68). La misma registra que en Bahía hacia fines

- de los años '80 sucedieron una serie de casos amorosos entre pastores y mujeres *iurdianas*. La IURD confirmó parte de esas denuncias al incluir en el ambiente de los escándalos al propio Justino, quien se habría envuelto sexualmente con una obrera de su iglesia. A fines de diciembre de 1995 ella fue entrevistada por "25ª Hora", programa de la *Red Record de Televisión* especial para rebatir críticas transmitidas por la *Red Globo*. La mujer confirmó haber mantenido relaciones sexuales con el entonces pastor Justino por la exclusiva insistencia de él, que la habría "seducido" usando para ello su autoridad de pastor. Una nota publicada en el diario *Folha de S. Paulo* (26-9-90) daba cuenta que el pastor Paulo Gomes de Oliveira había estuprado una joven de 18 años y alegado ante la policía que realmente cometió el acto bajo el mando de una fuerza demoníaca que había tomado cuenta de su cuerpo.
- 18 Personalmente observamos en el templo de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile lo que Peter Wagner (1994: 108) también registra: los pentecostales chilenos cambiaron el mobiliario de las iglesias al inventar un tipo de banco cuyo respaldo posee bisagras. En el momento de la oración los de atrás empujan el respaldo del banco de adelante y gracias a esas bisagras encuentran allí un apoyo para el cuerpo. Esos movimientos precisan ser hechos rápida y simultáneamente para evitar el riesgo de recibir un golpe en las espaldas. Pero como observó Wagner, el ruido producido por millares de bisagras doblándose al mismo tiempo aumenta la dramaticidad del culto.
 - 19 En un texto clásico titulado "El urbanismo como modo de vida" (in Otávio Guilherme Velho, 1979: 90-113), Louis Wirth resaltó que debido al tamaño del agregado poblacional, la ciudad "envuelve modificaciones en el carácter de las relaciones sociales". También que los contactos de la ciudad pueden ser "cara a cara pero no obstante (a la vez) ser impersonales, superficiales, transitorios y segmentados". De allí la superficialidad, el anonimato, la sofisticación y racionalidad de tales relacionamientos del hombre urbano. Los grupos que se reúnen en esas condiciones en la ciudad son pasajeros y "una permanencia transitoria no genera tradiciones y sentimientos de unión; sólo muy raramente él es un vecino en la verdadera expresión de la palabra". Claro que la IURD es un movimiento religioso típicamente urbano, fruto de los procesos de urbanización que crearon ciudades como Río de Janeiro y San Pablo. Por tanto, es posible explicar algunas de las características de su culto a través del análisis del modo urbano de organizarse la vida, ahora adoptado por antiguos habitantes de zonas rurales brasileñas.
 - 20 La idea de desafiar a Dios para realizar las palabras dichas con fe por los hombres y exigirle el cumplimiento de aquello que está registrado en la Biblia es el cerner de la llamada "confesión positiva", que será analizada en otro capítulo. Según sus críticos, al ser colocada en práctica esa teología las personas tienden a volverse arrogantes asumiendo una postura muy diferente de la "humildad". El propio Edir Macedo con frecuencia comenta que le dice a Dios: "O el Señor cumple con su palabra o reventó la Biblia en el piso" (sic). Esa perspectiva sigue la lógica del desafío en la relación con la divinidad.
 - 21 La práctica de duelos y desafíos es un hábito cultural brasileño que se da también en la dimensión artística. Hay composiciones musicales y poéticas escritas en la forma de duelos que envuelven provocaciones y respuestas que están presentes, por ejemplo, en los llamados "desafíos de cururu" de la cultura campestre de ciertas regiones de la zona de San Pablo. Esto también aparece en romerías y peregrinaciones cuando las personas expresan sus relaciones con lo sagrado por medio de un duelo que envuelve promesas, necesidades y pago de lo prometido, casi siempre por medio de sacrificios corporales, de tiempo o de dinero. Se expresa por medio de ellas a la divinidad el coraje, osadía y disposición de los adoradores. Rubem Cesar Fernandes (1982) se refiere a tales formas de expresión social en un estudio sobre los romeros a un santuario católico localizado en la ciudad de Pirapora do Bom Jesus.

Para algunos de aquellos peregrinos, “romería es cosa de machos”, para “personas osadas” y nunca para “temerosos”. A su vez, Carlos Rodríguez Brandao (1986a y 1987) relaciona la participación de los devotos en danzas al santo con el pago de promesas por gracias alcanzadas o a ser obtenidas.

- 22 En octubre de 1995 una periodista de la *Red Globo* consiguió filmar con una cámara escondida una colecta en un templo *iurdiano*. En aquella oportunidad las personas que no llevaron ofrendas al frente fueron desafiadas, recibiendo de los que estaban próximos una pequeña moneda. Así, dijo el pastor, “la próxima vez Ud. tendrá dinero para aceptar el desafío de Dios”. Esas imágenes, a pesar de ser de mala calidad técnica si se las compara con las que normalmente ofrece esa televisora, fueron puestas en el aire en el programa “Fantástico”, que se emite los domingos por la noche y tiene alta audiencia.

- 23 El 29 de septiembre de 1994 fue el “día de la rebelión” en la IURD. Esta “campana” fue propuesta para que las personas “expresen la rebelión contra el diablo”. En ese día oímos en la programación de la *Radio San Pablo* lo siguiente: (Pastor atendiendo los oyentes en el teléfono) “Hola, hermana, ¿está revuelta? Vaya hasta la iglesia para manifestar su rebelión, tome su sobre”. La oyente dijo: “Estoy sublevada contra ese diablo desgraciado que es el responsable por el bajo salario de noventa reales que estoy ganando”. El pastor le pregunta: “¿Usted ya tomó el sobre?” Al saber que la oyente aún no había retirado el respectivo so-

bre de contribución y de inclusión de los motivos de su rebelión, el pastor dijo: “Entonces usted no está nada sublevada porque todavía no tomó la decisión”. Y luego insistió en que la oyente buscara un templo y retirara su sobre. Añadió que las personas al hacer eso estarían “agarrando al diablo por el pescuezo”.

Se trata, obviamente, de una “religión de los indignados” con la posición que ocupan en el seno de una sociedad, situación que es percibida en forma difusa como algo injusto y cruel.

- 24 Yvonne Maggie (1977) hizo del conflicto y sus representaciones rituales el inicio de un estimulante texto sobre el ciclo de la vida de un “terreiro” de umbanda, en Río de Janeiro. Varias páginas (60-65) son dedicadas a las demandas de la madre-de-santo y las implicancias simbólicas de todo eso para el ritual (127-148). Es posible que una visión de los rituales *iurdianos* como un campo de batalla nos pueda ayudar a comprender algunas dimensiones de sus reuniones y cultos, no siempre valorizadas en nuestros análisis. Para los fieles de la IURD las cosas están bien claras: hay una guerra en el mundo entre las fuerzas de Dios y los demonios y esta guerra es reproducida por batallas externas e internas. O sea que los combates están tanto dentro como fuera de cada persona. Los ritos son formas de exteriorización e interiorización de esa guerra total entre enemigos irreconciliables. Participar de los ritos es tener su vivencia y, principalmente, superarlos por medio de la asimilación de una victoria que “ya fue ganada por anticipado por Jesús en la cruz del Calvario”.

Religión y mercado: La Iglesia Universal y la teoría de la “mercantilización” de lo sagrado

“Se puede considerar sospechosa una religión que mezcla con tanta facilidad a Dios con los negocios y, tal vez supersticiosamente, hace depender la fortuna de la protección divina” (Jacques Le Goff, 1991: 92).

“Sugiero que el fenómeno de las empresas de cura divina deba ser comprendido según un modelo económico y no religioso. Lo que le da su configuración específica es el hecho de la comercialización de bienes espirituales y no el hecho de ser espirituales los bienes comercializados (...). A mi modo de ver, no estamos delante de una manifestación religiosa que echa mano de métodos empresariales. Sugiero la dirección contraria: la mentalidad de empresa aquí comienza a producir bienes espirituales” (Rubén Alves, 1979b: 115).

La práctica de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) además de ser posible de ser comprendida por medio de las metáforas “teatro” y “templo”, puede también ser vista como “mercado”. Además, los medios de comunicación en sus exhaustivas coberturas de nuestro objeto de estudio, han considerado a esta iglesia tan sólo un “mostrador de milagros”. Ya analizamos en las páginas anteriores los vínculos entre las prácticas religiosas de esta iglesia y la teatralización del culto, sus maneras de sacralización espacio-temporal, sus ritos y prácticas de culto. Ahora colocamos como meta describir e interpretar su comportamiento a la luz de la teoría de la “mercantilización” de lo sagrado, inclusive

mostrando las limitaciones de esa teoría y el reduccionismo que ella impone no sólo a este caso sino también a los fenómenos religiosos en modo general.

Las preguntas a ser respondidas son: ¿Qué utilidad tiene el paradigma “mercado” para el estudio de la IURD? ¿Qué condiciones históricas y culturales estimularon el abordaje mercadológico y la aparición de este fenómeno solamente en la segunda mitad del siglo XX? ¿Lo “sagrado” está en el “mostrador”? ¿Quién afirma esto sobre la IURD? ¿A qué tipo de “sagrado” y de “mostrador” se refieren tales críticos? ¿Solamente ahora, con el surgimiento del neopentecostalismo, es que el púlpito-altar y el “mostrador” se encontraron? Al cabo, ¿qué significa decir que la religión fue colocada bajo la égida del “mercado”?

Fieles a la estrategia antes definida, iniciamos este trabajo con una aproximación histórica intentando establecer los vínculos de las tendencias actuales del neopentecostalismo *iurdiano* con el terreno socio-cultural de donde brotó. En seguida analizaremos los principales argumentos usados para caracterizar a la IURD - o sea el desvío de la “mercantilización” de lo sagrado. Ese concepto es empleado por el sentido común, la prensa y algunos trabajos académicos en un sentido peyorativo y estigmatizante. Pero eso implica una forma apologética de hablar de las relaciones entre la religión y el mercado.

1. Religión y mercado: aspectos históricos

No tenemos estudios específicos sobre la “mercantilización” de la religión en Occidente así como tenemos una “historia de las mentalidades”, “historia de la muerte”, “historia del miedo”, “historia de la vida cotidiana” y otras similares. Desgraciadamente no hay nada que se asemeje a una historia completa de la simonía en Occidente. Hay fragmentos de la historia de la Iglesia Católica medieval sobre las relaciones económicas establecidas entre la iglesia y la sociedad en los análisis de Jacques Le Goff (1988, 1991), Joseph H. Lynch (1992) y en estudios de profesores estadounidenses asociados a Robert B. Ekelund (1996), de la Auburn University.¹ Empero, las relaciones entre la religión y el mercado, aquí entendido como lugar donde se da el intercambio de mercaderías, nunca obedecieron a patrones únicos. Ello porque tanto el comercio como la religión son fenómenos dinámicos y cambiantes en el tiempo y en el espacio. Además, en una economía de pre-mercado, aquellas relaciones eran vividas de una manera y con el surgimiento del mercado, de otra.

Sin embargo, como se vio anteriormente, el fenómeno religioso es tan antiguo que su rastro se pierde en la prehistoria. Pero sobre el mercado no se puede decir lo mismo pues se trata de una entidad relativamente nueva, si vista como “una institución que coloca a todos los vendedores y compradores en contacto recíproco con la finalidad de promover el intercambio de bienes económicos o dinero, para entrega inmediata o futura”, según define el *Diccionario de Ciencias Sociales* (Silva, 1987: 743). Su aparición sólo fue posible después de una serie de cambios en la sociedad, los cuales posibilitaron el abandono del trueque - cuando simplemente se trocaba un objeto por otro. Después surgieron los “mercaderes itinerantes”, más adelante las fe-

rias, hasta el establecimiento de la actividad comercial en un espacio geográfico con el nombre de “mercatus” - palabra latina empleada para designar mercado, comercio, negocio, asamblea o reunión.

Los primeros mercaderes recorrían en caravana puertos, villas, ciudades y zonas rurales, llevando mercaderías y siendo fuertemente escoltados por soldados armados. Entonces se promovían oportunistas ceremonias religiosas, paralelas al evento comercial. Algunos siglos después y con el comercio ya debidamente establecido, se dejó de lado el trabajo de esos mercaderes pioneros. Pero muchos de ellos al establecerse en las ciudades reforzaron el crecimiento de la burguesía. Esta clase social algunos siglos más tarde, iría a conquistar el poder político y económico en varias partes del mundo, especialmente en Europa.

Cristianismo primitivo, sociedad y comercio

El cristianismo surgió en una sociedad ya habituada a la “comercialización” de lo sagrado, porque en el primer siglo de nuestra era en muchos santuarios religiosos de tradición asiático-greorromana, se practicaba un intenso comercio alrededor del espacio sagrado. Incluso en la época de Jesús, el templo de la ciudad de Jerusalén era controlado por una casta sacerdotal que allí desenvolvía un comercio regular de animales destinados al sacrificio y cambiaba monedas traídas por judíos de todo el Imperio Romano, cuya circulación estaba prohibida en el área del templo. Como no había un patrón único de monedas se exigía la presencia del cambista cuya función era cambiar el dinero de los peregrinos por la “moneda del templo”, condición para la aceptación de las ofrendas. Es obvio que eso era hecho en condiciones ventajosas para los sacerdotes.

Según los evangelios (Marcos 11.15-17), fue ese comercio en el patio de los gentiles el que ocasionó en los últimos días de la vida de Jesús en Jerusalén, un conflicto con los cambistas, lo que por cierto aceleró las conspiraciones que ya estaban en marcha y acabaron provocando su juicio y muerte. Ese episodio se volvió conocido como la “purificación del templo”, espacio sagrado que según los evangelios, había dejado de ser “casa de oración para todos los pueblos” para convertirse en apenas un “escondite de ladrones”.

Aún en los tiempos neotestamentarios, la mezcla de comercio y religión recibió el nombre de “simonía” por causa de otro episodio narrado en las Escrituras cristianas (Hechos de los Apóstoles, 8.9-23), sucedido ya en los primeros años de expansión del cristianismo, por ese entonces apenas una mera e insignificante secta judaica. El caso ocurrió en Samaria donde un mago llamado Simón, al ver los milagros que los apóstoles producían cuando imponían las manos sobre las personas, quiso comprar el “secreto” de cómo hacer las cosas. Su oferta escandalizó a Pedro, uno de los apóstoles, que le dijo: “¿Que Dios lo mande a usted y a su dinero al infierno! ¿Piensa que puede comprar el don de Dios con dinero?”²

Durante los decenios siguientes, los contactos de los cristianos con la cultura grecorromana continuaron conflictivos. El pasaje del ambiente judaico para el gentílico generó dificultades en cuanto a la cuestión de la pureza, creándose una discusión, ya en las primeras décadas, sobre el consumo de mercaderías “ofrendadas a los ídolos”. En algunas regiones como por ejemplo Corinto y el sur de Grecia, la carne antes de llegar a las carnicerías, pasaba por los templos paganos provocando entre los cristianos, durante muchos años, un problema de conciencia y varios en-

frentamientos entre partidos y facciones en la comunidad cristiana. Esos conflictos en Corinto llevaron a Pablo a recomendarles la abstinencia del consumo de carne de “origen dudoso”.³

En la ciudad de Efeso, en Asia Menor, hubo otro episodio digno de citarse, relacionado con el culto de la diosa Diana - divinidad que, según aquella creencia, era representada por una imagen caída del cielo-⁴. Réplicas de esa imagen eran fabricadas y vendidas por los innumerables fabricantes y comerciantes que vivían de esa actividad. Demetrio, uno de ellos, lideró a sus compañeros en una campaña contra los primeros cristianos cuya predicación, según su modo de ver, colocaba en peligro el futuro de sus negocios. En un tumulto de dos horas, la multitud enfurecida gritaba: “Grande es la (diosa) Diana de los Efesios”. La trifulca llegó a colocar en peligro la vida de Pablo, predicador del cristianismo (Hechos de los Apóstoles, 19.22-39).

Algunas décadas después, los cristianos enfrentaron tremenda persecución por parte del Imperio Romano. Si las denuncias del autor del libro de Apocalipsis fuesen “historiadas”, o sea aplicadas en aquel momento histórico que el “profeta” vivió, notamos que la presión de Roma llegó hasta el punto de impedir que los cristianos, contrarios al culto del emperador, tuviesen acceso al comercio y así pudiesen comprar o vender.⁵ La decisión de Roma estaba fundamentada en la costumbre de exigirse obediencia plena de los ciudadanos del Imperio. Pero los cristianos se oponían, denunciaban y refutaban la fuerza de los dioses paganos y calificaban como magos a todos los demás cultos competidores. Esa actitud provocó el aislamiento social de los cristianos, realimentó prejuicios y favoreció el desencadenamiento de nuevas ondas de persecuciones. Eso hizo que los cristianos se encerrasen aún más en una posición que Nie-

buhr (1967: 67-108) caracterizó como “Cris-to-contra-cultura”. Por ejemplo, Tertuliano, uno de los padres de la Iglesia de los primeros siglos, se oponía a la participación de los cristianos hasta en el comercio.

La complejidad del comportamiento de los cristianos en los dos primeros siglos, exteriorizada en esos y otros episodios de negación de la sociedad organizada, nos impide encarar con seriedad las diversas tentativas de “retorno a la iglesia primitiva”, que existen en todos los grupos cismáticos – inclusive los pentecostales-. Es preciso que reconozcamos que “iglesia primitiva” es apenas un tipo ideal recreado mucho más a partir de la imaginación que de evidencias históricas. De allí la violencia apologética a la verdad de los hechos, la reconstrucción hecha por grupos pentecostales de un punto de referencia idealizado al cual ellos dan el nombre de “iglesia primitiva”. Todo eso para denunciar a la “iglesia moderna” que, entre otros pecados, tendría el de haber abandonado el énfasis carismático y la centralidad del Espíritu Santo. Pero esa reconstrucción pentecostal sólo es posible si abandonamos diecinueve siglos de cultura cristiana que intermediaron la aparición del pentecostalismo y la constitución de la iglesia cristiana como movimiento e institución.

Los estudios sociológicos de las comunidades primitivas permiten la observación de cómo fueron creadas y sobrepuestas las camadas de interpretaciones producidas por los cristianos de aquella época en la vivencia diaria del mensaje originalmente anunciado por Jesús de Nazaret. Por eso, no podemos olvidar que “el mensaje inicial del nazareno fue sobrecargado de asociaciones y leyendas inocentemente publicitarias”, como observó Henri Guillemin (1982). En otras palabras: los evangelios y cartas apostólicas así como la conformación del Nuevo Testamento bíblico

obedecieron a razones relacionadas a las estrategias de crecimiento y a las exigencias de maximización de la comunicación y propaganda del nuevo mensaje.

Es claro que una visión sociológica de la producción de los textos bíblicos y de la reconstrucción de la vida social de los cristianos del primer siglo provocó la relativización de muchos axiomas y verdades aceptadas sin mayores discusiones o críticas por parte de los pentecostales. De allí deriva el desprestigio de los estudios científicos de la Biblia, característica transformada en triunfo por los pentecostales, cuyas comunidades atraen a personas cansadas del relativismo de la cultura moderna y que se dirigen a ellas deseosas de recibir un “evangelio simple” y sin “complicaciones”.

Cristianismo medieval, sociedad y mercado

La posición cristiana contra la sociedad y el abandono de varias instituciones culturales como el arte, las fuerzas armadas y el comercio, principalmente por cristianos montanistas – entre los cuales estaba el propio Tertuliano en el final del segundo siglo -, se fue alterando en ocasión de la oficialización del cristianismo por el Imperio Romano en el siglo IV. Desde entonces, hubo una especie de adaptación del culto cristiano a los nuevos lugares de adoración, algunos de ellos antes dedicados a los cultos paganos. Varios santuarios locales fueron reconsagrados a los mártires y santos cristianos y, con el paso de los siglos, un comercio de imágenes, íconos y reliquias sagradas se estableció en su alrededor. Estas prácticas se constituyeron más de mil años después y a los ojos de los reformadores, en evidencias claras de la “paganización” de la iglesia cristiana, lo que habría permitido el surgimiento de un vasto proceso de sincretismo. Como muestra Guignebert (1983), es evidente que el triunfo tuvo su precio.

Con su oficialización, el cristianismo se volvió un productor hegemónico de símbolos, prácticas y rituales religiosos. En ese pe-

ríodo, la iglesia perfeccionó sus medios de comunicación con la sociedad al inventar la campana, la torre, el confesionario como fuente de poder y pesquisa, la composición musical y otras actividades comunicativas que facilitaban la “venta” de sus productos simbólicos, conforme la relación histórica hecha por el publicitario brasileño Alex Periscinoto (diario *Jornal da tarde*, 21-10-95).

Además, después de la desintegración del poder político del Imperio Romano en Occidente, la iglesia continuó siendo el único centro capaz de mantener el *nomos*, iniciándose así un nuevo momento histórico, la Edad Media. Tal etapa sólo terminaría con el advenimiento del mundo moderno, en el siglo XVI. Durante los trece siglos posteriores hubo una imposición de la fe cristiana sobre una población rural portadora de creencias mágicas y paganas, catequesis que apenas formó una camada de barniz sobre la antigua realidad religiosa. La aristocracia eclesiástica no consiguió influir profundamente en las masas populares. Como señala Keith Thomas (1991: 36-50), en todas partes de Europa se multiplicaban los cultos a las reliquias sagradas, verdaderos fetiches milagrosos a los cuales se les atribuían el poder de curar enfermedades y el de proteger a las personas de los peligros. Se creía que esos objetos habían pertenecido a los santos o por el simple hecho de haber sido usados en misas, eran cambiados, regalados, robados, vendidos o comprados. Muchos de ellos eran empleados con las finalidades más diversas, desde el auxilio en el trabajo de parto hasta en la cura de peste en el ganado bovino o para alejar epidemias de sequía, hambre o plagas de langostas. Siempre según Thomas, es por eso que “la iglesia medieval se mostraba como una gran reserva de poder mágico capaz de ser empleado para una serie de finalidades seculares”.

Conforme Weber (1968: 13), la religiosidad de los campesinos siempre fue propensa a la magia y aún antes del surgimiento del utilitarismo de los mercaderes ya se había establecido una conexión entre la religión cristiana y la prosperidad material. Por su intermedio se buscaban en los ritos soluciones para estos o aquellos problemas prácticos de la vida. Con la monetarización creciente de la sociedad en el final de la Edad Media, las reliquias, sacramentos y hasta las indulgencias llegaron a ser cambiadas por monedas. Además, la introducción de la moneda como forma de intermediación en los intercambios se reflejó también en la religión, sometiendo movimientos y acciones religiosas a un proceso de racionalidad más amplio.

Jacques Le Goff (1991: 90, 108, 124) escribió que en esa época toma cuerpo un nuevo tipo de mentalidad, la “mentalidad del mercader”. Sus características serían las siguientes: utilitarismo, valorización de los conocimientos prácticos y no los teóricos; percepción de las diversidades que deberían ser atendidas, en oposición a la idea teológica de totalidad; búsqueda de lo concreto, lo material y lo mensurable; racionalización del tiempo por medio de la elaboración de un calendario profano atado a las necesidades del presupuesto y ya no ordenado por las fiestas y liturgias de la iglesia; introducción del secreto que debe cercar el negocio, de la meticulosa contabilidad que registra todas las actividades de compra y de venta surgiendo así “una moral tierra-a-tierra, hecha de disputa y sentido práctico, ligada a la preservación del dinero, la propiedad, la familia y la salud”.⁶

Sólo algunos siglos después, con el protestantismo, la práctica comercial pasó a ser encarada como una vocación tan santa como el ministerio sacerdotal, posibilitando al mercader la conciliación entre el amor a

Dios y al dinero. Se rompió así el predominio de ideas consagradas por Tomás de Aquino (“considerado en sí mismo, el comercio tiene un cierto carácter vergonzoso”) y por el derecho canónico que desde Graciano en el siglo XII consideraba imposible o muy difícil al mercader agradar a Dios.⁷

El protestantismo y la génesis de un sistema de mercado

Fue solamente en el siglo XVI que las condiciones históricas se solidificaron para el surgimiento de un sistema de mercado. Pero es bueno que nos recordemos que la reforma protestante se desencadenó, entre otras causas, por un escándalo que asociaba exactamente religión y mercado: la mercantilización de las indulgencias. Tal como Lutero, muchos católicos se rebelaron contra ese proceso de levantar recursos financieros a través de la entrega al fiel de la garantía futura de perdón de pecados, mediante el pago de una cierta cantidad de dinero.⁸

Otras transformaciones sociales corrían paralelamente a las alteraciones operadas en la práctica económica y religiosa. Entre ellas estaba la urbanización, un factor importante en el pasaje del sistema de trueque para el de mercado. Las ciudades procuraban desenvolver un clima de libertad en relación a los poderes de los nobles y los señores feudales. Así, paulatinamente, fueron rotos los impedimentos colocados por la iglesia al comercio y a la búsqueda del lucro. Hasta entonces los comerciantes eran personas mal vistas por la nobleza y maldecidos por el clero, que los consideró “heréticos” en dos concilios (Lyon y Viena, siglos XIII y XIV respectivamente).

En esa época se atribuía a los comerciantes el pecado de la usura, dándose una versión teológica a un prejuicio que venía

desde Aristóteles basado en el argumento de la improductividad intrínseca del dinero. Walter Altmann (1994: 211) muestra que el propio reformador Martín Lutero no escapó de formular juicios contundentes a tal respecto, llegando en su tratado *Del comercio y de la usura* (de 1524) a considerar el comercio como una forma poco noble de ganarse el dinero. Para él la práctica comercial era una actividad de difícil compatibilización con el derecho y la honestidad, valores que debían ser exigidos de los verdaderos cristianos.

A pesar de todo eso, la resistencia eclesiástica contra el comercio externamente fue rota por el crecimiento de las ciudades que eran la sede de ferias y mercados, locales libres donde lejos de la injerencia de los varios códigos de ética de la nobleza y el clero, los comerciantes se sometían a sus propias normas de conducta. Internamente, la resistencia se rompía por la práctica de los cleros de cosas que la propia iglesia condenaba como el comercio de dinero y hasta de cosas “santas”.⁹

En ese contexto se fortalecen el mercado y sus agentes burgueses que encontrarían en Juan Calvino (1509-1564) la sustentación teológica para las nuevas instituciones y mentalidades. André Biéler (1970: 58) analiza las posiciones de Calvino, para quien el comercio era una señal visible de la interdependencia de las criaturas de Dios, una actividad plena de dignidad siempre que estuviese al servicio de la construcción de un ambiente de paz y armonía entre los hombres.¹⁰ Con la ampliación del comercio y después con la industrialización, Occidente dejaría para atrás el “mercado restringido” y colocaba las bases para el surgimiento de un “mercado amplio”, interconectado, proceso destinado a globalizarse y aún en marcha.

Todos esos cambios se reflejaron directamente en el campo religioso, provocan-

do la desintegración del monopolio católicorromano, lo que en un primer momento transformó a Europa en un campo de batalla donde millares de personas perdieron la vida. Después, con la paz negociada, permaneció el espíritu de competencia habiendo la competitividad creado condiciones para un creciente proceso de racionalización entre los protestantes, lo que se expresaría también en la tentativa de revertir la disolución de las diferencias entre magia y religión, según ellos causada por el catolicismo medieval. En esa época los reformadores atribuían la responsabilidad por la magia, ampliamente practicada en Europa, a la falta de conocimiento bíblico y al interés de la jerarquía católicorromana en satisfacer tan sólo los apetitos materiales del pueblo, reforzándose así la caja de la iglesia, sin mayores preocupaciones con la “pureza” de la fe cristiana.¹¹

Para los protestantes, la Iglesia Católica “mercantilizaba” la fe aprovechándose de la “ignorancia religiosa” de las masas, siempre tendientes a la superstición y la magia. Según Keith Thomas (1991: 115), en Inglaterra ese proceso de eliminación de la magia fue tan prolongado que cuando surgieron los puritanos en el siglo XVII, todavía se respiraban los aires de la magia entre los protestantes ingleses. En esa época y para expresar el abandono de la magia, hubo puritanos que hasta llegaron a sepultar sus muertos sin ritos religiosos pensando que de esa manera evitaban cualquier semejanza con los rituales mágicos.

Una de las consecuencias de esas actitudes fue el abandono de todas las formas de sensualismo religioso por parte de los protestantes, lo que llevó a Max Weber (1981: 72, 81, 82) a escribir que “los católicos no llevaron tan lejos como los puritanos (...) la racionalización del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación (...). La conducta moral del hombre medio fue así despo-

jada de su carácter no planeado y asistemático y sujeta, como una totalidad, a un método consistente”.

La racionalidad, el método consistente al cual se refiere Weber, hizo que hubiese un abandono de la tradición como referencial de conducta, justamente por ser la tradición portadora de una memoria social impura, con contenidos paganos y mágicos. El criterio organizador pasó a ser la competencia, eficiencia y productividad, lo que forzosamente envuelve racionalidad. En ese espacio de tiempo, el capitalismo se fue fortaleciendo e imbricando cada vez más con el modo de ser protestante.

El protestantismo, después de pasar por los grandes avivamientos espirituales en los siglos XVII y XVIII, amplió su participación en el mercado mundial de bienes simbólicos a través de misiones evangelizadoras, estrategia que se mostró eficiente en el proceso de expansión que ocurrió *pari pasu* a la expansión militar, imperialista y capitalista, en dirección a las nuevas regiones de conquista en África, América Latina y Asia.

En el campo de la filosofía de la ciencia, en la trama capitalista, surgieron algunas de las más desacralizadoras teorías críticas de la religión, en el período del iluminismo. Heredero de esas teorías, el positivismo relegó la religión a los períodos más atrasados de la evolución cultural de la humanidad proponiendo su substitución por el nivel científico, período de madurez del ser humano. Entre tanto y con posterioridad, Comte colocó en lugar de la religión de los “ignorantes” el culto a la “diosa de la sabiduría”, con templos, rituales y sacerdocio, demostrando que la burguesía no era tan racionalizadora como aparentaba ser.

El sistema de mercado sólo alcanzó su ápice cuando consiguió penetrar en el ámbito de la religión y ofrecerle la ilusión de ocu-

par un espacio privilegiado dentro de él, siendo que en realidad la religión se fue transformando cada vez más en una de sus mercaderías. De esa manera, el mercado se sacralizó y engendró su propia teología, objeto de estudios críticos de teólogos como Franz J. Hinkelammert y Hugo Assmann (1989), Julio de Santa Ana (1989) y Jung Mo Sung (1992), cuyas contribuciones han propiciado la denuncia de la sacralización del mercado y de los mecanismos vicarios a los cuales se someten sus víctimas.

A partir de ese triunfo del mercado no se puede decir más que la religión usa las leyes del mercado para vender su mercadería sino que ella misma se sometió a esas leyes y se transformó en una mercadería también vendible en el mercado. Su sumisión a los intereses de los consumidores – fenómeno a nuestro modo de ver esencial para poder entender el neopentecostalismo –, trajo de regreso las discusiones sobre la interioridad de las personas, sus fantasías, deseos y sueños, materia prima que siempre unió magia y religiosidad popular.

Queremos anticipar la hipótesis que la IURD encarna algunas ambigüedades históricas mencionadas más arriba, principalmente en el combatir las prácticas católicas y afro-brasileñas por ser mágicas pero proponiendo rituales que, al ligar religión y prosperidad material, recolocan en primer plano aspectos mágicos y utilitarios que escandalizan a los protestantes históricos y desafían la competencia católicorromana.

La inserción de la religión en el mercado causó un cortocircuito tanto en el campo religioso como en el interior del propio mercado. En el primero hubo reacción por considerarse la *religión mercadológica* como una aberración idolátrica. Esta posición fue sostenida tanto por estudiosos católicos – ver, p. ej., Ari Pedro Oro (1996: 82) – como por el

protestante Rubem Alves (1979 a.; 115). Este último consideró la “religión mercadológica” una empresa comercial, en búsqueda de lucro en el comercio de los bienes simbólicos. De la misma forma reaccionó la religión endógena del mercado, que se expresa a nivel vulgar con el dicho “religión es religión, negocio es negocio” y académicamente por medio de una argumentación desarrollada por los economistas para probar que el mercado debe permanecer distante de los compromisos éticos y de los valores morales, según analizan Julio de Santa Ana (1989: 72) y Franz Hinkelammert (1991).

Esta polémica sirvió para desenmascarar la supuesta racionalidad del mercado y traer a referencia la conclusión de que “la irracionalidad del mercado es, también, la irracionalidad de su teología”, como afirma Hugo Asmann (1989: 232). Por otra parte, también quedó claro que la sacralización del mercado implica la substitución de antiguos ejes de la religión cristiana como el amor al prójimo, el compartir y el altruismo, por el egoísmo individualista, eje impulsor del mercado. Sería bueno recordar el análisis del mercado que Max Weber (1984: 493ss) dejó incompleto:

“El mercado, en contraposición a todas las demás relaciones comunitarias que siempre presuponen la confraternización personal (...) es extraño en su raíz, a toda confraternidad [instituyendo] una relación que atraviesa las fronteras de pueblo, sangre y tribu [imponiendo] la paz del mercado sobre la protección de un templo...”

Concluimos el argumento afirmando que hay indicios de que el neopentecostalismo, en especial de la IURD, representa una acomodación de las creencias originalmente protestantes al sistema de mercado. Es que ahora puede dejar de lado la famosa “ética

protestante”, vinculada a los orígenes del capitalismo y a la práctica de un ahorro ascético, según tesis de Weber, y sustituirla por una *ética de consumo compulsivo*. Así, el mercado consigue atraer a su órbita aún aquellas ideas y prácticas religiosas que en su inicio parecían negar el mundo y predicar el advenimiento de su destrucción en una guerra de Armagedón, en el fin de los tiempos.

2. La Iglesia Universal y la “mercantilización” de lo sagrado

La expresión “mercantilización” de la religión exige ciertos cuidados al ser usada, pues se presta a incomprensiones y equívocos incompatibles con el discurso científico. De allí el hecho que la coloquemos entre comillas. Eso porque en nuestro medio “mercantilización” se refiere a algo extremadamente negativo cuando es aplicado a la religión. Decir que ésta o aquella religión es “mercantilista” se volvió un estigma que es de difícil remoción cuando es atribuido insistentemente a una institución.

Sin embargo, dígame de paso que la “mercantilización de lo sagrado” como un estigma lanzado a diversas prácticas religiosas es una incoherencia del sistema capitalista, porque si todo en él es negocio y mercadería, ¿por qué motivo la religión debería estar fuera de ese mercado? Al final de cuentas, una sociedad que mercantiliza el sexo, la inteligencia, los sentimientos humanos más íntimos, ¿por qué se resiste tanto a la idea de que los fenómenos religiosos sean considerados bienes comercializables? Coherente con el sistema, Edir Macedo (*Folha Universal*, 15-10-95) argumenta, al quejarse de la “persecución” promovida por los medios de comunicación contra él y su iglesia:

“No deberían ser tratados como ladrones y chantajistas aquellos que dedican sus vidas para servir al otro. El título de mercantilista no cabe a ninguna organización religiosa que esté inserta en un sistema en el cual nada se puede hacer sin dinero; mucho más cuando ese sistema es injusto, corrupto, sucio y – lo que es peor – aceptado, propagado e impuesto a los ciudadanos en el uso de una racionalidad mentirosa, hipócrita, malvada y sin Dios”.

En 1990, época en que las relaciones entre Macedo y los medios de comunicación aún no se habían roto totalmente, él se expresó en una entrevista (diario *O Globo*, 29-4-90): “*Si yo fuese interesado en dinero no sería pastor, sería político, con buen salario y prebendas (...) Brasil todavía es una provincia y la prensa no traduce la verdad*”. En otra entrevista (revista *Veja*, 14-11-90), se le preguntó: “Su iglesia es acusada de ser mercenaria y usted de usar a Dios apenas como *marketing* para lograr donaciones de las personas que lo buscan. ¿Hay alguna relación entre la fe y el dinero?” Macedo respondió:

“El dinero es una necesidad del hombre. En la Biblia aparece como una herramienta con la misma función que el serrucho tiene para el carpintero y la azada para el labrador. Sin el dinero es imposible vivir. El propio Jesús tenía su tesoro, Judas Iscariote. Encontrar que el dinero es un mal no tiene sentido (...). Decir que el dinero es siempre un mal no es verdad. Puede ayudar a las personas. Yo, por ejemplo, uso el dinero para el bien, lo coloco al servicio de Dios (...). Cuando es usado por alguien que tiene a Dios en el corazón, no hay motivo para que no guste, pues es vehículo de felicidad”.

Sobre el dinero en manos de personas “sin Dios en el corazón”, en esa misma entrevista Macedo afirmó que (en esos casos) el dinero “trae desgracia”. Y citó casos de perso-

nas que “quedaron ricas de la noche para el día” con la lotería y que para ellas las cosas no habrían terminado bien. “¿Por qué eso? Porque aquel dinero carecía de un sustento, no tenía base, no tenía respaldo espiritual”.

Sin embargo, a pesar de las permanentes declaraciones de buenas intenciones por parte de la IURD, la prensa le ha dado un tratamiento muy duro. Consideramos que tal trato es el responsable por la aparición de un arraigado prejuicio público desfavorable a esta iglesia tanto en Brasil como en el exterior. Ese prejuicio alcanza hasta intelectuales del nivel de José Saramago (diário *Folha de S. Paulo*, 30-1-96), quien sostuvo: “La Iglesia Universal del Reino de Dios es una *organización criminal, una cuadrilla* que se dedica al crimen y al robo”.

En el momento en que escribimos esto, la IURD es presentada a la opinión pública brasileña como una entidad dominada por un grupo de personas cuya finalidad es la “comercialización de lo sagrado”. El chiste de la



Fig. 3. La IURD es una “FEST-FOOD”
Folha de S. Paulo, 19-9-95.

Fig. 3 es un buen ejemplo de cómo ese estigma es divulgado públicamente. Los medios de comunicación, sin ninguna duda, son uno de los mayores responsables por la inculcación de ese estereotipo en la opinión pública, repitiendo un papel semejante al desempeñado en el período en que los cultos de procedencia africana todavía eran “casos de policía”, ocasión en que hasta el aparato jurídico parecía tener “miedo del hechizo”, según señaló Yvonne Maggie (1992).

Pentecostalismo y prensa – una relación anti-gua y problemática

Un recorrido histórico puede avivar nuestra memoria sobre el comportamiento de la prensa en ocasión del surgimiento del pentecostalismo moderno en Los Angeles, Estados Unidos, en 1906. Los eventos ocurridos en el número 312 de la Azusa Street eran descritos por los diarios con poca simpatía, a través de frases como: “extraño murmullo de lenguas”, “escenas salvajes” (*Los Angeles Times*), “blancos y negros se mezclan en un frenesí religioso” (*Los Angeles Daily Times*), “santos que patalean promueven locas orgías” (*Los Angeles Record*), o con caricaturas que satirizaban el fanatismo y el carácter multirracial de las reuniones de “avivamiento”.¹²

Otro reportaje apareció el día 3-12-1906 en el *New York American*, donde se resaltaba la existencia de fenómenos de *glosolalia* (hablar en lenguas extrañas), milagros, excitación religiosa, cura divina, adhesión de una mayoría negra y poco escolarizada al lado de un pequeño número de personas “refinadas” y “cultas”. Con todo, la cobertura de la prensa, ligada a los protestantes blancos, no consiguió limitar la expansión pentecostal. Muy por el contrario, tales coberturas servían como propaganda gratuita al movimiento recién iniciado y ayudó más aún a los pentecos-

tales a unirse contra la prensa secular y las denominaciones establecidas hacía más de tres siglos en ese país y que temían la pérdida del monopolio de la práctica religiosa.¹³

El mismo fenómeno sucedió en los demás países en los que fue introducido el pentecostalismo. Al principio éste era un movimiento imperceptible para la prensa; después, con el aumento del número de adeptos venidos de otras religiones, pasaba a ser ignorado en el tratamiento por los que estaban habituados a monopolizar la dirección del campo religioso local. En Brasil el periódico *O Estandarte*, órgano oficial de la Iglesia Presbiteriana Independiente del Brasil, publicó en 1919 una serie de artículos apologeticos, con la autoría del pastor Manoel Machado, contra los pentecostales de la Asamblea de Dios, por ese entonces en rápida expansión en el norte del país. El título de la serie de 23 artículos era “invasión pentecostista” e indicaba el tipo de tratamiento dado a los pentecostales. Para el autor, eran “presuntuosos”, “proselitistas”, “aprovechadores”, “sectarios peligrosos”, apenas con “apariencia de piedad”.¹⁴

Mientras, una cobertura más crítica por parte de la prensa secular y hasta de la religiosa se dio en Brasil sólo en los años 50, con la llegada a San Pablo del pentecostalismo con énfasis en los milagros y la cura divina. La inauguración pública del movimiento fue en el año 1952 en sesiones de milagros y curas dirigidas por los misioneros estadounidenses Harold Williams y Raymond Boatright, ex-actor de cine, en un templo presbiteriano independiente del barrio paulista de Cambuci.¹⁵

El resultado de tal serie de reuniones en ese barrio fue la escisión de la comunidad que hospedaba y el rechazo de las denominaciones protestantes para ceder otros templos para ese tipo de trabajo. Fue entonces que esos pentecostales, llamados “curanderos”

por los protestantes históricos, pasaron a practicar la cura divina en tiendas de lona, armadas en los centros de las ciudades y conocidas como “tiendas de cura divina”. El nombre inicialmente usado por el grupo fue “Cruzada Nacional de Inmigración” y transmitía una imagen de movimiento interdenominacional que, sin embargo, se volvió el marco inicial de las iglesias pentecostales “Brasil para Cristo”, “Evangelio Cuadrangular” y “Dios es Amor”.

La prensa religiosa detectó los cambios que se producían en el campo religioso, 22 años antes del surgimiento de la IURD, y registró:

“Brasil es una tierra formidable. Da de todo (...). Dio para producir milagros ahora, en esta tierra. Alguien, ángel o demonio, estuvo sembrando sobre las cabezas la descabellada idea del milagro (...). Formas aberrantes de protestantismo, en completo repudio a la tradición de crítica y equilibrio que caracterizó la Reforma, producen también sus taumaturgos (...). El pan, el remedio, la institución y la dignidad del poder público son, positivamente, el mayor antídoto para la Milagrería (sic) desenfrenada, que arrastra y explota a nuestro pobre pueblo”. (Luis Pereira Boaventura, pastor presbiteriano, en *El Paraná Evangélico*, 1955 sin indicación de mes o página).

La revista metodista *Cruz de Malta* (junio de 1955) presentó un contundente material comparando los milagros que estarían sucediendo en las “tiendas divinas” con los operados por el padre católico Donizetti en la ciudad paulista de Tambaú. Una edición posterior de la misma revista (octubre de 1955: 3-6) publicó varias cartas de lectores furiosos con la comparación entre ambos fenómenos. Unos la encontraban deshonrosa para el pentecostalismo y otros para el catolicismo. La revista atribuía los milagros a fenómenos de fácil explicación por la psicología. La redacción

dedicó el número de noviembre de aquel año a la defensa de su tesis, provocando la suspensión de la suscripción por parte de varios lectores “pentecostalizados”.

En las dos décadas posteriores, el pentecostalismo ocupó páginas de la prensa secular apenas esporádicamente y siempre bajo el lente de que las prácticas pentecostales no pasaban de “manipulación de masas ignorantes” y de una práctica pura y simple de “curanderismo”. Además, reclamaba medidas enérgicas de las autoridades. Ya se hablaba mucho de “charlatanería” y “curandería” pero casi nada de la “mercantilización” de la fe. A veces el pentecostalismo ocupaba las páginas policiales como en los casos de la tragedia de Malacacheta¹⁶, cuando pentecostales de la Iglesia Adventista de la Promesa fueron protagonistas de un movimiento milenarista que derivó en seis muertos. También en el caso de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor cuyo líder, David Martins de Miranda, fue procesado en 1976 por la muerte de veinte personas ocurrida por causa de un derrumbe en São Gonçalo - Río de Janeiro - justamente en el momento de una de sus sesiones de milagros.¹⁷

Desde el final de los años '50 la prensa - más la religiosa que la secular -, publicó innumerables críticas a Manoel de Melo, fundador de la Iglesia Pentecostal “o Brasil para Cristo”, cuando a muy alto costo consiguió construir el templo del Largo de Pompeya en la ciudad de San Pablo, presentado triunfalmente en la época como el “mayor templo evangélico de Brasil y del mundo”.¹⁸

En aquel momento la propia Iglesia Católica todavía vivía el período de transición y mudanzas del cual el Concilio Vaticano II fue un marco decisivo para el campo religioso en general. Aún así la prensa reflejaba los intereses de la religión mayoritaria y hegemónica en un cuadro político de dictadura mili-

tar, después de 1964. Los notas que contenían una mayor seriedad periodística resaltaban la deserción de católicos y la atracción que ejercían sobre ellos los líderes carismáticos, por lo general tachados de “gananciosos” y “sólo interesados en prestigio y dinero”. Muchos críticos de aquel período trabajaban con paradigmas marxistas y conseguían ver en el pentecostalismo apenas actores de un proceso alienante de las masas, al servicio de los intereses capitalistas.

En 1977, para hacer una nota sobre las religiones populares en San Pablo, el periodista Robson Costa recorrió durante varios días los principales corredores de milagros del centro degradado de la ciudad. Encontró en ese área templos que, según la nota, poseían “nombres extravagantes”, estaban “instalados en salas de milagros”, prometían “cura”, “salvación” e “infalible protección contra hechicerías”. Además, según el artículo, se estaría dando “una explosión descontrolada”, lo que le permitiría hablar “no en templo de los vendedores ambulantes sino en vendedores ambulantes del templo”. El periodista localizó los siguientes locales de reuniones: Iglesia del Dios Vivo, Cruzada de la Fe, Iglesia Evangélica Pentecostal del Reino de Jesucristo (Sala de los Milagros), Iglesia de la Fe, Nueva Vida en Cristo, Iglesia Pentecostal “Dios es Amor”, Iglesia de Jesucristo, Iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo”. La nota (diario *Jornal da tarde* del 24-8-77) incluye la opinión del pastor presbiteriano independiente Roberto Vicente Cruz Themudo Lessa, quien decía lo siguiente:

“Consideramos un absurdo que personas se titulen pastores, misioneros, bendiciendo vasos de agua, grabando oraciones de cura divina, elementos que si fuesen tomados y oídos curarían toda y cualquier enfermedad (...). Peor aún: anuncian espectacularmente grandes concentraciones en estadios, con día y hora determinados, garantizando que el Espíritu Santo estará

presente allí para curar todas las enfermedades y solucionar todos los problemas. Además, en las puertas de las sedes de esas iglesias es colocado el horario para la atención de los interesados, como si el Espíritu Santo fuese un Ejecutivo a disposición de tales ministros...”.

Como aún hoy sucede, predominó en esa serie de notas la idea de que el pentecostalismo no pasaba de sectas distanciadas de las verdaderas religiones cristianas, de las cuales la Iglesia Católica y los protestantes históricos serían los mejores representantes. Esa tendencia continuó dando la pauta a artículos del diario *Jornal da tarde* (27-1-85) sobre el éxito económico del “misionero David Miranda”, haciendo inclusive una investigación en las escribanías de la ciudad capital de San Pablo sobre las propiedades que estaban registradas a nombre del misionero o de sus familiares.

Los medios acusan: “La Iglesia Universal es un mostrador de milagros”

La IURD heredó una historia de relaciones con los medios que le es poco favorable. Aparte de todo, esa iglesia no es responsable por la fragmentación del campo religioso y sí fruto de la atomización de agentes e instituciones religiosas que existen en el país.¹⁹ Ese cuadro ya existía antes de su surgimiento público, así como muchas de las acusaciones en su contra. Pero el discurso de la prensa cambió poco entre los años ‘50 y ‘80 en lo que se refiere a las sectas religiosas. Si hubo alguna alteración fue apenas en el sentido de explicitarse con más claridad las ideologías de los “barones de la prensa”, escondidas bajo la retórica de defensa del “pueblo simple y humilde”, siempre a merced de ser explota-

do por “chantajistas en nombre de la fe”.

Esporádicamente aparecen autores como Adalberto M. Cardoso (1995) y Robert Abelman & Stewart M. Hoover (1990: 20-22) que han insistido en las vinculaciones de los medios con los propietarios de las empresas de comunicación. Continuando sobre esa falsa neutralidad de la prensa, es sugestivo citar un suplemento especial de “Aconteció”, mensuario carioca de conocida confesión ecuménica que en 1990 elaboró un análisis muy objetivo sobre el tratamiento que la “gran prensa” ha dado al pentecostalismo: “¿Información o deformación?”. En ese texto se destaca que el mito de la neutralidad y la objetividad de la prensa nos llevó a una visión distorsionada del pentecostalismo como fenómeno religioso. La mayor parte de la cobertura dada a los pentecostalismos repite argumentos prejuiciosos, afirmando ser “sectas importadas de los Estados Unidos”. Tales notas actúan como refuerzo de la Iglesia Católica tradicional en detrimento de la religiosidad popular de las CEBs., con un enfoque sensacionalista del oportunismo de los diputados evangélicos y de la explotación financiera del pueblo por “pastores cazadores de fortunas”. De esa forma hay “omisión y deformación de informaciones” a través de titulares escandalosos y llamativos, que no siempre reflejan incluso el propio contenido de las páginas internas de esos periódicos y mucho menos la realidad de los hechos.²⁰

Una recopilación y comparación de 31 notas periodísticas sobre las actividades de la IURD entre los años 1988 y 1989 publicadas en varios periódicos brasileños, permitió el armado de la siguiente tabla, que confirma algunas informaciones encima mencionadas:

Algunos titulares y notas, tomadas por

Cuadro Nº 4. Notas publicadas en la prensa sobre la IURD (1988-1989)

| Temas abordados en 31 reportajes de periódicos y revistas | Porcentaje |
|--|------------|
| Crecimiento del patrimonio de la IURD, “mercantilización” de la fe y “charlatanismo” | 35,4% |
| Uso de medios “no convencionales” para propagar la fe (reuniones en las playas, estadios de fútbol, cines) y de medios “ruidosos” (alto parlantes, conjuntos musicales motorizados con fuerte sonido), provocando conflictos con la vecindad | 22,5% |
| Conflictos con el catolicismo y religiones afro-brasileñas | 12,9% |
| Expansionismo causante de preocupación en los competidores católicos y en los evangélicos tradicionales | 6,5% |
| Otros temas | 22,7% |

Fuente: Diarios *O Globo*, *Jornal do Brasil*, *Folha de S.Paulo*, *Jornal do Comércio*, revista *IstoÉ*.

azar, ofrecen fragmentos de las posiciones asumidas por los diarios contrarios a la IURD:

Hay mucha facilidad para poder fundarse una secta en Brasil pues se exigen pocos procedimientos burocráticos y ninguna escolaridad del líder; por otro lado, tales sectas son sustentadas con carnés pagados por los fieles (*O Globo*, 20-7-88). Los fieles ensucian las playas en sus presentaciones en Leme y Copacabana (*O Globo* y *Jornal do Brasil*, 8-5-88). Perturban la paz pública con ruido (*Jornal do Brasil*, 19-9-88). Llenan el estadio Maracanã y ofrecen a la IURD enormes cantidades de dinero en donaciones (*Jornal do Brasil* y *O Globo*, 19-12-88); Fieles de la IURD entran en conflicto con seguidores de los cultos afro-brasileños (*Jornal do Brasil*, 5-2-88, 19-9-88, *O Globo*, 23-10-88, *Folha de S. Paulo*, 27-7-89 y *Jornal do Comércio*, 17-11-89); La IURD pide dinero, de preferencia en dólares pues el dinero nacional se desvalorizaba rápi-

damente, “aún antes de salir de la bolsa”, decía Edir Macedo (*O Globo*, 11-12-88, 18-12-88, *Jornal do Brasil*, 1-8-88, *IstoÉ*, 24-8-88). Los donativos son dados a cambio de exorcismos, cura y bendiciones (*O Globo*, 23-10-89).

En algunas notas se adoptaba también una tesis predominante en la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños): por detrás de tanto progreso del pentecostalismo y de las “nuevas sectas” en América Latina había un interés político de la CIA (Central de Inteligencia de los Estados Unidos) y de grupos conservadores estadounidenses en desarticular la acción de las Comunidades Eclesiales de Base, comprometidas con la teología de la liberación (*Jornal do Brasil*, 22-4-89 y 5-5-89; *Folha de S. Paulo*, 4-11-89). En cuanto a Edir Macedo, el líder de la IURD, finalmente estaba siendo objeto de investigación y de procesos policiales y judiciales en Río de Janeiro

porque “las actividades de la Iglesia Universal nada tienen que ver con la difusión de creencias religiosas – sólo se presta atención a la explotación económica de personas humildes”-, construyéndose a costa de esos pobres “un imperio evangélico (con) ramificaciones en la política” (*O Globo*, 11-12-88).

Muchas de esas denuncias fueron usadas para instruir un proceso dirigido por el Procurador General del Estado de Río de Janeiro, acusando a Macedo y la IURD de “estelionato, charlatanismo, curanderismo y ofensa a otros cultos” (*Jornal do Brasil*, 19-12-88). En los diarios paulistas encontramos que “la policía investiga donaciones para *iglesia carioca*” (*Folha de S. Paulo*, 26-7-88). El tenor del titular demostró cuánto el tema todavía parecía distante de los medios de comunicación de San Pablo. Al final de cuentas se trataba de una “secta carioca” (o sea, de la ciudad de Río de Janeiro, distante a unos 450 kilómetros). Y su presencia en San Pablo en esos momentos era insignificante. Algunos meses después, el diario *O Estado de S. Paulo* daba la noticia de la apertura de proceso en Río de Janeiro contra la IURD, acusándola de ser una “secta de barullentos” que practicaba el “charlatanismo, curanderismo, vilipendio de otros cultos religiosos y estelionato contra las capas más pobres de la población” (2-4-89). Pero fue hacia fines de los años ’80 que la IURD se volvió más visible en los medios de comunicación y en consecuencia, blanco de ataques. Hasta el comienzo de esa década, todavía no era ni siquiera presentada como un “peligro” para la Iglesia Católica. En 1982, una lista de las “sectas” y denominaciones que afectaban al catolicismo en Brasil fue elaborada a partir de cuestionarios respondidos para la CNBB por 64 parroquias y ni siquiera citó a la Iglesia Universal.²¹

El proyecto de Edir Macedo de dotar a

la IURD de mayor visibilidad social estuvo atado a la estrategia de centralizar las contribuciones en una caja única y acumular capital suficiente para palanquear la expansión de templos en nuevas ciudades, para comprar emisoras de radio y televisión. Como esa estrategia no fue percibida de inmediato por la prensa, se insistía entonces en la hipótesis de los orígenes externos de los recursos financieros mencionados. Con todo, la presión sobre la caja de la iglesia hizo que los pastores comenzaran a pedir dinero en sus reuniones sin ninguna inhibición, lo que llevó a la prensa a insistir aún más en el argumento de la “mercantilización de lo sagrado”. De allí el verdadero frenesí que causaban en los medios palabras de Edir Macedo como las que dijo en una concentración en el estadio Maracana (*Jornal do Brasil*, 18-12-88): “*Sacudan bien, obreros [los sacos de ofrendas], para que ellos vean que están vacíos y sólo vuelvan cuando estén tan llenos como una bolsa de pochoclo*”.

La cantidad de denuncias de los medios sobre los nuevos movimientos pentecostales focalizando la cuestión del “charlatanismo” y de la “mercantilización”, obviamente tuvo un profundo efecto en la opinión pública. Es común en las varias “columnas del lector” de revistas y periódicos observar un aumento en el número de “cartas de los lectores” profundizando denuncias y citando casos particulares de “explotación de los pobres” por los falsos “pastores” y “milagrosos”. Por ejemplo, un lector del diario *O Estado de S. Paulo* (17-10-84) escribió que David Miranda mantenía una “industria que hasta fabrica enfermos mentales”, atrayendo personas a través de entrevistas con “falsos enfermos”. En esa carta Miranda es llamado “malandrín”, “zafado” (loco), un “monstruo” que debería estar en la cárcel y no “transformando humildes ‘Geraldas’ [ya que Geralda es el nombre de la hermana del escritor de la misiva] en enfer-

mos mentales". Cartas como ésta existen por decenas en la prensa brasileña.

Medios y poder – o por qué la Iglesia Universal incomoda

Al final de 1989 vendría la noticia que iría a perturbar el mundo de los medios de comunicación y encender los ánimos de los competidores por el control de la producción simbólica brasileña. Representantes de Edir Macedo compraron, según la revista *IstoÉ/Señor* del 22-11-1989, por 45 millones de dólares la *Red Record de Televisión*. Las difíciles negociaciones entre los "hombres de negocios" escondidos por detrás del diputado carioca Laprovita Vieira y los grupos Paulo Machado de Carvalho y Silvio Santos sobre el pago de los saldos en disputa fueron acompañadas paso a paso por la prensa. Había mucho interés en esta cuestión porque a pesar de que la *Record* estuviese en decadencia, el paso de su control accionario para las manos de arribistas "fanáticos" con enorme poder sobre las masas, era percibido como un factor de riesgo para los que detentaban el monopolio de la comunicación social en Brasil.

En los meses siguientes para pagar la compra de la *Record* y de varias otras estaciones de radio, la IURD precisó perfeccionar aún más las estrategias de captación de recursos financieros de su público. Al final de cuentas era preciso pagar nada menos que 45 millones de dólares por las inversiones realizadas en la televisión. La respuesta de la prensa fue aumentar el número de reportajes sobre las tácticas "mercantilistas" de la iglesia. En 1991 surgen las denuncias de Carlos Magno de Miranda, un pastor disidente de la IURD que acusa a Macedo de haber mandado a buscar un millón de dólares a Bogotá, dinero que habría sido donado por traficantes colombianos. Como resultado de esas y otras

acusaciones, el obispo Macedo estuvo preso durante once días en mayo de 1992.

Los reportajes considerados más ofensivos por la IURD fueron publicados entre 1990 y 1991 por los diarios *O Estado de S. Paulo* y *Jornal da tarde*, ambos pertenecientes al Grupo Mesquita. Los de 1991 tuvieron por título "negocios de la fe" y analizaban el rápido ascenso del obispo Edir Macedo, denunciando negocios "secretos" que habrían sido practicados para garantizar la compra de la *Record*. Sin embargo, en aquel momento, el negocio ya estaba concretado y faltaba apenas la legalización de la transferencia de concesión del canal para el nuevo grupo controlador por parte del presidente de la República, el cual posiblemente fuese objeto de presión de la prensa adversaria de la IURD.

Uno de estos reportajes hacía referencia a un préstamo contraído en el Banco del Estado de San Pablo (Banespa) para la compra de la *Record*. La suma de tal préstamo era de un millón cien mil dólares y habrían sido "perdonados" por causa del auxilio dado por la IURD a Antonio Fleury Filho, para ser elegido como sucesor del gobernador Orestes Quércia. La victoria de Fleury en parte fue garantizada por la no-realización de un debate entre candidatos al puesto y que sería transmitido por un *pool* de emisoras de televisión. Las encuestas en ese momento daban un pequeño margen de ventaja para otro candidato, Pablo Maluf, y el debate combinado para las últimas horas de la campaña electoral sería decisivo para influir en el período de silencio de los últimos días antes de la elección. Ese debate televisivo no ocurrió porque exigía la presencia de todas las emisoras comprometidas y la *TV Record* a última hora alegó otros motivos para suspender su participación en ese grupo. Los diarios *O Estado de S. Paulo* y *Jornal da tarde*, pertenecientes a adversarios tanto del gobernador Quercia como de Edir

Macedo, denunciaron el acuerdo que habría dado ventajas financieras en el Banespa a la IURD. Curiosamente, la intervención del Banco Central de la República en el Banespa producida tres años después, no aclaró nada respecto a este asunto.²²

La compra de la *Record* hizo que a partir de 1990 la pelea de Macedo con la prensa se volviese un conflicto con las principales redes de televisión del país. La *Televisión Manchete* (Canal 9), el *Sistema Brasileiro de Televisión* (Canal 4) y la *Red Globo de Televisión* (Canal 5) pasaron a mantener denuncias permanentes contra la Iglesia Universal, la *TV Record* (Canal 7) y Edir Macedo. Los tres canales (9, 4 y 5) llevaron al aire programas especiales denunciando la “mercantilización de la fe”, que estaría siendo practicada por la IURD en todo el país. La *TV Manchete* en dos semanas consecutivas colocó en el aire el programa denominado “*Documento Especial*” (los días 4 y 11-5-1990) y la *Globo* presentó denuncias “en vivo” contra la IURD el 15-5-1990 en el “*Globo Reporter*”, uno de sus programas “campeones de audiencia”.²³ Cinco días después, el *Folha de S. Paulo* (20-5-90) comentaba que: “Cuando quiere, la *TV Globo* es capaz de producir periodismo de investigación de la mejor calidad”, resaltando que la “*charlatanería de ese culto evangélico que llenó el estadio Maracanã el último viernes santo fue desnudada, pieza por pieza*” pero que en este momento el motivo real era la adquisición por Macedo de la *Red Record*. Y añadía que la *Red Globo* difícilmente usaría la misma táctica para desenmascarar el populismo y las manipulaciones electoreras del entonces presidente de la República, Fernando Collor de Melo.²⁴

En los años siguientes, la *Globo* soportó prácticamente sola el gasto por la pelea contra la *Record*, Macedo y la IURD. En esa dirección presentó en forma aislada notas en

el “*Fantástico*” - programa de variedades que sale al aire los domingos en horario central de la noche -, en el noticiero “*Jornal Nacional*” y en la presentación de una miniserie titulada “*Decadencia*” que trató sobre la trayectoria de un delincuente que se enriqueció usando la religión. La manera como fue armada la historia y lo que dice “Don Mariel”, personaje central que es un falso obispo, permitieron la inmediata identificación con Edir Macedo, quien rápidamente relacionó consigo la alusión.²⁵

La *Record* respondió con programaciones especiales contra la *Globo* llamando para declaraciones y debates a escritores, exdiputados y periodistas que tuvieron a lo largo de sus carreras alguna contienda con la *Globo*. La televisora *Record* fue así movilizada para la revancha, principalmente con el programa de entrevistas y debates emitido a diario a las 23:30 hs. y que con el nombre de “25ª Hora”, pretendía ser independiente de la IURD pero era dirigido por pastores y obispos de esa iglesia. El argumento de la defensa se centraba en la idea de que había un complot contra los evangélicos brasileños, cuyo crecimiento había despertado celos en aquellos que siempre se beneficiaron de la ignorancia religiosa del pueblo. En ese caso, la Iglesia Universal era la punta visible de ese avance evangélico por causa de la adquisición de la *TV Record*. Con tal argumento también se intentaba desmontar la versión del pastor opositor Caio Fábio que sostenía que la Universal no tenía nada de evangélica. La IURD intentó capitalizar para sí la representación de los evangélicos afirmando que su crecimiento y persecución estarían alcanzando a la totalidad del “pueblo evangélico” de Brasil.

La polarización de la pelea alcanzó su punto cumbre en el episodio de la “patada a la santa”, o sea a la imagen de Nuestra Señora Aparecida. Las imágenes y sonidos de la

Record emitidos en esa ocasión fueron presentados *ad nauseam* posteriormente por la *Globo*, con un conveniente montaje adverso al protagonista y a la IURD. Se generaron así en todo Brasil, protestas del pueblo católico y de diversas autoridades. La prensa acompañó todos los lances en lo que ella misma definía como “guerra religiosa”.

En vísperas de la Navidad de 1995 sucedió un capítulo más de esta pelea cuando la *Globo* presentó cintas de vídeo adquiridas del pastor disidente Carlos Magno y que ya eran conocidas por la prensa desde 1991. En esta oportunidad, nuevamente el público se escandalizó con palabras y actitudes de Edir Macedo que aparecía en las grabaciones enseñando a pastores a pedir dinero a los fieles. Esa centralización de las denuncias en la *Globo* (que según algunos analistas reflejaría un capricho personal de Roberto Marinho, su propietario), provocó una “descarga” del columnista Clovis Rossi (*Folha de S. Paulo*, 2-1-96). A criterio de este redactor en aquel momento estaría en curso una “globalización” de la prensa brasileña pues todos los medios de comunicación simplemente estarían orquestando denuncias de la *Globo* contra la “mercantilización” de la religión por parte de la IURD. Todo ello, llevado adelante sin el menor espíritu crítico.

Tal vez pocos profesionales de los medios de comunicación de masas puedan decir con el conocido presentador de TV Boris Casoy en *TJ Brasil*, el noticiero nocturno del Canal SBT (*Sistema Brasileiro de Televisión*): “Es preciso tener mucho cuidado pues ésta es una historia con más demonios que ángeles”. Es que el resto de los medios reflejaba la división de poderes políticos y económicos existentes en Brasil que construyen una vasta cortina ideológica que obstaculiza la formación de una ciudadanía que controle desde las bases

el comportamiento de estos medios. Al respecto hubo en Brasilia un debate el 25-1-1995, del cual participaron representantes de la prensa, diputados de la IURD y el filósofo Roberto Romano (*Folha de S. Paulo*, 22-2-1996).

El examen de los materiales producidos por la prensa sobre la IURD nos mostraron que las acusaciones de los medios siempre giran alrededor de un punto central: la recaudación del dinero, hecha a través de “diezmos”, “ofrendas de amor” y “desafíos de fe” de los que pasan por sus templos, sean miembros fijos o formen parte de la población religiosa en tránsito. En ese contexto, la “mercantilización” se volvió un arma de guerra que se amplía más allá de lo simbólico religioso, instalándose en el campo de la economía real, verdadero dirigente de la industria cultural y del mercado de bienes simbólicos producidos y distribuidos por los medios brasileños. A su vez, la IURD aún rechazando la acusación de “mercantilismo” asume que “*en verdad pide, pues pedir no es pecado y (que) los pastores al pedir dinero están cumpliendo la determinación de la Biblia*”. Si “*pedir estuviese equivocado* – dicen los pastores –, *entonces la propia Biblia precisa ser descartada y no sería la palabra de Dios pues es ella la que nos autoriza a pedir*”. Así, según esos dirigentes:

“El pueblo de la Universal da por libre y espontánea voluntad. Está en la Biblia que delante de Dios Ud. tiene obligación de pagar el diezmo. En la Biblia está escrita la palabra ‘ofrenda’ por más de 640 veces. ‘Ofrenda’ es una expresión de fe. Si Dios no honra lo que dijo hace tres mil o cuatro mil años atrás, yo es (sic) el que voy a quedar mal (...). Brasil todavía es una provincia y la prensa no traduce la verdad (...). Si eso [llamar una persona para una curación sin darle garantías] es contra la ley, es mejor agarrar la Bi-

blia y tirarla. Eso está en la Biblia" (Edir Macedo, diario O Globo, 24-9-90).

"El diezmo no es una cuota; es una idea, un mensaje de Dios diciéndonos que todo lo que somos y tenemos es de El. No predicamos que las gracias recibidas son proporcionales a las donaciones. Entonces no serían gracias" (Pastor J. Cabral, *Folha de S. Paulo*, 7-1-96).

Es posible que la prensa refleje viejos prejuicios contra los comerciantes, enfocando ahora a los "comerciantes de la fe". Sin embargo, los adeptos de la IURD no piensan de la misma forma y la presión de los medios sobre ellos los ha vuelto aún más resistentes, así como la propaganda *iurdiana* ha transformado las denuncias en mecanismos de persecución. Mientras, según la dirección de la IURD poquísimas deserciones habrían sucedido después de las ofensivas "globalizadoras" del último trimestre del año '95.²⁶ ¿Qué estaría sucediendo con esos fieles? ¿Serían impermeables a los argumentos de los medios? ¿O será que la prensa en el calor de las denuncias perdió lo que le restaba de objetividad en cuanto a la religiosidad popular?

Por eso mismo en nuestra investigación procuramos escuchar al sujeto concreto con el cual la Iglesia Universal lidia en sus cultos y rituales. Estábamos suponiendo que sólo las emociones, sueños, deseos y decisiones, no siempre racionales, de estas personas podrían explicar tanto "capricho" en continuar siendo un seguidor de Macedo, aún bajo el fuego cruzado de los medios como una totalidad. Fue a partir de esa preocupación que pasamos a entrevistar a personas con el objetivo de trazar un perfil de los que fueron atraídos por esa iglesia. Gracias a ese ejercicio pudimos volver a una pregunta muy importante en este trabajo: ¿Al hablar de *iurdianos* nos estamos refiriendo a "fieles" o a "clientes"? ¿Son ellos mera clientela de una

agencia productora de bienes simbólicos y no presentan una mayor adhesión a tal entidad, o son miembros activos y devotos de la causa que abrazaron? Si ellos se volvieron tan cohesionados, ¿qué fuerza cimenta esa unión a la organización dirigida por el obispo Edir Macedo?

3. El perfil de los fieles de la Iglesia Universal

No todos los estudios sobre el dinamismo de un determinado mercado o sobre el desempeño de una organización preguntan sobre la identidad del comprador de la siguiente manera: ¿Quién es él, qué piensa, qué compra, por qué compra? Para los especialistas en *marketing* es fundamental descubrir tanto la motivación que llevó a la persona a la compra como su disposición en continuar fiel a aquel producto. ¿Será posible tratar de la misma forma un "mercado religioso"? ¿Cómo establecer el perfil del "consumidor" de los "productos" de una determinada "marca" religiosa? ¿Qué piensa esa persona, considerada "consumidor"? ¿Qué características presentaba al ser atraída a la iglesia y qué tipo de relaciones pasó a mantener con las otras personas y la sociedad después de esa adhesión? En las investigaciones de mercado casi siempre se emplean modelos cuantitativos, procedimiento éste más complicado para ser realizado, principalmente cuando una organización religiosa rechaza ser empadronada.

Pensamos que es posible establecer algunas características y tendencias del *iurdiano* recolectadas a partir de datos cualitativos, reunidas por medio de poco más de treinta entrevistas hechas con seguidores de la IURD en las ciudades de Diadema, São Caetano do Sul, Sorocaba (todas del estado de San Pablo, en el sudoeste de Brasil) y la región de Santo Amaro (zona sur de la ciudad de San Pablo). Es obvio que esos datos indican más las características y tendencias de una pequeña

muestra que de todo un universo compuesto por millones de fieles *iurdianos*, los que sólo podrían ser generalizados con extremo cuidado, bajo el riesgo de crearse distorsiones.

Aún así, osamos preguntar: ¿Qué tipo de retrato surge del registro de las representaciones mentales expresadas por fieles de esta iglesia? ¿Por qué ellos se volvieron seguidores de una religiosidad estigmatizada, ridiculizada por los medios y tenida por muchos como apenas una forma de “arrancar dinero de los pobres”? Es evidente que no basta afirmar que hay apenas un fenómeno de alienación colectiva y que un grupo pequeño está manipulando a una masa ingenua y nada crítica. Nadie engaña a varios millones de personas, durante tanto tiempo y sin caer en el descrédito generalizado de la opinión pública en cualquier momento. Además, dentro del gran grupo de personas que sigue a la IURD durante períodos cortos de tiempo con el único interés de obtener beneficios materiales, hay un núcleo de los que viven intensamente esa forma de religiosidad y que de ella sacan tan buenos resultados como cambios significativos en la trayectoria de sus vidas. Para estos últimos, la IURD es la “verdadera iglesia del Señor Jesús”.

En los años '70 al observar el comportamiento de fieles en grandes concentraciones realizadas por diversos predicadores de la cura divina, Duglas Teixeira Monteiro (1979: 84) resaltó el surgimiento de lazos diferentes de aquellos que tradicionalmente captaban predicadores, fieles y comunidades. Según él, esas personas formaban “clientelas eventuales y fluctuantes”, lo que llevó a Rubem Alves a comentar que en esos casos había mucho más un “fenómeno de clientela” que de “comunidad”. Para ambos autores la reunión de fieles a la espera de milagros no era suficiente para la “formación de congregaciones estables”,

reafirmandose así el concepto de Durkheim (1989: 76) de que magos no crean iglesias, o sea, comunidades estables a su alrededor.

Más de trece años después de Monteiro pero siempre dentro de esa misma línea de argumentación, Mendonça (1992: 51,52) sugirió el concepto de “sindicato de magos” o de una “empresa mágica” para describir las reuniones de fieles que esperan milagros y prodigios en torno de agentes milagrosos. Según él, esos “sindicatos” comprometen la “identidad protestante”, por varios motivos entre los cuales precisamente está el no formar comunidades. ¿Será entonces la “inexistencia de comunidad” la principal señal de la falta de una “identidad protestante” en tales grupos? Desde el punto de vista de Mendonça los frequentadores de tales “agencias de cura” son “clientes” y la relación entre la ‘empresa’ y el ‘cliente’ es sobre la base del “*do ut des*”, lo que acaba haciendo que el culto asuma “características de ayuntamiento de interesados en la obtención inmediata de los favores de lo sagrado”.

Mientras, Mendonça, así como Monteiro y Alves, estaban mucho más interesados en destacar la transitoriedad de la experiencia religiosa de esas personas que pasan por las iglesias pentecostales, permanecen allí durante un tiempo pero no se afirman en la “carretera de la fe”, que en enfatizar los riesgos de todo eso para la práctica protestante. Sin embargo, el propio Monteiro destacó que hay “núcleos activos pequeños, cercados por grandes clientelas eventuales y fluctuantes”. Hallamos válida esta observación también para la Iglesia Universal. Pero entonces, si hay “núcleos activos” es que también hay un cemento que liga a las personas entre sí y a esa iglesia, cuyo centro es la autoridad carismática del pastor, el “hombre de Dios”. Se provoca así el surgimiento de comunidades aunque

estas no sigan los modelos comunitarios propuestos por el protestantismo histórico.

Pero ¿qué pudimos notar en las investigaciones de campo en relación a esta cuestión? ¿Qué tipo de personas encontramos en los templos de la IURD: “clientes” o “fieles”? Antes de referirnos a los fieles, obreros y participantes asiduos de las actividades de un templo durante muchos años, los cuales vibran con las victorias de su iglesia y se sienten ofendidos y van a la lucha en defensa del obispo Macedo delante de las “persecuciones de la *Globo*”, hablemos un poco más de las poblaciones fluctuantes.

En la historia de la Iglesia siempre hubo cristianos que participaban de las actividades religiosas de una manera constante y otros que procuraban la iglesia apenas en ocasiones especiales. Muchos de ellos se trasladaban para cualquier santuario u otros locales donde hubiesen promesas de soluciones para sus males. En todas las religiones, los peregrinos o romeros forman un espectáculo de fe y de creencias al colocarse en el camino en dirección a un determinado punto geográfico tenido como distribuidor de energías y de soluciones para sus ansias. Hay innumerables descripciones etnográficas de situaciones como esas en la literatura antropológica y sociológica.²⁷

Con los neopentecostales también sucede lo mismo. Muchos de ellos transitan de templo en templo y vagan atrás de novedades, predicadores, rituales y templos que prometen “tarde de milagros” y soluciones para todos los “problemas familiares” o económicos. Para esos locales afluyen, de forma segmentada en la IURD y un poco más difusa en otras iglesias pentecostales, una enorme multitud de personas carentes, necesitadas. Muchas de ellas vienen de otras decepciones y consideran ser esa la última puerta que se les

abre.

En busca del perfil del iurdiano

¿Qué visión de mundo, valores y tendencias presentaron los individuos que entrevistamos en el transcurso de la investigación de campo? Como dijimos más arriba, las entrevistas sólo pretendían ser cualitativas y usamos formularios con preguntas cerradas lo que posibilitó la tabulación de datos de una forma cuantitativa. Tales datos indican más las tendencias que permiten la generalización de los resultados para toda la población de *iurdianos*. Aún así, pensamos que esos datos lanzan luces sobre algunas conclusiones sacadas a partir de declaraciones cualitativas, que registramos en las entrevistas o recogimos en fuentes secundarias.

Entrevistamos a 32 personas, el 46,8% del sexo masculino y el 53,2% del femenino. De ese total, 50% estaban casados, 31,2% eran solteros, 12,5% eran viudos y 6,3%, separados. Un total de 53,1% tenían hijos, lo que dio un promedio de 3,2 hijos por entrevistado en esas condiciones. En cuanto a la faja de edades, 15,6% tenían edad inferior a los 20 años; 25% tenían entre 21 y 30 años; 46,8% eran mayores de 30 y menores de 60. Los mayores de 60 años representaron apenas el 9,3% de la muestra.

Se les preguntó sobre la renta y propiedades, y las respuestas obtenidas dieron algunos indicios de que estábamos frente a individuos pertenecientes a la clase media baja. Los resultados fueron los siguientes: 64,5 % dijeron ser propietarios de la casa donde vivían; 12,9% tenían casa financiada; 22,5 % vivían en casas alquiladas o cedidas por parientes. En esas casas vivían de promedio 4,4 personas. El perfil de la renta medida en reales²⁸ fue: 65,5% ganaban hasta 400 reales por mes;

12,5% entre 400 y 1000 reales y el 22% tenía una renta encima de los 1000 reales mensuales. Del total de entrevistados, 53,2% se declararon insatisfechos con lo que ganaban en cuanto el 43,1% dijeron estar satisfechos con su actual situación financiera. Nos pareció que la *teología de la prosperidad* ejercía una fuerte atracción sobre los que se declararon insatisfechos con el actual empleo y salario. Algunos usaron frases como: “Yo no acepto esta situación y estoy haciendo cadenas de fe para exigir mis derechos, como hijo de Dios”.

Sobre la manera por la cual fueron atraídos a la Iglesia Universal, el 40,6% dijo que eso se dio por intermedio de los programas radiofónicos y televisivos, en tanto que el 46,9% atribuyó esa adhesión a los consejos de amigos y parientes. Los templos, abiertos todo el día y a veces con obreros en la vereda haciendo propaganda de los servicios religiosos, atrayeron al 9,3% de las personas entrevistadas. Este porcentaje dijo que había pasado en frente de un templo cuando sintió el impulso de entrar. El tiempo de “membresía” era predominantemente de uno a tres años (63,6%), mientras que el 18,7% hacía menos de un año que era miembro; el 9,3% hacía más de tres años y el 8,4% dejó de consignar cuanto tiempo hacía que frecuentaban aquel templo.

La mayor parte de los entrevistados provenía del catolicismo (43,7%), mientras que un 40,6% dijeron no haber tenido antes “ninguna religión” pero que eran católicos por tradición familiar. Un grupo de 12,5% venían del protestantismo histórico (principalmente presbiterianos, metodistas y bautistas) y tan sólo el 3,2% apuntó orígenes en religiones afro-brasileñas. Es posible que este pequeño número de ex-miembros del umbanda y el candomblé se deba al hecho de haber entrevistado personas de regiones donde la predominancia de cultos afro-brasileños no es tan

grande como en Río de Janeiro o la Bahía.

Para medir el grado de adhesión al proselitismo intenso y al clima de “guerra santa” que periódicamente es retomado en la Iglesia Universal, propusimos una pregunta que hablaba respecto a la invasión de los “terreros” de umbanda y de candomblé en Río de Janeiro, con la finalidad de predicarse a los “espiritistas” que sus “dioses” eran “demonios”. Las respuestas obtenidas fueron organizadas entre dos polos: “aprobación” y “rechazo”, total y parcial. Se colocaron en el medio los 34,5% que se declararon indiferentes a la cuestión. De los entrevistados, el 43,7% aprobó tales procedimientos, en tanto que menos de la mitad, el 21,8% lo desaprobaron.

Intentamos medir el índice de adhesión a la Iglesia Universal por medio de la opinión sobre la iglesia, contribución financiera, lectura diaria de la Biblia, frecuencia exclusiva de asistencia al templo *iurdiano*, lectura del periódico oficial de la iglesia y asistencia de los programas de radio o televisión mantenidos por la iglesia. Los resultados fueron los siguientes: personas que dan el diezmo (“diezmeros”), 15,6%; “diezmeros” u donantes de ofrendas además del diezmo, 21,9%; contribuyentes eventuales, 50%; nunca contribuyen financieramente, 12,5%. Si fuesen generalizados, esos datos, podrían desmentir la idea de que todos los millones de seguidores de la IURD mantienen financieramente, con sus diezmos, la institución religiosa. Claro que un índice superior al 35% de la “membresía” de “diezmeros” indica que hay un grado de participación en el sustento de la iglesia.

Durante los tres años en que realizamos visitas a los templos de la IURD, no oímos ni vimos ninguna orientación de los pastores y obispos a los fieles para que frecuenten exclusivamente los templos de esa iglesia. Solamente con relación a los obreros es que observamos la existencia de algunas indica-

ciones en tal sentido. Por caso, en el templo de Bras es donde más los obreros son prohibidos de frecuentar otro templo, específicamente el del ex-obispo *iurdiano* Renato Suhett. A su vez, el 87,5% de los entrevistados afirmaron no haber visitado ningún otro lugar de culto que no fuera la IURD en el mes anterior al de la entrevista. Pero el 12,5% admitió haber visitado otros templos pentecostales, protestantes históricos o católicos en aquel período. Esos datos pueden indicar que el tránsito religioso de los *iurdianos* no parece ser tan intenso y que hay un proceso de integración de ellos en la vida de esa iglesia a medida que pasa el tiempo. Para el 77,4% de los entrevistados, la IURD es una “excelente” o “muy buena iglesia”. Para el 16,2% es apenas “una buena iglesia”, mientras que el 6,4% la encontraron “regular” o “mala”. Entre los entrevistados encontramos apenas uno que la iglesia le parece “mala” por causa de la exacerbación en el pedir dinero. Hubo uno más que consideró exagerado atribuir todo lo malo a los demonios y a la “guerra espiritual”.

El 50% de los entrevistados dijo desconocer a alguien que haya abandonado la iglesia, a pesar de que uno de sus pastores nos haya admitido que hay un número grande de desistentes, hecho minimizado por la creciente y continua entrada de nuevas personas. Es posible que la alta rotatividad de fieles y la falta de una vida comunitaria más profunda y hasta la segmentación de los públicos en “cadenas de fe”, impidan la percepción de esa rotatividad por parte de los fieles. En este caso y por tratarse de una iglesia de masas, la Universal - al igual que la Católica -, tiende a perder el control sobre el grado de integración y de asiduidad de sus fieles. Pero para los que pudieron indicar casos de desistencia, preguntamos qué consecuencias esa deserción habría causado en la vida de esas personas. Las respuestas, en orden decreciente, in-

dican la existencia de una relación entre la presencia en la iglesia y el recibir beneficios venidos de Dios, y el abandono de daños varios en la vida. Según ellos, el 29,5% perdieron el empleo; el 23,6% tuvieron enfermedades y muerte en la familia; 23,6% vio empeorar su vida en todos los aspectos; 11,7% tuvieron problemas con el cónyuge y se separaron; 5,8% tuvieron dificultades con los hijos y 5,8% experimentaron pérdidas patrimoniales en accidentes y robos. Esa manera en que los fieles perciben las cosas, refleja la visión utilitarista de la religión. También la absorción de la retórica de los pastores que enfatiza una “teología retributiva” basada en los méritos personales de cada uno, en contraste con una “teología de la gracia” que aún en el protestantismo histórico fue casi siempre más teórica que práctica.

También se les preguntó a los entrevistados sobre sus hábitos de lectura de la Biblia, un criterio tradicionalmente empleado por los protestantes históricos para la identificación religiosa de todos aquellos que se dicen protestantes. De los indagados, el 6,7% admitieron leer la Biblia diariamente; el 10% “sólo una vez por semana” y el 16,6% dijeron que “nunca leen la Biblia”. Uno de ellos afirmó: “No preciso leer la Biblia pues cuando llego en (sic) la iglesia el pastor me la lee”. Esos datos indican que hay una fuerte tendencia para una religión utilitaria y que se resume apenas en el esfuerzo de la contribución financiera como forma de aproximarse a la divinidad. En relación a la lectura del periódico oficial de la iglesia – el semanario *Folha Universal* –, el 18,7% lo lee semanalmente; 75% admitieron que lo leen “sólo a veces” y 6,3% dijeron que nunca leen ese periódico. Por otro lado, el 48,3% de los entrevistados afirmaron tener en casa discos y grabaciones de la *Line Records*, la grabadora de la iglesia y el 34,4% poseer li-

bros de Edir Macedo.

El consumo de grabaciones radiofónicas y televisivas de la iglesia indicó las siguientes tendencias: No asisten a la programación de la *TV Record* el 29,5%; ven los programas “Despertar de la Fe”, “Palabra Viva” o “El Santo Culto en su Hogar”, el 35,3%; dijeron que ven el programa televisivo “25^a. Hora” comandado por el pastor Ronaldo Didi, en ese momento una de las estrellas ascendentes en la jerarquía de la iglesia, el 32,4% y apenas ven las películas bíblicas de las tardes de los domingos, el 2,8%. Con relación a los programas radiofónicos que son irradiados en San Pablo por la *Radio Record* y por la *Radio San Pablo*, solamente el 37,5% declaró que los oía contra un 62,5% que admitieron nunca haberlos escuchado. Aún excluyendo el caso de los entrevistados en la ciudad de Sorocaba - donde tales emisoras no tienen alcance -, nos queda la impresión que el principal medio de comunicación de la iglesia con sus miembros después del púlpito y el periódico, es la televisión. No la radio.

En cuanto al perfil electoral de los miembros de la iglesia en las elecciones presidenciales – cuestión analizada en el penúltimo capítulo de este trabajo -, el resultado con relación a las elecciones del segundo turno del año 1989 (cuando la iglesia apoyó al candidato Collor de Melo), fue: 31,2% votaron en Collor; 15,7% por Lula (“Partido de los Trabajadores”); 18,7% blancos y nulos; 28,2% no votaron y 6,2% no declararon cuál fue su voto. De tal modo que las declaraciones de la mayoría de los entrevistados confirman el seguimiento de la tendencia dada por los líderes de la IURD, que “collorió” – o sea, que optó por Collor al mismo tiempo que demonizaba al candidato de izquierda Luis Inácio Lula da Silva.

Fieles iurdianos y tránsito religioso

La vida urbana postmoderna o un contexto de alta modernidad, ¿estimula el aumento del tránsito religioso? Hay escritos producidos por científicos sociales entre los cuales está Luiz Roberto Bernadetti (1994: 19), que enfatizan la existencia de una cierta infidelidad actual de las personas a sus orígenes religiosos. Eso hace que el ser humano que surge de esas descripciones sea visto como alguien en constante proceso de nomadismo religioso.

Si eso fuese verdad, el nomadismo provoca en su interior la convivencia de lógicas antagónicas y una interpenetración de culturas opuestas. Como consecuencia, ese ser humano experimenta una situación de alto “potencial de metamorfosis” en un *campo de posibilidades* variadas, para utilizar categorías de Gilberto Velho (1994: 29) y Alfred Schutz (1979). Viviendo entonces situaciones marcadas por la alternación, el “inmigrante religioso” transita a través de diversas *provincias de significado*. Muchas veces en el transcurso de ese proceso, las fronteras cognitivas no están nítidas y el individuo se siente un *extraño* hasta que se alía a un grupo y reconstruye su identidad en un proceso acentuado de *intersubjetividad*.

Giorgio Paleari (1992) al investigar la religiosidad popular en “favelas” (villas-miseria) de la ciudad de San Pablo, encontró varios casos de tránsito o de “infidelidad” religiosa en que las personas habían frecuentado en la semana anterior a la encuesta un “terreiro” del culto umbanda, o había ido a un culto de una iglesia pentecostal y en el fin de semana se había dirigido al Santuario Nacional de la Virgen Aparecida del Norte para pagar una promesa. Pero, ¿el *iurdiano* se encuadra en situaciones ambiguas como ésta? La res-

puesta es “Sí y No”. Si consideramos a aquellos que forman parte de la “población fluctuante”, posiblemente eso suceda. Incluso porque muchos de ellos todavía están en proceso de transición religiosa y vienen del catolicismo, de las religiones afro-brasileñas o de otras iglesias protestantes.²⁹

Esos “nuevos creyentes” forman parte de una población intermediaria, encontrada en la actualidad con mayor frecuencia en los templos de la IURD y refuerzan el número de los que integran el núcleo activo. A veces familias enteras que adherían a la IURD participan de los encuentros religiosos, llevan a sus hijos menores y los entregan a los obreros que les ofrecen un tipo de educación religiosa por medio de la Escuela Bíblica Universal. Ese departamento funciona en cuanto los padres participan de los cultos y “cadenas de fe”. Los hermanos mayores participan de los grupos jóvenes, que divulgan la fe y las actividades de la iglesia en las calles próximas a los templos o en la distribución de alimentos. También se están multiplicando los círculos para el estudio de la Biblia en los templos y en los hogares. Bajo la mezcolanza de la “clientela fluctuante” crece el número de los que no quieren y no pueden ser considerados meros aventureros en la fe y que, de ninguna manera, se consideran “clientes” de una “agencia de cura”.

Tales personas consideran cerrada la etapa de la peregrinación de fe y afirman haber colocado un punto final en el tránsito religioso. Tal tránsito, para muchos, evolucionó de un “catolicismo de tradición” para una “práctica espiritista” hasta descubrir al “Dios vivo” en la Iglesia Universal. Estos no participan más de otras reuniones religiosas, como ya vimos. Eso indica que hay una cierta exclusividad y seriedad en el compromiso religioso asumido con la IURD a la cual se le atribuye

el papel de mediadora y fiadora de la transformación provocada en su vida.

Concluimos también que coexisten en el mismo lugar actitudes típicas de fieles de un “templo” y clientela de un “mercado”. Estos últimos no se integran en el grupo ni forman comunidad. Son personas en tránsito que solamente buscan beneficios pasajeros. Los fieles permanecen y están llevando a la IURD a volverse una “iglesia” y no simplemente un “mercado”. Por eso, llegamos a la conclusión de que es posible que las aseeraciones de Monteiro, Alves y Mendonça sean válidas para ciertos grupos y en determinadas épocas y circunstancias. Pero en el caso de la IURD actualmente, esas observaciones están perdiendo validez pues está surgiendo una red de comunidades y esto podrá llevarla a volverse una denominación religiosa semejante a otras que hoy forman parte del protestantismo.

Los fieles reconocen: “La Iglesia Universal satisface”

Hemos insistido que las religiones tienen éxito cuando intentan adecuarse a las necesidades y deseos de un público-blanco. Mientras, palabras como “escasez”, “necesidades” y “deseos” usadas para caracterizar situaciones vividas por los individuos antes de encontrar determinadas soluciones para sus problemas, se pueden volver conceptos subjetivos en el caso de no venir acompañadas de evidencias claras que demuestren quién tiene carencia, de qué y en qué circunstancias. Eso también es válido también para el contexto de la satisfacción religiosa. Es lo que intentamos hacer al mostrar las carencias que las personas dijeron tener y cuáles sintieron fueron satisfechas en ocasión de la adhesión a la IURD. Entendemos que son las carencias las que facilitan la constitución de un espacio

de trueques de bienes simbólicos en esos templos/mercados.

El reclutamiento religioso siempre ha sido hecho a partir de las necesidades no resueltas. Esto no es peculiaridad del pentecostalismo. Esta manera de buscarse soluciones para el sufrimiento, aflicciones y carencias, forma parte del arsenal cultural de nuestra sociedad. Pero, ¿por qué procuran ésta y no otras entidades religiosas? Peter Fry y Gary Howe (1975: 75-94) ofrecen una significativa contribución a la respuesta para esta pregunta. Para ellos, umbanda y pentecostalismo son formas diferenciadas de responder a las aflicciones. Dicen las personas entrevistadas que se dirigieron a la Iglesia Universal porque creían en la capacidad de la misma para resolver sus problemas, al contrario de otras agencias procuradas antes. La creencia en la eficacia de algo es, por cierto, medio camino recorrido en dirección a la solución de tales problemas lo que puede ser observado en los fragmentos de algunas declaraciones:

“Vine a la Iglesia Universal en un momento en que mi hija casada estaba enferma y casi separándose del marido (...). Mi jubilación era muy escasa y no servía ni para mantenerme, cuanto peor para ayudar a mi hija (...). Frecuentaba la Iglesia Presbiteriana pero no me gustaba la frialdad del pastor” (Viuda de 65 años, jubilada; tres años en la IURD).

“Yo estaba lleno de problemas familiares, los hijos enfermos, la heladera vacía sólo tenía hielo. Perdí todo. No tenía ninguna religión pero frecuentaba el umbanda (sic). No sabía que estaba siguiendo a Satanás” (Mujer casada, 30 años de edad, vendedora; tres años en la IURD).

“Mi vida estaba complicada (...). Mi hija estaba envuelta con drogas”. (Mujer casada, 40 años, vendedora; un año en la IURD).

“Mi casamiento estaba en crisis, mi hijo enfermo, el salario muy bajo y no tenía dinero ni para comprarle remedios” (Casada, 26 años, empleada doméstica; dos años en la IURD).

“Cuando llegué a la iglesia no tenía más amigos y vivía solo desde que mi padre se fue de casa (...). No creía mucho en Dios, me parecía todo una broma (...). Después comencé a frecuentar la Iglesia Bautista Independiente pero la encontraba muy quieta, con miedo de luchar contra los problemas” (Soltero, 15 años, vendedor de gas; un año en la IURD).

“Cuando descubrí el embarazo de mi novia me espanté porque no tenía dinero para casarme” (Casado, 21 años, empleado comercial; seis meses en la IURD).

“Me enfermé y comencé a interesarme por la IURD a través de la televisión (...). Gano muy poco, si bien el salario todavía alcanza (...). Vivo muy solo y todavía estoy conociendo la iglesia, que me parece excelente” (Soltero, 26 años, cartero; un mes en la IURD).

“Llegué a la iglesia desorientado porque mi esposa acababa de fallecer” (Viudo, 31 años, chofer; un año y seis meses en la IURD).

“Yo era de la Iglesia Bautista y me sentía bien hasta que descubrí a mi esposo con otra mujer; fue allí que realmente encontré consuelo en la Iglesia Universal” (Casada, 35 años, comerciante; un año de IURD).

“Estaba muy solo, no tenía a nadie a mi lado (...). Mi vida estaba totalmente complicada (...). Yo era muy rebelde y tenía un problema en la pierna (...). Me parece que era católico pero la Iglesia Católica no está con nada (sic); debería ser neutra y no meterse en política porque el Arzobispo de San Pablo defiende al bandido y no al trabajador; defiende al preso que tiene comida, televisión, aparato de sonido y todavía exige buena alimentación y se olvida de la criatu-

ra abandonada (...). En la Iglesia Universal, en la "cadena del amor" conseguí mi novia; en la "cadena de la salud", curé mi pierna (...). La Iglesia Universal es una excelente iglesia porque le pedí al pastor que me consiguiese a alguien y él lo consiguió: ahora no estoy más solo (Soltero, 45 años, empleado en un bar; ocho años de IURD).

"Vivía desesperado cuando llegué a la Iglesia Universal. Bebía mucho y tenía problemas de salud. Mis piernas estaban siempre hinchadas (...). Iba tanto a la Iglesia Católica como a un "terreiro" de benzedeira (sic)" (Soltero, 35 años, vendedor de helados; ocho meses de IURD).

Los estudios de las motivaciones que actúan por detrás de las acciones humanas llevó a Abraham Maslow a jerarquizar las necesidades en forma de pirámide. En la base, Maslow colocó las *necesidades fisiológicas*, fundamentales para la sobrevivencia, tales como hambre, sed, descanso, sueño y otras. Según él solamente después de satisfacerlas es que el ser humano se dedica a la satisfacción de las *necesidades de seguridad*. En este tipo están incluidas tanto la seguridad física como la psíquica. En el nivel siguiente están las *necesidades de afecto* de parte de los semejantes, amigos y familiares. El deseo de participar de grupos y asociaciones es una de las formas de manifestación de ese tipo de necesidad. Maslow también clasificó las *necesidades de status* y *estima*, concluyendo con las *necesidades de realización*, autoconocimiento y autodesarrollo.

Mientras, no debemos olvidarnos que las maneras de atender las necesidades humanas son construcciones culturales, así como también lo es el propio génesis de esas necesidades y deseos.³⁰ Entendemos por cultura aquella capacidad humana de construir mecanismos controladores de los apetitos y dadores de satisfacción. Así, la religión es esencialmente una forma de cultura en la medida

en que participa de ese esfuerzo de reducir inseguridades, compensar la impotencia humana y reducir las frustraciones delante de la escasez y de la distribución de recursos, de acuerdo con Thomas O'Dea (1969: 14, 15). Por otra parte, la sociedad también actúa culturalmente, creando o despertando en las personas deseos y necesidades complementarias. Como iremos a analizar, la propaganda de la Iglesia Universal actúa de esta manera, trayendo a luz deseos sepultados en el inconsciente, insatisfechos, nuevas necesidades, ofreciendo y adaptando tales elementos a la situación de los destinatarios de su mensaje.

La propuesta de vida que la IURD les da a los fieles puede ser analizada también a la luz de esta jerarquía de Maslow. La distribución de alimentos, las promesas de cura física y mental atraen personas necesitadas. Ella hace señas hacia los inseguros de una sociedad con rápidos cambios sociales por medio de la *teología de la prosperidad* y con la idea de un Dios que da seguridad psíquica y espiritual, capacitando a las personas para enfrentar cambios. La comunidad de los que participan de los cultos, aún segmentados por intereses, o tal vez por causa de sus mecanismos de clasificación del público, ofrece un ambiente para el desenvolvimiento de sentimientos de pertenencia. En las declaraciones anteriores aparecieron por lo menos dos casos – la superación de la soledad por medio del descubrimiento de amigos o de la novia, como consecuencia de la participación en los cultos *iurdianos*.

Es aquí donde las teorías que consideran al fiel *iurdiano* como una "persona simple", "explotada", "manipulada" y "ofrecedora de recursos monetarios para una banda de explotadores de la fe" se presentan como extremadamente vulnerables pues no se puede negar que hay resultados positivos de la acción social de ese tipo de mensaje y que, por

lo tanto, no se trata de un mero proceso de “mercantilización”. En ese caso la cuestión sería la siguiente: *¿Buenos resultados, legitiman medios considerados poco éticos o malos por una determinada cultura?* En los límites que tiene este trabajo no tenemos espacio suficiente para extender la discusión en tal dirección pero registramos la pregunta incluso como un estímulo para investigaciones en este área.

Conclusión

Rechazamos mantener el concepto de que en la Iglesia Universal todo no pasa de un proceso de “mercantilización” de la religión, entre otros motivos porque se trata de un veredicto de los medios de comunicación y de los detractores del obispo Macedo, lo que volvió al concepto “mercantilización” un arma de guerra ideológica o apologética que poco aclara sobre la eficacia comunicativa de la IURD. Por eso nos proponemos continuar trabajando esa cuestión, a partir del presupuesto de que la teoría de *marketing* es un criterio más seguro para analizar la constitución de un mercado religioso en el país, así como para evaluar el dinamismo del campo religioso y la actuación de esta iglesia en el contexto apuntado.

Recordamos aquí que los modelos propuestos por la teoría mercadológica, adoptada por muchos como herramienta de trabajo, no pueden ser considerados absolutos. En especial la teoría de las “elecciones racionales” y del utilitarismo, que formarían parte de todas las decisiones tomadas en el ámbito del consumo religioso. Obviamente, ese no puede ser el único criterio de análisis. Incluso porque la teoría del *marketing* religioso surgió en un contexto de modernidad, cuando se valorizó en exceso el aspecto racional en detrimento de la presencia de lo no-racional. Hay

nuevos desafíos provenientes de la aceleración de la modernidad que trajeron a colación nuevos problemas, incluso la ruptura de las personas con los antiguos centros generadores de sentido para la vida.

Con la finalización de las promesas secularizantes de la modernidad tales como la creencia absoluta en la ciencia, el progreso y el socialismo, se instauró una época de inseguridades. Sistemas de creencias y de referencias que aparentaban mucha firmeza se vaciaron al lado de las utopías, hasta entonces legitimadas por instituciones religiosas y políticas que en algunos casos tienen siglos de duración. Las instituciones mediadoras de lo sagrado comenzaron a perder adeptos, aumentando considerablemente el número de personas *sin iglesias* o, para usar un neologismo – los “des-iglesiados”. En forma paralela surgieron otras entidades y asociaciones productoras de sentido, trayendo consigo diferentes *stocks* de símbolos religiosos. El universo simbólico-religioso se expandió para nuevas direcciones, superando los límites institucionales antes consagrados.

Es punto de consenso el que la religión institucionalizada sufre hoy un tremendo proceso de vaciamiento. Cada vez más multitudes se apartan de las instituciones que hasta hace poco tiempo administraban la distribución de los bienes religiosos. Aún hoy renacen por todos lados nuevas formas de apropiación de lo sagrado, visibles o invisibles, con pretensiones de ofrecer experiencias religiosas o semireligiosas, aparte de los recetarios institucionalizados y tradicionales. Hay nuevas demandas a ser atendidas que, a despecho de la aparente separación traumática entre la práctica religiosa y la tradición, hacen emerger sobre los escombros un alarido, según escribe Peter Berger (1973), un “rumor de ángeles”. En consecuencia, usando metáforas gastronómicas, afirmamos que aumenta el nú-

mero de personas dispuestas a usar, ellas mismas, un *menú* religioso y prefieren una especie de *do it yourself* en términos de religión, según Jean-Paul Willaime (1992: 108) o, en otras palabras, una religión *à la carte*. Esto porque se sienten bien donde a semejanza de un “restaurante por quilo”³¹, se pueden servir lo que quieren en la cantidad que deseen en aquel momento.

En estas circunstancias, lo sagrado escapa del control tradicional, inmigrando para otras áreas como la política, los deportes, instituciones que dan servicios, encargadas de distribuir los bienes simbólicos de una manera diferente de las tradicionales. A nuestro modo de ver justamente es ese desplazamiento de áreas cubiertas por lo sagrado y de dispersión de los creyentes, lo que crea espacio para el surgimiento de la disputa por los “perdidos”, entre los nuevos movimientos religiosos, sin compromisos con la tradición anterior. En otras palabras, la atomización de agentes e instituciones en el campo religioso, la llegada del pluralismo, hizo que el camino para el *marketing* surgiese como una opción práctica de sobrevivencia y no como resultado de un conjunto de discusiones teóricas y de un cálculo racional.

Para especificar esa nueva situación se ha usado con frecuencia el término “postmodernidad” que para Alain Touraine (1994) se caracteriza como “disociación completa de la racionalidad instrumental volcada estratégicamente sobre los mercados móviles y de co-

munidades enfermas en su diferencia”. Según este autor, lo que corresponde “a la disociación de estrategias económicas y de construcción de un tipo de sociedad, de cultura y de personalidad” cuando las condiciones de la creencia económica, la libertad política y la felicidad de cada uno perdieron la interrelación.

La transformación del “*campo* religioso” en “*mercado* religioso” es una consecuencia de la fuerza homogenizadora del mercado sobre el universo religioso. La creciente aplicación del *marketing* en la generación de actos e instituciones religiosas está elevando el gusto del “comprador” y transformándolo en la instancia máxima de juicio de los fenómenos religiosos. Es el público “consumidor”, creado, descubierto y organizado según reglas mercadológicas, el que determina tanto las formas de elaboración y distribución de los bienes religiosos, como la propia estructura asumida por la instancia productora. Esa tendencia ocurre también con las artes, tal como apuntó Pierre Bordieu (1982: 99ss) con la teoría de la formación del “mercado de los bienes simbólicos”. A su vez, Jean Duvignaud (1973: 527) atribuyó a la sociedad industrial la mercantilización del teatro al afirmar que “la sociedad industrial abrió el mercado del teatro”. Podemos parafrasearlo diciendo que la sociedad industrial abrió el mercado de consumo religioso, lo que acabó por crear condiciones para el surgimiento de un *marketing* religioso.

Notas

- 1 Sobre el comportamiento de la iglesia en el campo económico durante la Edad Media es fundamental el análisis emprendido por Robert B. Ekelund, Robert F. Hébert, Robert D. Tollinson, Gary M. Anderson y Audrey B. Davidson, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996; así como partes del trabajo de Joseph H. Lynch, *Simoniacal Entry into Religion Life from 1000 to 1260: A Social, Economic and Legal Study*, Columbus, Ohio State University Press, 1992 y de Jacques Le Goff, *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Age*, New York, Zone Books, 1988.
- 2 Simón, el mago, después de ese acontecimiento nunca más es mencionado en las escrituras cristianas, pero la tradición mantuvo varias referencias suyas, tal vez algunas de ellas legendarias, dando cuenta de su reaparición en varias regiones, siempre disputando con los seguidores de Jesús, inclusive en Roma, adonde habría tenido mucha influencia con el título de “Simón, el mago”. Justino Mártir (siglo II), el libro apócrifo de Hechos de Pedro e Hipólito hacen referencia a él. Su importancia se debe exactamente a la tentación sufrida por muchos cristianos en el ambiente pagano de los primeros siglos; esto es, a la dificultad en separar el cristianismo de los rituales mágicos entonces practicados bajo el rótulo de “cultos de misterios”. Por eso, Simón es mencionado como uno de los fundadores del gnosticismo cristiano.
- 3 Gerd Theissen (1987:133-147) analizó las relaciones entre lo que llama de “fuertes” y “débiles” en Corinto. En ese texto, Theissen muestra lo que estaba en juego en los bastidores de aquella disputa teológica: era toda una red de vinculación entre el fiel y la sociedad en la cual vivía y no solamente se trataba de hábitos alimentares. El acceso al mercado de la carne era apenas un aspecto de la cuestión de la vinculación del cristiano con la totalidad de la vida social, inclusive a través del mercado.
- 4 Diana era el nombre romano de la diosa griega Artemisa cuyo templo, construido entre 580 a. de C. y 480 a. de C., medía 104 metros de largo por 49 de ancho. Centralizaba todas las actividades de la ciudad de Efeso, siendo importante centro político y comercial hasta su decadencia en el siglo V de nuestra era.
- 5 En el libro bíblico de Apocalipsis 13.17-18 el vidente dice que el monstruo (de sus visiones del futuro) tenía un número y obligaba a las personas a colocarse una señal en las manos y la cabeza, condición *sine qua non* para participar de las actividades comerciales. En el lenguaje simbólico utilizado en ese libro, Babilonia es la propia ciudad de Roma vista como una negociante prostituta. La destrucción de esa ciudad-símbolo fue cantada en versos en el capítulo 18 porque esa ciudad reunía en sí misma el comercio, la prostitución religiosa, la unión de intereses entre comerciantes de todo el mundo y la oposición a la “ciudad de Dios” y sus “santos”.
- 6 Según Le Goff (1991: 90, 108, 124), algunas de las características citadas ya se hacían presentes en los mercaderes de fines de la Edad Media. (Tiempo después, las mismas características fueron atribuidas por Max Weber a la ética protestante en el origen del capitalismo.) Entre esas ideas estaba incluso la de constituir a Dios como socio de un negocio abriéndole una cuenta donde se acreditaba su parte en los lucros. Por tanto, al contrario de lo que se pueda pensar, contratar a Dios como socio de negocios no fue un descubrimiento de la “teología de la prosperidad” y de los “empresarios” que dan testimonio en los programas de la IURD en televisión.
- 7 ¿No será la enorme repulsa católicorromana a la mercantilización de la religión un resquicio de esas antiguas interdicciones a las prácticas del mercader? Excluyéndose las acusaciones utilitarias contra la IURD, ¿no estaría en esa antigua postura la matriz del escándalo que las prácticas *iurdianas* provocan en la sociedad brasileña de hoy? Sobre las restricciones al comercio y a la usura por parte de la iglesia en la Edad Media y el *Deo placere non potest*, véase Max Weber (1991: 391).

- 8 Conforme Gottfried Fitzer (1971: 2), la venta de indulgencias en Alemania estuvo a cargo del monge dominicano Tetzel mandado por Hohenzollern, arzobispo de Magdeburgo. Su proyecto incluía distribuir el valor recaudado de la siguiente forma: 50% para la construcción de la Basílica de San Pedro, en Roma; la otra mitad serviría para cubrir los gastos originados por la propia recaudación y el pago de los voluminosos préstamos tomados por el joven arzobispo del banquero Fugger, para poder financiar la compra del elevado puesto por entonces ocupado por Hohenzollern.
- 9 Como demuestra Le Goff (1991: 71,77), aún la postura eclesiástica en cuanto a la usura y al comercio era marcada por una contradicción básica pues la iglesia condenaba teóricamente esas cosas y hacía de la pobreza el ideal de vida, en cuanto transformaba monges y monasterios en agentes y centros distribuidores de dinero a intereses y de comercio.
- 10 No obstante, la ética calvinista presuponía la parsimonia, o sea una abstención consciente del ahorro y de la renta acumulada. Además, la renta ahorrada era reinvertida, mecanismo generador de un *ethos* favorable al surgimiento del capitalismo. Sobre eso escribieron Max Weber (1981) y R. H. Tawney (1971) textos que se tornaron clásicos de la sociología moderna.
- 11 Según Keith Thomas (1991: 73, 75), la tendencia a estigmatizar las prácticas y sacramentos católicos como magia venía desde los lombardos, a fines del siglo XIV. Mientras, en Inglaterra, el abandono de la magia se volvió más fuerte en el curso de la reforma iniciada por Enrique VIII y en su continuidad, en la primera mitad del siglo siguiente. En esa época se analizaron todos los sacramentos en cuanto a sus vínculos con prácticas mágicas y uno por uno fueron abandonados hasta quedar fijos apenas la Santa Cena y el Bautismo. Personas del pueblo consideraban el agua bendita tan bendecida “cuanto el orín de una yegua”. Algunos daban aparatosamente el pan bendito para sus perros. “A primera vista la Reforma parece haber eliminado todo ese aparato de asistencia sobrenatural. Ella negó el valor de los rituales de la iglesia y devolvió lo devoto a la imprevisible merced de Dios” (p.75). ¿Qué hicieron a partir de entonces esas personas? ¿Abandonaron la magia, los ritos católicos, debido al desprestigio producido por los protestantes? Según Thomas es posible que eso no se haya concretado totalmente y entonces, sobre el final de sus consideraciones sobre el asunto, hace una pregunta insinuante: ¿Aquellas personas habrán recurrido a “otros tipos de control mágico para substituir los remedios ofrecidos por la religión medieval? ¿O el propio protestantismo habrá violado sus premisas para elaborar una magia propia?”
- 12 Esos titulares y chistes fueron reproducidos por Harvey Cox (1995: 59). Los diarios de entonces afirmaban que los eventos de avivamiento que allí ocurrían eran “escenas divertidas” o “una amenaza” a la seriedad con que la religión debería ser vivida.
- 13 Nils Bloch-Hell (1964: 49) registra que el primer número del periódico pentecostal *Apostolic Faith*, publicado en Los Angeles en septiembre de 1906, identificaba la prensa secular con la figura del mismo diablo, anticipando de esa forma un futuro de difícil convivencia entre pentecostalismo y medios. Pero como señala Hollenweger (1976: 9), la campaña de la prensa contra el pentecostalismo sirvió como propaganda gratuita y ayudó a volver todavía más conocido lo que se pretendía combatir como “fanatismo religioso”.
- 14 Para un análisis detallado de la postura presbiteriana independiente, ver Eber Ferreira Silveira Lima (en Benjamín F. Gutiérrez y Leonildo S. Campos (1996: 206-207) y (1995: 4,7).
- 15 Los eventos ocurridos en la Iglesia Presbiteriana Independiente de Cambuci se volvieron objeto de muchos artículos en los periódicos seculares que informaban de la presencia de millares de personas en las sesiones de curas, incluso obligando al cierre de las calles del barrio para mejor desplazamiento de las masas. Conocemos personalmente personas de la Iglesia Presbiteriana Independiente de aquel barrio paulistano que aún viven y fueron testimonios oculares de ese evento.

- 16 Diarios *Folha da Manhã* (13-4-55; 14-4-55); *Folha da Noite* (15-4-55); *O Estado de S. Paulo* (17-4-55); texto de Leonildo S. Campos (1995: 53-68).
- 17 Ver *Boletín del CEI* – Centro Ecuménico de Información (Río de Janeiro, No. 113, abril de 1976, p. 2) que registraba noticias, fotografías y un editorial sobre la tragedia ocurrida en São Gonçalo cuando veinte personas murieron y decenas quedaron heridas en el tumulto. Según el boletín, ese episodio hizo a la prensa considerar al pastor David Miranda como un “hombre malo, explotador de la ignorancia y la superstición popular”. Pero “esto es lo mismo que atacar el problema de la prostitución tirando piedras a las prostitutas”. Desde el punto de vista de ese boletín, “la tragedia de São Gonçalo” no era un “simple caso de policía” porque había “en sus raíces causas estructurales que solamente [serían] superadas cuando el pueblo [dejase] de ser marginado y [pasase] a ser protagonista activo en la solución de sus propias miserias”.
- 18 Para ilustrar los tipos de críticas articuladas por católicos y protestantes a la actuación de Manoel de Melo, ver *O Estado de S. Paulo* (8-7-59). En este diario un reportero colocó un comentario sobre las declaraciones dadas por Melo a las autoridades policiales, utilizando palabras que enfurecieron al pastor presbiteriano Jorge Buarque Lyra (1960). Este pastor intentó responder al periodista, por él definido como “reportero ‘padrinesco’ de *O Estado de S. Paulo*” (sic), un “clericalista católicorromano” que apenas demostraba “fanatismo pérfido e imbécil”. En otro libro polémico y asimismo de defensa de Manoel de Melo, Lyra abrió espacio para que el propio acusado respondiese a otro pastor, también presbiteriano. Este último se trataba de Ananías James de Oliveira que había escrito un artículo contra Melo en el diario *El Brasil Presbiteriano*, de enero de 1964. La respuesta de Melo terminaba invitando a Oliveira a conocer mejor su “obra de avivamiento”. Sobre el proyecto de construcción del “mayor templo evangélico de Brasil y del mundo” y la inserción de la Iglesia Pentecostal “Brasil para Cristo” en el Consejo Mundial de Iglesias, se puede consultar la entrevista de Melo en *El Expositor Cristiano* del 1º-10-1968. Ya en 1984, el líder presbiteriano Jaime Wright en carta al *O Estado de S. Paulo*, atacó contra el triunfalismo numérico de Melo, en nota pública por este diario relacionando la cantidad de miembros y el tamaño del templo, así como anticipando que la adhesión de Melo al Consejo Mundial de Iglesias no pasaba de un utilitarismo que en breve llegaría a su fin, lo que de hecho después sucedió. (Ver: Jaime Wright, A respeito de seita, *O Estado de S. Paulo*, 6-1-84, p. 39).
- 19 A pesar de producirse de una manera distorsionada y a veces hasta deformada, la prensa ha registrado el ascenso y caída de movimientos y sectas religiosas. Para eso, ha mantenido su atención dirigida a la identificación de la mezcla de religión y comercio. Por ejemplo, en los años '70 la entonces influyente revista *Realidade*, de la Editorial Abril, trajo una extensa y bien fotografiada nota sobre un fenómeno, según ella entre comercial y religioso. Se trataba de doña Cacilda, médium que decía incorporaba todos los sábados en su campo en la zona rural del estado de Río de Janeiro, una entidad umbanda que recibía el nombre de “*Senhor 7 Encrucijadas de la Lira*”. Siempre, según el artículo, alrededor de ella los familiares habían montado un próspero comercio de gorros, camisetas, llaveros, bolsas, collares, adhesivos para vehículos, banderines y pañuelos, todos estampados con el número 7 en negro dentro de un círculo de color rojo, símbolos vinculados a la magia, umbanda y otras tendencias religiosas. Para los redactores, en aquel lugar había una profunda vinculación entre entretenimiento, devoción religiosa y esperanza de enfermos que encontraban en el ritual, la música, alegría del carnaval y bebida alcohólica razones de sobra para insertarse en un modismo que rápidamente desapareció. Además, la descripción del ritual hecha por la revista no por mera coincidencia se aproxima muy de cerca a los *cultos-shows* montados por algunos movimientos pentecostales, un cuarto

- de siglo después: “Más de 5000 personas, de brazos dados y cantando. La música es lenta, un *samba-canción*. La gente se va balanceando en un ritmo lento, uniforme. Para quien lo ve de encima es como si alguien hubiese hipnotizado a toda aquella gente y ordenado que se ondulase en forma suave, leve, como si fuese un mar calmo, compacto de cabezas humanas. Todos los participantes de brazos entrelazados, palmas de la mano para arriba, mirada para el suelo, concentrados, cantando: ‘Llegó la hora grande / de la cadena del amor. / Entrelazamos los brazos, / hermanados con fervor. / Su 7 está curando / nuestros males, nuestro dolor’. (Realidade, San Pablo, Editora Abril, Año VI, No. 63, junio de 1971, págs. 122-129).
- 20 Ver: CEDI, *Suplemento Aconteció*, Centro Educativo de Documentación e Información, Río de Janeiro, No. 548, 1990, págs. 6 y 7. Mientras, en otro suplemento del mismo periódico *Aconteció* (No. 77, junio de 1989) se publicó como titular: “La Policía investiga a la IURD”. Bajo una foto, ilustrando nota reproducida del diario *O Estado de S. Paulo*, figuraba la leyenda: “La multitud de fieles va siendo engañada por los misioneros de la secta”.
- 21 Ver lista publicada en el diario *O Globo* (18-12-88), que reprodujo la nómina elaborada por la CNBB, tomándose como base el informe de 1982 en el cual 64 parroquias apuntaron en sus áreas de jurisdicción, la existencia de 7 iglesias protestantes históricas, 18 iglesias pentecostales, 107 otros grupos cristianos y 38 grupos no-cristianos. La IURD no fue citada ninguna vez, así como tampoco aparece en las notas del diario *Folha de S. Paulo* (16-3-86), y tampoco en artículos sobre el avance pentecostal y la Iglesia Católica del *O Globo* (18-12-88 cuando dice “protestantes temen por su rebaño”. La transformación de la IURD en blanco preferido se dio, exclusivamente, por la disposición en asumir un espacio privilegiado en los medios electrónicos, primero alquilando un horario diario en la *Red Bandeirantes de Televisión* y después adquiriendo sus propios vehículos de comunicación (radios y red de televisión).
- 22 El *Jornal da tarde* (2-4-91) publicó una nota sobre la transferencia de la *Red Record* para el grupo Edir Macedo, lo que acabó originando un proceso en la justicia contra algunos profesionales del diario. Entre otras cosas fueron acusados de falsificación de la verdad, según nota pagada por la IURD que se publicó en el periódico *Gazeta Mercantil* (3-4-91). La transferencia de la *Record* para los nuevos dueños sólo fue legalizada por el presidente de la República Itamar Franco, el día 24 de febrero de 1994, a pesar de continuar en marcha el proceso por sospecha de fraude cambiario y evasión fiscal (*Folha de S. Paulo*, 16-3-94). Algunos meses después la IURD adquirió la sede y todos los equipos de la *TV Jovem Pan*, invirtiendo en esta transacción cerca de US\$ 30 millones, según informa el *Folha de S. Paulo* (14-3-95).
- 23 La *Red Bandeirantes de TV* (Canal 13) presentó sus denuncias en el programa “*Canal Libre*” el 17-10-1990 y en el programa de debates *Silvia Popovick* en el mes de junio de ese mismo año. Hasta el propio *SBT* (4), de propiedad de uno de los vendedores de la *Record* al obispo Macedo, abrió espacio para criticar – y en forma bien contundente – las maneras empleadas por la IURD para “arrancar dinero” del pueblo.
- 24 Paul Freston (1993: 10) comparó el programa “*Globo Reporter*” del 15-5-1990 hecho contra la IURD, con otro sobre la Renovación Carismática Católica. El autor mostró que la *Red Globo de Televisión* usaba dos pesos y dos medidas en sus notas sobre los fenómenos religiosos en el Brasil. Esa parcialidad a fines del año ‘95 sería uno de los motivos para que el conflicto IURD-*Red Globo* se volviese un escándalo “nacional” que incluso llevó a representantes de la Presidencia de la República a exigir moderación en el tenor del discurso de ambas partes. Eso después que la Iglesia Universal hubiese apelado al presidente, diciendo que estaban orando para que él fuese “iluminado” y así poder “juzgar con imparcialidad, según información dada por el *Folha de S. Paulo* (7-1-96).

- 25 El conocido dramaturgo brasileño Dias Gomes en la construcción de personaje protagónico y para armar uno de los parlamentos del “falso obispo”, usó nada menos que una entrevista dada por Edir Macedo en 1990 a la revista *Veja*. En el auge del debate, la IURD prometía un proceso ante la justicia contra Dias Gomes, según informaban los diarios *Folha de S. Paulo* (15-9-95) y *O Estado de S. Paulo* (3-9-95, Suplemento “Telejornal”, p. 9).
- 26 ¿Estará habiendo finalmente una crisis en la IURD? Según denuncias de la revista *IstoÉ* (16-1-97, págs. 76-83) en fecha posterior a la redacción de este capítulo, la recaudación anual de diezmos y ofrendas en 1996 fue el 50% menor que la del año anterior. De la misma forma, siempre según *IstoÉ*, la frecuencia de asistencia a los cultos de la IURD habría caído en cerca del 30%. Correctas o no, tales noticias no fueron desmentidas por la iglesia.
- 27 La revista *Correo de la UNESCO* (julio de 1995, año 23, No. 7), produjo un número especial sobre el tema de las “peregrinaciones” y su presencia en las principales religiones mundiales. En el neopentecostalismo, incluso en la IURD, las peregrinaciones adquieren un sentido más simbólico pues las personas se dirigen a los templos de los pastores más “llenos de poder”, realizan “peregrinaciones” internas en los templos o sino “marchan para Jesús”. Lo hacen anualmente, en caminatas en dirección a plazas específicas, donde millares de personas hacen oraciones y escuchan bandas de “música gospel”, como sucedió el 18 de mayo de 1996 en San Pablo, con el apoyo de la Iglesia Universal.
- 28 La cotización nominal aproximada en la época de la investigación era de un real por cada dólar estadounidense.
- 29 Giorgio Paleari (1992: 48,66) presenta dos relatos que ilustran bien esa cuestión de la transitoriedad entre varias provincias del campo religioso: Caso No. 1 – Eni dice: “Yo era de la Iglesia Católica, pasé por el culto umbanda y fui creyente durante dos años. Ahora hace seis meses que no frecuento nada más. Cambié de católica para creyente (umbanda) porque quería resolver un problema. No resolví nada. Salí”. Caso No. 2: José, natural de Bahía y participante de las Comunidades Eclesiales de Base, recibe el ‘santo’ en el “terreiro” umbanda y ora con los creyentes en la calle. Relata: “Porque donde esté y oiga cosas de Dios, yo estoy. Si paso por la calle y escucho a la gente rezando, allí me paro y quedo escuchando. Por lo menos una vez por semana, voy para el ‘terreiro’ Recibo al bahiano y mi mujer a la ‘paloma-viajera’. Ahora, la Comunidad (la CEB) de aquí es algo que nunca debe acabar. Uno se encuentra con amigos y aprende a ayudar a los demás”. Entre fieles de la IURD no encontramos ningún caso semejante, al menos confesado. Eso tal vez se deba a la forma exclusivista de la guerra decretada por los pastores contra el catolicismo y las religiones afro-brasileñas.
- 30 Sobre los condicionamientos sociales que actúan sobre el consumir y la relación entre las necesidades, los deseos y la sociedad como agente generador de tendencias más amplias, es estimulante el estudio de Gisela Taschner Goldenstein (1990). En este texto la autora compara las tendencias sociales que han sido medidas a partir de 1970 por publicaciones especializadas en los Estados Unidos y que reflejan las tendencias para el consumo y los cambios sociales. Por ejemplo, hace 25 años las tendencias mensuradas por la publicación *The Yankelovich Monitor* (No. 1, mayo de 1971) indicaban: Tendencias relacionadas con la psicología de la afluencia, cuyo énfasis era sobre lo qué hacer para tener más; tendencias de anti-funcionalismo como forma de protestar ante la monotonía de la vida cotidiana; tendencia de reacción a la complejidad de la vida moderna; tendencias vinculadas con el debilitamiento de la “ética protestante” y tendencias que reflejan permisividad en la educación de los hijos. Como apunta Goldenstein esa jerarquía de tendencias sufrió alteraciones desde aquel entonces. Algunas cayeron en el *ranking* y otras subieron. Un ejemplo de cómo los especialistas trabajaron esas jerarquías de las tendencias en los años ‘90 aparece en el libro de John Naisbitt y Patricia Albudene, *Mega-*

trends 2000 (1990). Presuponemos que la práctica religiosa no se encuentra inmune a las mudanzas macro-culturales de una determinada sociedad.

- 31 La metáfora empleada se refiere a una modalidad de restaurantes populares que existen en

varias ciudades brasileñas, en las cuales el cliente se ve ante una enorme variedad de alimentos y así va componiendo su plato hasta llegar a una balanza donde se pesa la comida. Se paga, entonces, sólo la cantidad que el consumidor eligió según sus propios criterios.

Marketing y religión: la “marketización” de lo sagrado en la Iglesia Universal

“El cliente nunca compra un producto. Por definición, él compra la satisfacción de un deseo” (Peter F. Drucker, 1975: 90).

“No es muy difícil persuadir a las personas a hacer aquello que ellas están ansiosas de hacer” (Aldoux Huxley, in Kotler:1980: 385).

Este capítulo discute la Iglesia Universal a partir de una perspectiva más amplia que simplemente la de la venta, la mercantilización o el charlatanismo, tal como la presentan los medios de comunicación. Entender que *marketing* es mucho más que simplemente vender. *Marketing* envuelve el conocimiento del mercado, su segmentación y la adopción de una mirada que incluye el punto de vista de los clientes, más que simples técnicas para vender un determinado producto. Por eso consideramos que el presupuesto de la “mercantilización” no explica de forma satisfactoria el crecimiento de esa iniciativa religiosa; sólo sirve al nivel del sentido común e ideológico.

Sin embargo, para que eso suceda es necesario que respondamos a las siguientes cuestiones: ¿En qué consiste la perspectiva del *marketing*? ¿Podemos hablar de *marketing* de los bienes simbólicos? ¿Qué conexiones hay entre la “mercantilización de lo sagrado” y una visión del fenómeno religioso desde el punto de vista del *marketing*? ¿Qué lazos existen entre religión y *marketing*? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites al aplicar a

la religión - fenómeno persistente en la historia de los grupos sociales - un conjunto de conocimientos y técnicas nacidos sólo recientemente, en la trama del capitalismo occidental? ¿Qué relaciones se pueden establecer entre las teorías surgidas para legitimar el mercado y aquellas auto-elaboradas por sacerdotes y legos para explicar sus respectivas acciones en el ámbito del templo? ¿Cómo “templo” y “mercado”, “religión” y “comercio”, “propaganda religiosa” y “publicidad comercial” se interrelacionan? ¿Qué implicaciones trae una esfera para el comportamiento de la otra? Por último, ¿cómo se da en forma concreta en el caso de la IURD, esa articulación entre valores religiosos y mecanismos de intercambios, mediados por la visión y las técnicas del *marketing*?

El *marketing* es un conjunto de técnicas empleadas no sólo para actuar sobre los mecanismos de trueque sino también para explicar las acciones humanas envueltas en tal proceso. Por eso el *marketing* trae consigo una forma de ver la realidad social que acaba por dirigir la recolección de datos y la interpretación del comportamiento humano durante los trueques. Por lo tanto, además de ser un conjunto de prácticas el *marketing* también acaba provocando el surgimiento de teorías explicativas de los hechos sociales envueltos en el trueque.

La aceptación del *marketing* como una de las maneras de explicar el comporta-

miento humano y actuar sobre él, impide que se le atribuya aquella exactitud imaginada por los positivistas para los conocimientos científicos. Incluso porque la perspectiva del *marketing* fue elaborada en el seno de la economía occidental y buscó exactamente en las ciencias humanas (como la psicología, sociología y antropología) algunas de sus principales fundamentaciones. Como herramienta de trabajo el *marketing* está atado a un discurso que busca articular ese conjunto de respuestas para problemas vinculados a las relaciones de intercambio establecidas por los seres humanos, ofreciendo una visión que intenta ser lógica, coherente y capaz de explicar los fenómenos observados.

A su vez, el término “religión” denota aquel sentimiento que une verticalmente a las personas con una esfera tenida como sagrada, y horizontalmente a unos con otros, alrededor de un centro cognitivo, ético y volitivo de visión del mundo. A partir de allí, son inevitables las preguntas: El *marketing* como teoría y práctica, ¿es apropiado para explicar, al menos parcialmente, el comportamiento social, las prácticas y el discurso de la IURD y de otras iniciativas pentecostales? “Templo”, “teatro” y “mercado” son espacios sociales continuos de una sociedad que usa la lógica del mercado como su horizonte de plausibilidad?

1. El marketing y la acción social

La palabra *marketing* es un anglicismo mundialmente consagrado e introducido en el universo de nuestro vocabulario en la primera mitad de este siglo, por administradores y estudiosos estadounidenses. Desde la aparición de la Fundación Getulio Vargas y su Escuela de Administración (1954) en Brasil se intentó la divulgación de varias palabras para traducir o substituir “*marketing*”, sin obtener

idéntica aceptación en ninguno de los casos. Al principio se propusieron “distribución” y “ventas” para designar aquellas actividades contenidas en el término inglés. También se llegó a crear el neologismo “*mercadología*” para nombrar las actividades relacionadas con el flujo de bienes y servicios que envuelven productores y consumidores. De nuevo el sinónimo propuesto no consiguió afirmarse posiblemente por causa de la fuerza, incluso lingüística, de la arbitrariedad política y económica del país donde la palabra “*marketing*” se originó. Así, el término “*marketing*” además de ser el nombre de ciertas actividades relacionadas con el “mercado”, trae también grabada en sí mismo la historia de la economía, administración y de la cultura capitalista dominante en el mundo en este final de siglo.

El *marketing* procura no sólo estudiar como también facilitar la intervención en los procesos de trueque, influenciando y alterando el comportamiento de los seres humanos envueltos en esa situación. La definición ofrecida por Philip Kotler (1980: 31) es clásica: “*Marketing* es la actividad humana dirigida a la satisfacción de las necesidades y deseos, a través de los procesos de trueque”. Para él, “toda organización es una aglutinación deliberada de personas, materiales e instalaciones procurando alcanzar algún propósito en el mundo exterior”. Por tanto, es este conjunto de conocimientos y herramientas que tienen por tarea coordinar, planear y controlar el proceso de concretización de esos objetivos. Según Kotler (Idem, 20, 37 y 38), para “sobrevivir y tener éxito, la organización debe: 1) atraer recursos suficientes, 2) convertir esos recursos en `productos, servicios e ideas, y 3) distribuir esos `productos’ a varios públicos consumidores”. Por eso, el mercado “desde el punto de vista de la organización, es una *arena en potencial para el intercambio de recursos*”. Como tal, está formado por un “grupo

distinto de personas y/u organizaciones que tienen recursos, quieren trocar o que podrán concebiblemente trocar por beneficios distintos”.

Tanto en ese como en otros conceptos de *marketing* se enfatiza la palabra “trueque”, que caracteriza una acción típicamente humana, volcada a la valorización de objetos, bienes y servicios. El trueque es una de las más antiguas actividades sociales que acompaña al ser humano desde el período de la colecta de alimentos y, como proceso, antecede hasta el surgimiento de la feria y del mercado. De este modo, ha permeado las actividades de todas las especies de instituciones sociales, incluso en tribus indígenas como muestra la antropología económica de Maurice Godelier (1980: 265ss).

Por eso, Mauss (1974, v.2: 37-184) considera los trueques, prestaciones, dádivas y *potlatch* de bienes como un “hecho social total”, encarándolas como motor que coloca en movimiento “la totalidad de las sociedades y sus instituciones”, inclusive las religiosas. Esto porque los miembros de una sociedad cualquiera siempre poseen cosas deseadas y valorizadas en grados e intensidades desiguales. De allí que los intereses y codicias que acompañan el proceso de trueque y que, en situaciones de paz, generan compromisos de entrega simbólica de bienes y, en época de guerras, la expropiación violenta.

Para Max Weber (1991: 43, 44), el trueque es “un compromiso de intereses entre los participantes por el cual se entregan bienes o posibilidades como retribución recíproca”. Por lo tanto, “toda oferta [está] basada en un acuerdo formalmente voluntario, de utilidades actuales, continuas, presentes o futuras, de cualquier naturaleza, contra determinadas contraprestaciones de cualquier especie (...)”. Pero Weber enfatiza que no siempre esta acción es determinada de modo racional pues

ella puede resultar de factores ligados al “modo racional, referente a valores, (al) modo afectivo, especialmente emocional, (o al) modo tradicional, arraigado por costumbre”. En otras palabras, también tenemos que tomar en serio los factores supra-nacionales y no-intencionales, inseridos en el proceso de trueque. Pero en ambos casos pesa siempre el factor necesidad, verdadero motor del intercambio.

Por otro lado, hay un elemento que complica este proceso de trueque y que es el conflicto por el poder controlador del mismo. Eso exige la aparición de asociaciones reguladoras de la acción de los individuos y de sus relaciones en situaciones de intercambio. Para Weber (1984: 699), la cuestión del poder se hace presente en el canje cuando alguien quiere imponer la “propia voluntad en una relación social, aún contra resistencias” existentes. Las organizaciones comercial, religiosa o política son instituciones que hacen de la continuidad de las relaciones de intercambio su meta principal y para que eso se concrete, buscan establecer reglas “legítimas” a fin de que los trueques sean pacíficos, permanentes y no resultantes de la violencia. Max Weber (1991: 15) hizo de la acción socialmente orientada el fundamento de la sociología comprensiva porque la “acción social se orienta por el comportamiento de otros, sea éste pasado, presente o esperado como futuro (...)”. Este autor enfatizó que eso también ocurre con las actividades económicas en la medida en que toman en consideración “los futuros deseos de terceros”.

Para la elaboración de su filosofía de acción, el *marketing* toma como punto de partida el axioma de que el ser humano posee necesidades y deseos a ser satisfechos y que procurará esa satisfacción de una manera u otra. El canje es una de las varias formas de atenderse a esas expectativas, al lado de la autoproducción, la coerción o la súplica. La

palabra *marketing* está asociada al espacio geográfico y social, donde los trueques se realizan, esto es: al mercado. Con todo, el concepto es más amplio y se aplica a fenómenos sociales, los cuales se encuentran más allá del espacio geográfico y engloban todos los espacios sociales donde se dan los canjes, sean del tipo que fueren.

La adopción de una perspectiva de *marketing* implica la aplicación de la racionalidad en el análisis, planeamiento, implementación y control de programas cuidadosamente formulados para producir trueques voluntarios. De allí la importancia de lo que escribió Max Weber (1984: 419) sobre el mercado, al decir que es el *locus* de las “relaciones asociativas racionales” que dirigen el proceso de canje, desde el “regateo preparatorio” hasta la consecución del acto de canje. Según Weber la racionalidad se hace presente en todas las etapas y el dinero aparece entonces como un intermediario en ese proceso pues a él se le reserva la tarea de “hacer surgir una relación comunitaria gracias a las relaciones de intereses reales entre los interesados (...)”. Este autor veía en el mercado la realización de una comunidad que se expresaría en una “relación vital, práctica más impersonal que puede existir entre los hombres (...)”. Para él existe mercado cuando hay “una pluralidad de interesados que compiten por oportunidades de trueque”, concepto desarrollado por Pierre Bordieu (1982: 99ss) en sus nociones de “mercado” y “economías” de “bienes simbólicos”.

En esas afirmaciones sobre el papel de la racionalidad podemos fundamentar el argumento de que una organización orientada para el mercado no desenvuelve tentativas quijotescas de establecer canjes con todas las personas, ofreciendo mensajes, “productos” y servicios aleatoriamente. Muy por el contrario, sus estrategias son cuidadosamente pla-

neadas pesándose en cada trueque los intereses de las diversas capas sociales, lo que genera una adecuación de sus “productos” a intereses asimétricos debidamente segmentados. El resultado es la elaboración de una teoría y técnicas que incluyen la mentalidad racional y calculadora para interferir en el proceso de trueque y explicarlo advirtiéndose, con todo, que no siempre la decisión de compra resulta de decisiones racionalmente tomadas por el consumidor.

Pensar y sistematizar la práctica mercadológica a partir de las necesidades y deseos de los clientes es algo reciente en la historia del capitalismo, lo que exigió para desarrollarse en sus aspectos teórico y práctico la apropiación de conocimientos formulados por las ciencias humanas de los dos últimos siglos. En la práctica, el *marketing* ha sido empleado tanto para la expansión de una organización como para la conservación de su clientela. Tales procesos ocurren gracias a la articulación entre *medios y fines, objetivos y estrategias*, todos pasibles de mensuración y planeamiento. La finalidad última es la obtención de los resultados esperados y la movilización de todos los recursos para realizarlos con eficiencia y eficacia. El *marketing* se fundamenta en el presupuesto de que es posible investigar, descubrir, alterar y atender las necesidades y preferencias de las personas por estos o aquellos productos o servicios.

Tal práctica presupone que es posible clasificar las organizaciones o instituciones entre las “inclinadas para el mercado” y que por eso mismo consiguen buenos resultados, y las que “están de espaldas para el mercado”. Estas no se sintonizan con las demandas de los consumidores y, por tal motivo, no consiguen resultados satisfactorios en sus actividades. Estar “inclinado para el mercado” en el lenguaje del *marketing* significa posicionarse de tal manera que el propio cliente pla-

sa a determinar con sus necesidades y deseos el diseño de los “productos”, la propia producción de ellos y el contorno de las acciones a ser ejecutadas en los procesos de producción y distribución. Forma parte también de ese conjunto de presupuestos la idea de que hay una intensa competencia entre las varias agencias en la producción y distribución de productos al consumidor. Esta disputa provoca un dinámico y continuo reposicionamiento en el interior del mercado.

En consecuencia, el consumidor es un elemento activo y dinámico y está en constante cambio, exigiendo siempre de los productores una flexibilidad organizacional que favorezca una rápida atención de sus carencias y deseos. Además de esta disponibilidad para cambios permanentes, la organización también precisa mantener una permanente lucidez para captar los deseos aún insatisfechos, movilizar a los consumidores en agrupamientos por intereses, segmentarlos por clases sociales u otras formas de clasificación. Es así que se consigue facilitar el planeamiento de las acciones productivas, maximizar la distribución, darle una dirección a la propaganda y atender, racional y rápidamente, las demandas que surjan.

Como un conjunto de prácticas y teorías interesadas en la explicación del comportamiento social en situaciones de trueque, el *marketing* acabó extrapolando el mercado de los bienes tangibles siendo aplicado también a los bienes intangibles. Eso hizo aparecer estudios de *marketing* aplicados a espacios sociales tan diferentes como el cultural, político, deportivo, social, personal, ecológico, turístico, escolar, hospitalar, religioso y otros. Por ejemplo, Philip Kotler (1988) estudia el *marketing* de las organizaciones no-lucrativas y, en el caso de Brasil, Gil Nuno Vaz (1995) desenvuelve un *marketing* institucional en el cual analiza el “mercado de ideas e imáge-

nes”. Pero ¿cómo aplicar el concepto de *marketing* al neopentecostalismo de la IURD?

2. El marketing aplicado a la religión

La creación de un sistema de mercado con pretensiones totalizantes tornó inevitable que religión y mercado acabasen por encontrarse y, en ciertos casos, hasta estableciesen alianzas utilitarias. ¿Cómo se dio esa aproximación? ¿Qué fuerzas históricas y sociales hicieron posible tal fenómeno? ¿Qué tipo de religiosidad resultó de esa interacción? ¿De qué manera la teoría y la práctica de *marketing* pueden explicar el comportamiento institucional de la IURD y la acción de sus adeptos?

Las preguntas son muchas y nuestras consideraciones sobre algunas de ellas sólo serán retomadas a lo largo de este texto. Mientras, es preciso que reconozcamos el carácter relativamente reciente de esa aproximación así como la existencia de desconfianzas mutuas en cuanto a este tipo de aproximación, tanto desde el punto de vista teórico y sistemático como desde el aspecto práctico. Pero fue exactamente en el área práctica que, paradójicamente, las resistencias fueron menores y así debilitaron la insistencia de teóricos especializados en religión y *marketing* de mantener fronteras excluyentes entre los dos dominios. Aún así esa aproximación ha sido un proceso lento y conflictivo con mutuas y recíprocas exclusiones.

En lo referente a Brasil, “*marketing*” es una palabra nueva en los medios religiosos así como también en las discusiones emprendidas por las ciencias de la religión. Por ese motivo, la simple mención de “religión” y “*marketing*” en muchas personas provoca extrañeza y restricciones ya que juzgan que está habiendo una mezcla indebida. En Francia, Jean-Paul Fiplo (1984: 17) escribió que “religión” y “*marketing*” son de un cierto modo

“dos palabras tabúes porque representan dos formas de poder cuyos excesos pasados o presentes irritan a muchos de nuestros contemporáneos”.

La relación sistemática de religión y mercado a través de la práctica del *marketing* fue hecha por Philip Kotler (1988)¹, que publicó en 1971 el libro *Strategic marketing for non-profit institutions*, en el cual reunió pioneramente consideraciones sobre las implicancias del *marketing* para aquellas organizaciones que no hacen de la búsqueda de la ganancia monetaria su meta principal. El desdoblamiento de esa obra, con análisis específicos sobre las organizaciones religiosas, principalmente iglesias y sinagogas estadounidenses, sólo serían retomadas por él y otros colegas (Norman Shawchuck et alii, 1992) en el texto *Marketing for congregations - Choosing to serve people more effectively*.

Ese libro tomó como objeto de estudio la religión institucionalizada y el presupuesto de que tal tipo de religiosidad estaría en crisis en los Estados Unidos por causa de la pérdida de “membresía” y caída en la demanda por servicios tradicionalmente prestados por aquellas agencias religiosas. El libro está dividido en tres partes: En la primera se intenta justificar el empleo del *marketing* en el armado de estrategias que auxilien a las organizaciones religiosas a alcanzar sus objetivos. En la segunda, los autores muestran cómo organizaciones religiosas pueden desenvolver proyectos de *marketing*. En la tercera, el texto se completa al enfocar cómo proyectos de *marketing* pueden ser colocados en acción en organizaciones religiosas.

En la primera parte los autores hicieron una lista de los principales argumentos contra la aplicación del *marketing* a la religión. Entre varias críticas, realizaron las siguientes: el *marketing* cuesta muy caro y desperdicia dinero “dado a Dios”; es una activi-

dad intrusa y manipuladora que milita contra el espíritu de liderazgo pues coloca la moda por encima del líder. Además, el *marketing* es resultado de una “mentalidad desacralizadora de la religión”. Mentalidad que está ligada a la venta, publicidad, relaciones públicas, y trabaja con conceptos que no tienen nada que ver con la religión, tales como: “producto”, “trueque”, “mercado”, “público”, “macro-ambiente”, “metas”, “segmentación”, “mensuración”, “demanda”, “ciclo de vida de los productos”, “canales de distribución”, “promoción” y otros más.

George Barna (1994: 14, 18, 23), especialista en *marketing* aplicado a la religión, registró en su libro *Marketing the church* que el *marketing* es un instrumento muy importante para el crecimiento de la iglesia. Por ese motivo los religiosos deben abandonar aquel espíritu de adversión y de objeciones a su uso. Mientras, la adopción de esa herramienta de trabajo choca en aquellos que afirman: “El *marketing* no parece ser una práctica bíblica sino mundana (pues) somos llamados para estar en el mundo sin ser del mundo, (y) el *marketing* supera todos esos límites”. Para Barna, el principal problema que afecta a las iglesias protestantes de los Estados Unidos es el “hecho de no adoptar un apoyo de *marketing* - en un medio que se volvió apoyado por él”. Esa mala voluntad con relación al *marketing* hace que el futuro líder, el pastor, pase por entrenamiento en el seminario teológico sin percibir que “al asumir la dirección de una iglesia está siendo llamado a dirigir un negocio (...). Y el negocio al cual la iglesia se dedica es el ministerio”.

Esa nueva tendencia confirma la hipótesis lanzada por Peter Berger (1963, 1967) ya en los años ‘60 en el sentido que las organizaciones religiosas en un contexto competitivo precisan producir resultados, provocando así el surgimiento de una racionalización de es-

estructuras y procedimientos. En la anterior *situación de monopolio* no se exigían resultados de las organizaciones religiosas. Ahora, la interacción con otras organizaciones similares o no, coloca la cuestión de la sobrevivencia que va a exigir de los cuadros dirigentes un entrenamiento para el desempeño de funciones en las cuales se espera que haya dominio de técnicas como “planeamiento”, “logística”, “estrategia”, “dirección”, “control” y otras más. Tales actividades se deberán caracterizar por un activismo calculista, pragmático y dinámico, lo que incluye luchar para alcanzar las metas y tener mucha habilidad para relacionarse con el público interno y externo.

Esa mentalidad calculista impulsó a algunos responsables de organizaciones religiosas a buscar en el *marketing* principios, técnicas y estrategias que los ayuden a mejorar la *performance* de sus organizaciones en el *ranking* del mercado religioso. Es claro que ese descubrimiento se dio tanto por medio de la opción consciente y calculista de una asesoría como también de procesos intuitivos.² Además la aproximación a las organizaciones religiosas desde la perspectiva empresarial sólo se volvió una hipótesis de trabajo en la segunda mitad de los años ‘60, dentro de las discusiones sobre las relaciones de la religión con una sociedad en proceso de secularización.

Un punto importante en esa discusión fue el lanzamiento en 1967 por Peter Berger del texto *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. En este libro Berger analizó las implicancias de la transformación de las instituciones religiosas en “agencias de mercado” y de las tradiciones religiosas en “mercaderías para el consumidor”. Ese y otros textos liberaron la “imaginación sociológica” y estimularon la aplicación de la metáfora del mercado en la aproximación a los fenómenos religiosos. Rápidamente la suges-

tión se volvió hipótesis de trabajo para varios investigadores que tomaron prestado del lenguaje económico sus categorías y presupuestos. Con todo, Danièle Hervieu-Léger (1993: 239) elaboró una fuerte crítica al reduccionismo de varios de esos autores que, según ella, habrían introducido “una especie de esquema mecánicamente utilitarista que presta a las instituciones religiosas las categorías de *marketing* simbólico”, en especial al aplicar la idea de las “opciones racionales” en la cuestión de la piedad personal.

El análisis de Peter Berger (1985: 149, 150) parte de la cuestión del pluralismo y de la oportunidad de múltiples elecciones religiosas. Pues para él la sociedad estadounidense está marcada por la existencia de innumerables visiones de mundo que compiten para atraer seguidores. El pluralismo habría forzado a las organizaciones religiosas a abandonar la cómoda situación de monopolio en la cual la sumisión de las personas era automática e involuntaria para transformarse en entidades competitivas, lo que caracteriza la situación de mercado. Ahora, la lealtad y los compromisos individuales son resultantes de un proceso de “compra” o de una cooptación que orilla la atracción y seducción de un “consumidor” ante un “producto”. El predominio de esa nueva mentalidad muestra que “gran parte de la actividad religiosa en esa situación” fue capturada y “dominada por la lógica de la economía de mercado”, trayendo para la estructura de los diversos grupos religiosos consecuencias profundas, tanto en su aspecto interno como en sus relaciones inter-institucionales.

En Brasil, esa pista fue inicialmente explotada por Duglas Teixeira Monteiro (1979: 83) cuando muestra que las nuevas sectas pentecostales, instituciones de umbanda y del catolicismo se volvieron “agencias de servicio”. Además, que no es raro que empleasen

técnicas semejantes para atender a sus usuarios", poniendo en práctica procedimientos basados en "modelos casi empresariales de actuación y diferenciándose antes por los rótulos y embalajes que por los "productos" que "ofrecen". En la conclusión, Monteiro (p. 106) observa que la práctica de esas "agencias de servicio" se constituye dentro de

"Una situación de mercado que en germen tiene todos los problemas del 'marketing' que le son peculiares, tales como atender las exigencias variables del consumidor y al mismo tiempo garantizar aquella diferencia marginal que distingue al producto. Esto sin perjuicio de la uniformidad impuesta por una acción racional".

Comentando tales propuestas, Rubem Alves (1979: 115, 117) preguntó con ironía de teólogo y filósofo: "En la medida en que es distribuida en forma empresarial, ¿la cura divina puede ser clasificada como fenómeno religioso? ¿Dónde debe recaer el énfasis: en lo *divino* o en la *empresa*? Más adelante Alves sugiere que ese fenómeno debe ser comprendido según el modelo económico y no religioso, admitiendo que "también los valores espirituales pueden ser producidos y distribuidos según la lógica de los valores de trueque (y que) así, la cura divina se nos presenta como un producto natural de la sociedad racional, empresarial, capitalista: na revelación de la profunda irracionalidad incrustada en su racionalidad operacional".

La teoría de Pierre Bordieu (1982) sobre el "mercado de los bienes simbólicos" y la de Otto Maduro (1981) sobre las relaciones entre religión y clases sociales nos auxilió en la aproximación a la religión neopentecostal desde el punto de vista del "campo religioso" como un espacio de conflicto entre productores y consumidores de bienes simbólicos. La teoría "bourdiana" establece tres instancias: la de los productores o proveedores, la de los

bienes simbólicos producidos o de los "productos" y la de los consumidores de esos bienes. Bordieu resalta que los campos son espacios sociales donde ocurren luchas entre colectividades, agentes e instancias así como la elaboración de estrategias individuales de acumulación de capital simbólico, usados en los procesos de trueque. Según esa perspectiva, la demanda, producción y consumo de bienes simbólicos deben ser vistos a la luz del *conflicto*, elemento clave para que se entiendan las relaciones entre agentes religiosos clericales y legos en la disputa por el control de los medios de producción y distribución de esos bienes.

3. El marketing en la expansión del cristianismo

Antes de aplicar esta visión al neopentecostalismo, responderemos a las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de lectura de la historia del cristianismo y del pentecostalismo podemos construir, a partir de una visión "marketizante"? ¿Podemos aplicar esa perspectiva a otros momentos históricos como fue el contexto pluralista del mundo greco-romano? El énfasis en el crecimiento, comunicación y propaganda, en diversos momentos de esa historia y en especial en los de mayor expansión, hace de esa relectura una reconstrucción útil para un mejor entendimiento del neopentecostalismo practicado por la IURD?

El crecimiento de la Iglesia primitiva

La mentalidad de *marketing* que predomina en una sociedad dominada por la hegemonía del mercado, ¿ofrece subsidios para explicar la expansión del cristianismo desde los primeros siglos de su historia? ¿La explosión cristiana inicial fue una exitosa "campaña de propaganda"? Tal pregunta pierde el aparente aire insólito para quien acepta el pa-

radigma “marketizante”. Sin embargo, un análisis del imperativo de Jesús para que sus discípulos “fuesen, predicasen e hiciesen discípulos por todas las naciones” y el ardor de los primeros seguidores en cumplir ese imperativo, explican sólo parcialmente el motivo principal por el cual una oscura secta judía se volvió la “religión oficial del Imperio Romano” apenas tres siglos después de su surgimiento. Es claro que hubo innumerables causas socio-culturales que contribuyeron para semejante suceso.

Hay autores que están reescribiendo la historia del cristianismo del punto de vista del *marketing*. Uno de ellos es el ya citado George Barna (1994: 30, 33), quien afirmó: “Muchos actos de Jesús y de sus discípulos representan verdaderas lecciones de *marketing*”. Eso, pues él era un “especialista en comunicación (...) [que] identificaba su público-objetivo, definía las necesidades del mismo y presentaba su mensaje directamente a ese público (...)”. Para Barna, Jesús fue un líder incansable que “trabajó larga y duramente para transformar un bando heterogéneo de hombres de la clase trabajadora en un sistema de distribución capaz y bien informado”. Con el paso del tiempo, “sus hombres abrieron ‘escritorios de representaciones’ [iglesias locales] para poder distribuir más todavía su artículo”.

Es claro que si analizamos ese asunto desde esa perspectiva, nos permite ver un proyecto de *marketing* y de publicidad, aunque sea elemental, de las prácticas cristianas primitivas. Al final de cuentas, para expandir la fe aquellos cristianos utilizaron predicaciones, milagros, catequesis, conceptos helénicos y una red de comunicación. Se basaron en símbolos de gran poder de movilización, generando valores nuevos e intensas emociones en las masas que hasta ese entonces eran seguidoras de otras formas de religiosidad. Es

evidente que había necesidades y lagunas no completadas o atendidas por las religiones paganas. Además, desde Alejandro el Magno y su proyecto de expansión de la cultura griega y de la imposición de la *pax romana* por César, según Klaus Wengst (1983), millones de personas sin raíces o con problemas de identidad se encontraban al margen de los sistemas culturales. Para ellos un mensaje debidamente aclimatado ayudaría en la superación de las rupturas, ansiedades y creciente pérdida de la identidad.

Esa visión sociológica de los “*orígenes cristianos*”, desenvuelta entre otros autores por H. C. Kee (1983), crea condiciones para explicar el sorprendente crecimiento de la fe cristiana tanto entre los pobres y esclavos como en las más altas capas del Imperio romano, por medio de criterios económicos, culturales y sociológicos. Por otro lado, como analiza Max Pagés et alii (1987: 75-140) nuestras organizaciones hipermodernas desarrollaron formas de reclutamiento y entrenamiento de sus empleados que se asemejan mucho a las maneras usadas por los antiguos cristianos para ganar y formar nuevos adeptos.

En la expansión del cristianismo poderosos mecanismos sociales se conjugaron, cooptaron personas, dirigieron sus acciones y las llevaron a un grado de compromiso tan grande que millares de ellas se dejaron hasta martirizar por la nueva fe. En ese proceso de formación, fueron empleados tanto la retórica como los símbolos, ampliamente conocidos por sus receptores, a los cuales se les dieron nuevos significados. Entre ellos estaba la cruz, que de instrumento de tortura y muerte se volvió expresión de la victoria de Jesús sobre sus enemigos; el pez, el pan, el vino, el cordero y tantos otros. Incluso hasta la propia liturgia dramatizaba, domingo a domingo, el acto primordial de la nueva fe – la muerte, resurrección y glorificación de Jesús de Nazaret.

Contribuyó también a tal crecimiento la adopción de una organización simple y práctica con la atribución de tareas entre los primeros seguidores de Jesús, en un clima de poca ostentación. Sin embargo, con el surgimiento de cargos y funciones se iniciaba el proceso de institucionalización que al principio estuvo bajo el control del movimiento. Con el paso del tiempo, ese proceso acabó siendo presa fácil de una lógica organizadora de origen imperial que ayudó a la iglesia a asimilar rasgos administrativos del Imperio Romano. Esta herencia aún persiste en la Iglesia Católica y fue definida por Leonardo Boff (1981: 58ss) en un texto polémico, como uno de los principales obstáculos para la adopción de una práctica liberadora por parte de esa iglesia.

La predicación de los primeros cristianos giraba alrededor de un único punto central – Jesús – fue de esa centralidad que nacieron los primeros *slogans* y palabras de orden, de fácil memorización por el pueblo: “*Jesús es Señor*”, “*Jesús es Salvador*”, “*Jesucristo es Dios*”. Interesante fue la estrategia intentada por Saulo de Tarso que al convertirse al cristianismo se volvió el “apóstol de los gentiles”, en ocasión de su visita a Atenas para predicar a los griegos el mensaje cristiano. En el Areópago, ya con el nuevo nombre de Pablo (Hechos de los Apóstoles 17.15-34), - si es correcta la descripción dada por Lucas, autor del libro de Hechos -, hizo un discurso incorporando argumentos geográfico-sociales tales como la existencia previa de un altar dedicado a innumerables dioses entre ellos “al dios desconocido”. Justamente fue de ese dios que Pablo se presentó como embajador. El mismo decía haberse vuelto griego para ganar a los griegos y judío para convertir a los judíos a Cristo (1a. Corintios 9.22). Nadie fue más responsable que Pablo por la divulgación del mensaje cristiano en el mundo greco-romano.

Además él también presentó posturas anti-marketizantes al afirmar que el mensaje cristiano era “escándalo para los judíos” y “locura para los griegos” (1a. Corintios 1.10-25).

En el curso del siglo siguiente y debido a los conflictos con gnósticos y montanistas, textos didácticos fueron empleados para mantener la reproducción de la fe dentro de los cánones aprobados por las primeras autoridades, episcopalmente autorizadas. Como resultado de esos esfuerzos surgieron los evangelios y las expresiones teóricas de la fe entre las cuales el simple, antiguo y eficiente “Credo de los Apóstoles” y después innumerables obras de los apologistas, los “padres de la Iglesia”. No se puede descartar el sincretismo resultante del uso por los cristianos de fórmulas, símbolos, mitos y experiencias de la religiosidad pagana de aquellos primeros siglos y que sirvieron de vehículos eficaces para la comunicación y aceptación de los “productos” cristianos, generando también una vasta cantidad de sectas gnósticas.

No obstante, como toda reconstrucción histórica, la “marketización” de la historia cristiana también corre el riesgo de ser apenas una interpretación más *ex post-facto*. Con todo, pensamos que una reconstrucción histórica “marketizante” es útil para estudiar las raíces del fervor pentecostal que encontró en el final de este milenio, instrumentos para su acomodación en la sociedad de masas, empleando justamente el ejemplo de los “cristianos primitivos”. Aún así con tal perspectiva se corre el riesgo del reduccionismo. Tal simplificación no permite la contemplación de la dimensión global de un complicado proceso de aculturación de una religión –aquí, el cristianismo –, en nuevos contextos sociales. Aisladamente, esa visión “marketeira” no permite que se noten los mecanismos sociales presentes por detrás de la difusión de un nuevo sistema de creencias, en este caso el

neopentecostalismo, y de su adopción por pueblos de culturas diferentes.

Marketing y cristianismo moderno

En el cristianismo, las actividades mencionadas más arriba sólo recibieron oficialmente su verdadero nombre, *propaganda religiosa*, en el año 1633. Fue entonces que el papa Urbano VIII creó la *Congregatio de Propaganda Fide*, justamente en una época en que la iglesia comenzaba a perder su monopolio de quince siglos sobre la producción y distribución de los bienes religiosos de etiqueta cristiana. Los grupos protestantes y reformados estaban sólidamente establecidos en Europa y en ciertas partes de América. Desde 1517 empleaban la prensa, música, y liturgia para diseminar su mensaje. Así, a despecho del culto despojado de luces, imágenes, sonidos, coreografía, íconos y vestimentas sacerdotales, el protestantismo creció haciendo del púlpito su principal centro de catequesis.

Esa capacidad de rápida apropiación de condiciones propicias para el crecimiento de la iglesia se puede ver más fácilmente en los relatos históricos de los grandes reavivamientos religiosos ocurridos en el protestantismo anglo-americano. En uno de ellos, en la Inglaterra del siglo XVIII, John Wesley quebraba las barreras existentes entre el pueblo simple y los clérigos, iniciando así prácticas que caracterizaron a los metodistas de aquel período – como por ejemplo, predicar en minas de carbón, al aire libre, sobre cajones en ferias y mercados y hasta sobre los túmulos en los cementerios. Los predicadores metodistas procuraban a las personas donde ellas estuviesen y les predicaban de una forma que ellas entendiesen. El objetivo era alcanzar las multitudes en sus necesidades morales y espirituales. Mecanismo semejante hizo que los

metositas apoyasen la educación moral y religiosa ofrecida a los chicos de la calle, empleándose para eso los templos vacíos y estimulándose el crecimiento de la escuela dominical, desde aquel entonces convertida en la más tradicional institución pedagógica protestante.

Esas y otras prácticas hicieron que los metodistas fuesen los primeros en intentar adecuar el protestantismo a las necesidades de una masa urbana que vivía sobre el impacto inicial de la revolución industrial inglesa y de intensos procesos de movilidad geográfica en dirección a las colonias inglesas de América del Norte. Esa tentativa fue tan seria que los predicadores itinerantes del metodismo, a través de las fronteras de penetración en los territorios indígenas estadounidenses, aunque sin escolaridad, salieran repitiendo el refrán wesleyano: “El mundo es mi parroquia”. Tal disposición permitía en tal contexto colonial, la atención de las necesidades religiosas surgidas de la expansión de pioneros que, desconectados de los centros urbanos, se sentían distantes y abandonados por las organizaciones religiosas tradicionales. Por tanto, había una gran demanda de prácticas religiosas imposible de ser atendida por las denominaciones institucionalizadas en función de nuevos desafíos. Ese es el contexto del análisis clásico emprendido por H. R. Niebuhr (1992) sobre el denominacionalismo estadounidense.

Marketing y pentecostalismo

Según Sydney E. Ahlstrom (1973), la historia de los Estados Unidos ofreció un terreno fértil al surgimiento de varias prácticas religiosas que irían a desembocar en el pentecostalismo. Las raíces históricas y teológicas (Donald Dayton, 1991) del pentecostalismo precisan ser encontradas en ese cuadro de rápidas transformaciones sociales y de expan-

sión geopolítica, asociadas al establecimiento de la civilización inglesa en el territorio americano. Desde el punto de vista de lo religioso, éste fue un período histórico de mucha tensión entre las principales denominaciones allí establecidas y los nuevos movimientos religiosos más sintonizados con las necesidades populares que atribuían a lo divino el origen de un poder y legitimidad, sin duda explicables sociológicamente.

De esta forma el número de adeptos, el suceso, la capacidad de persuadir, seducir y movilizar a las masas se volvieron el criterio último de juicio de este o aquel movimiento religioso. De acuerdo con el análisis de Herber Aptheker (1967), en aquella época surgió un patrón utilitarista de juicio acompañado de pocas preocupaciones con los aspectos teóricos de la fe y menos aún con las cuestiones teológico-doctrinarias. En este contexto, el fiel desvinculado de las grandes denominaciones religiosas se fue volviendo el juez supremo, tanto de la "ortodoxia" como de la "ortopraxis" de la religión cristiana.

Algunas características de esa religiosidad práctica y sensitiva se fortalecieron con los movimientos llamados "avivalistas" del siglo XIX. Por ejemplo, en 1860 Dwight Moody (1837-99) se volvió un predicador "avivalista", renunció a un próspero negocio en el mercado de zapatos y centralizó sus actividades de propaganda de la fe en la Asociación Cristiana de Jóvenes. Su fama creció después de 1872 en la ciudad de Londres, cuando centenas de millares de personas fueron a oírlo en una serie de predicaciones. Su mensaje era simple, una mezcla de optimismo americano con arminianismo, de cuño dócil, emocional y suave, que se iría a volver una característica del protestantismo americano posterior, según muestra Harold Bloom (1994).

Sin embargo, Moody representaba el pasaje del "avivalismo" rural para un estilo

urbano, lo que quedó bien claro en el empleo de su experiencia comercial en el planeamiento de las campañas y en la adopción de nuevas técnicas de propaganda tales como carteles colocados en las calles, *alquiler de bancos*³ (que en los templos estaban reservados para los grandes benefactores de la comunidad), anuncios en periódicos, presentación de coros hasta con mil voces. Para dar cuenta de toda esa enorme infraestructura, Moody nombraba personas para los comités de planificación financiera, cuya misión era preparar con anticipación, sus futuras campañas en una determinada ciudad.

Billay Sunday, otro "avivalista" pentecostal inició sus predicaciones en 1896. Pese a su falta de preparación teológica y postura anti-intelectualista, fue ordenado pastor presbiteriano en 1903. Sunday se volvió el mayor predicador americano hasta su muerte, en 1935. Se vestía con lujo, sus gestos eran teatrales y llegaba hasta a realizar proezas físicas en el púlpito, sacándose parcialmente la ropa en medio de un torrente de palabras.⁴ En 1900, en diez semanas de campaña él atrajo en Nueva York a casi un millón y medio de personas. En los momentos de cánticos, llegó a usar un cierto tipo de música con ritmo próximo al del jazz. De acuerdo con lo que registra Richard Hofstadter (1967) su lenguaje era populachero, anticipando un estilo que medio siglo después consagraría a algunos "predicadores electrónicos". Entre estos últimos también había muchos hombres simples, de personalidad ruda y de dudosos escrúpulos, que afectarían la reputación de "seriedad" acumulada por muchos "avivalistas" estadounidenses.

En el inicio del movimiento pentecostal se usó con mucha intensidad la publicación de diarios y revistas que se volvieron elementos fundamentales en la diseminación rápida del pentecostalismo a través de todo el

mundo, en un corto espacio de tiempo. Volvemos a este tema en un próximo capítulo. También estimuló el crecimiento del pentecostalismo la realización de innumerables *Pentecostal Camp Meeting*⁵. Lo mismo las decenas de millares de campañas de reavivamiento espiritual realizadas en los Estados Unidos entre 1912 y 1918, para lo cual se usaron tiendas de lona en las cuales se abrigan miles de personas que de otro modo difícilmente entrarían en los templos.

Después, en los años '20, fue el uso de la radio en escala comercial lo que abrió nuevos espacios para la divulgación del mensaje pentecostal. El empleo de ese nuevo medio de comunicación por líderes pentecostales recibió un notable estímulo de la predicadora pentecostal Aimee Semple McPherson (1890-1944). Ella sabía emplear los medios de comunicación para divulgar su nombre y mensaje y hubo hasta episodios oscuros de su vida, como un supuesto rapto, que en los años '30 consiguió mantenerla en los noticiarios estadounidenses durante meses, según informan S. M. Burgess y Gary B. McGee (1995: 568-571).

El gusto por los gestos y campañas espectaculares sería desarrollado sólo a partir de los años '50 por los predicadores electrónicos tales como Oral Roberts, pionero en el uso de la radio y del *Healing Waters*, agua para curar enfermos. Otros nombres mencionables aquí son: M.G. (Pat) Robertson, de la radio, político y fundador de la *Christian Broadcasting Network* – CBN – y, en la televisión, James O. (Jim) Bakker, su esposa Tammy Faye, Jimmy Swaggart y tantos otros. Con algunos de ellos el pentecostalismo clásico pasó a sufrir cambios desde el final de los años '40, conocidos – a falta de otra denominación – con el nombre de “movimiento de la cura divina”. Del mismo surgiría a fines de los años '60 el neopentecostalismo, un estilo religioso más

adecuado a los nuevos medios de comunicación de masas.

En ese período hubo una explosión de movimientos e instituciones, creció cada vez más el pluralismo y la necesidad de tomarse en consideración en la predicación y planificación de la expansión de las iglesias, el gusto y las exigencias del público. Se colocan las raíces de lo que hemos llamado la *mentalidad de marketing*, la que se hace presente de modo privilegiado en el neopentecostalismo. En especial en aquél practicado por la IURD, según analizaremos a continuación.

4. El marketing de la Iglesia Universal

El origen y expansión de la IURD ocurre en un momento singular de la historia del comportamiento religioso de Occidente. Es cuando se deja de lado el énfasis en el “producto religioso” acabado, pulido por la tradición, refrendado institucionalmente, como los dogmas, ritos y teologías, para pasarse a una centralización en las necesidades del “consumidor”, aquí entendido como un lego poco o altamente envuelto con las actividades religiosas. Como pudimos notar, ese movimiento que resultó en el surgimiento del neopentecostalismo, viene de larga data y se cristalizó no sólo en la forma de denominaciones religiosas como también se instaló en el interior de antiguas iglesias, denominaciones y sectas, provocando tensiones, adaptaciones y procesos dispares de institucionalización.

Por detrás del movimiento neopentecostal *iurdiano* y también de otros, está la tendencia a construir mecanismos que garanticen la expansión y sobrevivencia institucional, que se expresan en la necesidad de satisfacer los deseos y exigencias del público-objetivo. Ese conjunto de estrategias llevó a la IURD a distanciarse rápidamente de aquellas pequeñas iniciativas – en verdad, movimien-

tos de “artesanía religiosa” -, que se instalaban en el mismo suelo fértil de los suburbios de la ciudad de Río de Janeiro, en el final de los años '70. Quizás su dinamismo se deba, entre otros motivos, al descubrimiento de las necesidades de ciertas capas sociales de la adaptación de los “productos”, del despertar de un potencial de creencia hasta entonces “adormecido”, de la revaluación constante de las relaciones con los varios reductos atraídos y organizados por su discurso y sus prácticas.

La IURD colocó en práctica una forma de mediación que impide la pérdida del contacto directo entre el predicador y sus oyentes. A veces tal distanciamiento es causado por el surgimiento de una burocracia religiosa que se preocupa más de la reproducción y continuidad de sus propios privilegios que con la satisfacción de las necesidades de los seguidores. Así, los pastores *iurdianos* se consiguen mantener próximos de sus seguidores, anticipar actitudes y cambios de percepción, gusto y necesidades, aún antes que ocurran.

Citamos dos ejemplos para ejemplificar esa búsqueda de sintonía. En el transcurso de las programaciones específicamente religiosas de la *TV Record*, el pastor-presentador es auxiliado por diversas telefonistas que anotan “pedidos de oraciones” tales como: “María, empleada, de la ciudad de Recife, pide oración por sus hijas que se están comenzando a prostituir, y por el marido que es alcohólico y está desempleado”. Otro ejemplo de cómo los pastores sondean las necesidades de su público, se puede percibir en la estrategia de colocar en los templos o, en las veredas de sus frentes, mesas en las que los obreros colocan a disposición de los que pasan un “libro de oraciones”. Allí las personas anotan su nombre y los motivos por los cuales están solicitando los rezos del “hombre de Dios”. Así, en un cuerpo a cuerpo con las “fuerzas del

mal”, el pastor va haciendo un mapa de las necesidades de su público, redirigiendo automáticamente su discurso en dirección a las demandas aún no formuladas con claridad.

Por eso, esa iglesia consiguió más que otros movimientos congéneres uniformizar bienes religiosos adecuados a cada segmento y transformar a las personas en participantes del proceso de producción. O en una especie de socios de una empresa que les ofrece rendimientos simbólicos, en cuanto la iglesia se capitaliza monetariamente para nuevas inversiones en la propia expansión. De esa forma, no produce bienes religiosos en masa pero les da a sus fieles una sensación de participación en la producción de los bienes deseados. Justamente esa participación relativa en el proceso productivo es lo que permitió el establecimiento de una diferenciación entre los “productos” ofrecidos por la IURD y los demás competidores y, al mismo tiempo, controlar el proceso de realización de nuevos bienes.

Mientras eso ocurre, los competidores tradicionales insisten en producir primero, para después hacer propaganda, vender ideas, símbolos y bienes ya listos, algunos de ellos en *stock* desde hace mucho tiempo. Por eso, insistimos en que la propaganda para la Iglesia Universal es el elemento fundamental en el proceso de expansión. Incluso porque por su intermedio se crea y alimenta el mercado. De allí el por qué de la afirmación de que sin radio y televisión, la IURD jamás habría alcanzado el éxito actual y no se habría mantenido a la vanguardia del crecimiento neopentecostal en Brasil. Los medios de comunicación hacen que las barreras geográficas, sociales e ideológicas sean rotas y los “productos” *iurdianos* sean colocados para un público necesitado que le paga el precio debido puesto que se trata de alcanzar la felicidad, el bienestar físico y espiritual. Para ellos, esos

“bienes” son tan “preciosos” que “no hay dinero que los pague”, como nos dijo uno de sus fieles.

Los “productos”

En un análisis de las estrategias de *marketing* por lo general se valorizan las cuatro “P”: “producto”, “punto de ventas”, “promoción” y “precio”. Sin embargo, la aplicación de ese punto de referencia al *marketing* de las organizaciones no-lucrativas, en especial las religiosas, exige una inevitable adaptación de esas herramientas de trabajo, provenientes del *marketing* empresarial, cuyo objetivo es el lucro monetario. Kotler (1980: 224) considera que *producto* es “cualquier cosa que pueda ser ofrecida a un mercado para satisfacer una necesidad”. E incluye en el mismo: “Objetos físicos, servicios, personalidades, lugares, organizaciones e ideas”. En las organizaciones religiosas esos productos son llamados “ministerios”, “programas”, “servicios”, “trabajos”, “cultos” y se expresan en himnos, liturgias, *jingles*, *spots*, relatos de milagros, oraciones, en fin, todo aquello que puede ser distribuido en un templo o por intermedio de un vehículo de comunicación de masas, cuando es usado por la iglesia.

Pero, ¿qué es lo que una persona procura cuando se dirige a un templo de la IURD? ¿Será un producto o la satisfacción de deseos y necesidades? Por lo general, procuran un beneficio, que según Marcos Cobra (1993: 182) es todo aquello “que las personas quieren que él sea”. Ese énfasis en los deseos del consumidor abre camino para que notemos algunas características importantes del producto “vendido” por la religión a su “clientela”. Theodore A. Levitt (1988: 91; 1981: 49-54) creó algunas categorías para clasificar los “productos”, colocando en primer lugar los *productos genéricos* formados por el principal beneficio esperado por el

consumidor y que en este caso son las “bendiciones de Dios”. En segundo lugar, Levitt colocó que el producto genérico es desdoblado en *productos específicos* o *esperados*. En este caso son las “curas”, “prosperidad”, “éxito”, “comunidades de apoyo”, bienes obtenidos según la creencia *iurdiana* gracias a la frecuencia al templo y al pago de las promesas y sacrificios, o sea a las contribuciones financieras.

Una tercera categoría empleada por Levitt es la del *producto ampliado*, formado por la suma de ventajas adicionales agregadas al *producto genérico*. En la IURD se agrega a la *cura del cuerpo* el cuidado con la estética, la adquisición de mejores posturas, la eliminación de vicios, el consumo de “productos” apropiados para la belleza y el desarrollo corporal, viajes y excursiones; a la *prosperidad*, un empleo que proporcione mejores salarios de preferencia en la condición de jefe o micro-empresario y así sucesivamente.

Por eso mismo, hay un *producto potencial*, esto es aquel que extrapoló las finalidades originales y encontró otras utilidades. En los cultos *iurdianos*, la ofrenda de algunos símbolos universales como el agua, pan, vino, aceite u óleo, empleados a veces para provocar curas, exorcismos, prosperidad material o alejamiento de demonios, son ejemplos de lo que acabamos de afirmar. En todos esos “productos” encontramos la presencia de un punto de referencia fijo que permea toda la predicación de la iglesia y expresa una temática básica que subsiste bajo todas las formas de publicidad. Por tanto, cada producto *iurdiano*, no obstante formar parte de una “familia de productos” es una especie de iceberg que apunta hacia una visión de mundo consustanciada en un grupo de ideas centradas alrededor de la expresión “Cristo salva, cura y hace prosperar a los que lo aceptan en la Iglesia Universal del Reino de Dios”. El producto bá-

sico es una idea que se hace operable por intermedio del *despertar de la fe*, hecho posible de suceder, *principalmente en los templos*, donde todos los ritos ofrecidos tienen como objetivo activar en los individuos sentimientos que ya estaban presentes pero no siempre eran capaces de generar actitudes y comportamientos. Son sentimientos tales como el optimismo, la esperanza, seguridad de solución para todos los problemas, pensamiento positivo y la disposición de luchar y vencer.

En rigor, en el universo del discurso de la IURD no hay “productos” nuevos y sí formas diferenciadas de “manufacturar” y exponer antiguos “productos” cuya distribución no es monopolio de esta o aquella iglesia o agencia religiosa. Esa gran línea de “productos” vincula lo mágico y lo común en la religiosidad popular a “productos” típicos de la postmodernidad que enfatizan el bienestar psicológico y social de los individuos. La diferencia está en la habilidad de la propaganda en combinar lo “viejo” con lo “nuevo”, permitiendo la construcción de puntos de unión de la magia y la religión, del pentecostalismo con las antiguas formas de religiosidad cristiana o no-cristianas, aún vivas en América Latina.

Es obvio que tales mecanismos fuerzan la aparición de nuevas posturas por parte de aquellos intermediarios religiosos aún *volcados para el producto o apenas centrados en el esfuerzo de venta*. El predicador *iurdiano*, pese a posicionarse al lado del producto, es instruido a *orientarse por el mercado* y a hacer de puente entre el bien ofrecido y las necesidades concretas y cambiantes de los fieles delante de los cuales él se presenta como el “hombre de Dios”. Como intermediario “legítimo” pide de forma osada, exige y ruega a Dios por el cumplimiento de las “promesas hechas”, defendiendo los intereses de los se-

guidores, que participan del “pacto” por medio de los “sacrificios”.

Al ejercer la función de pastor del templo local, el pastor *iurdiano* crea un clima propicio en el cual el “producto” inicialmente planeado por los obispos, coordinado por Edir Macedo, recibe el acabamiento final. Eso, primero por medio de la conducción del espectáculo de la fe y después en el interior de cada fiel en quien se funden las características del producto con sus necesidades interiores. Por eso mismo, el templo no es sólo el local de ritos aislados de producción sino el *locus* del “acabamiento” dado al producto, esto es de su adaptación y distribución a los “consumidores” debidamente segmentados.

Las necesidades y deseos

No hay estrategias de *marketing* sin el reconocimiento de la sazón y mutabilidad histórica de las carencias humanas así como de un esfuerzo para una mejor adecuación de los bienes y “productos” a las necesidades del público-objetivo y a la aceptación de que es posible interferir en los procesos de búsqueda de soluciones para determinadas demandas. Pero, ¿qué es necesidad? Por lo general, se usa ese término para designar todo aquello que es tenido como fundamental para el bienestar de un ser humano. La privación de uno de esos elementos causa desequilibrios y tensiones, provocando medidas destinadas a superarlas. El ser humano vive en sociedad y por eso también en un proceso de interacción simbólica con sus semejantes y posee además de las necesidades instintivas otras tantas de orden psicosocial, generadas culturalmente.

Esas necesidades fueron analizadas y jerarquizadas por varios estudiosos, entre los cuales se cuenta Abraham Maslow. Sus sugerencias son didácticamente presentadas en la forma de una pirámide en cuya base están las

“necesidades fisiológicas”, vinculadas al hambre, sueño, sexo y sensaciones de frío. Inmediatamente por encima están las *“necesidades de seguridad”*, representadas por la fuga de las agresiones físicas ambientales y del dolor, seguidas por las *“necesidades afectivas”* como formar parte de un grupo en el cual se pueden compartir experiencias diversas. Además, el ser humano posee *“necesidades de estima y de reconocimiento”* que lo llevan a querer destacarse en el grupo, conquistar respeto y admiración de los demás. La pirámide se completa con las *“necesidades de auto-realización”*, expresadas en la satisfacción por haber conseguido éxito en hacer lo que le gusta y le da placer.

Hay otras maneras de clasificar las necesidades humanas, como por ejemplo la de Sumner y Keller (en Koenig: 1976: 51-53, 90, 91) que las dividieron en las siguientes categorías: interés por la autopreservación, unión sexual, gratificación personal y sobrenatural. Sin embargo, los estudios sobre el consumidor, sus necesidades y deseos, principalmente en el *marketing* de ideas y servicios religiosos no siempre resaltan que también debemos discutir la cuestión de la legitimidad de la agencia intermediaria del proceso de trueque. Esto está lejos de ser asunto secundario; muy por el contrario, esa cuestión tiene enorme valor, justamente porque el ser humano está ubicado en lo cultural y busca, además del producto en sí, las marcas institucionales de los productores y distribuidores.

Las instituciones sociales surgen para resolver necesidades y provocan la aparición de intereses cuya atención genera prácticas especializadas en la solución permanente de esas carencias. Pero al actuar de esta manera, las instituciones desenvuelven discursos fundamentados en ideologías destinadas a la provocación de actitudes y creencias constantes, repetidas en modo permanente y, por tanto,

previsibles. De esta manera se garantiza la recompra de los “productos” y no sólo una compra ocasional. Hay varios estudios sobre la motivación, percepción y decisión de comprar que trabajan con la psicología del consumidor y focalizan diversas teorías que analizan las motivaciones en la decisión de compra, entre los cuales están Mary Tcuk (1978) y Christiane Gade (1980).

Tradicionalmente en Occidente, las instituciones religiosas seculares funcionaban como locales donde las necesidades religiosas de la población eran atendidas. Pero a partir de los años '50, en las grandes ciudades comenzaron a surgir ministerios “para-eclesiásticos”. O sea, agencias y distribuidores de bienes religiosos, desvinculados institucionalmente de las iglesias y especializados en brindar servicios a segmentos de la población que por causa de la adopción de nuevos modos de vida urbano-industriales, se estaban desinteresando de las actividades propuestas por las iglesias, sectas y denominaciones. En esa época, en Brasil surgieron la “Palabra de Vida” – entidad especializada en la atención de jóvenes y adolescentes; la Asociación Pro-Evangelización de Niños (APEC); los Gedeones Internacionales – dedicados a la distribución de porciones de la Biblia en los cuartos de hoteles –; la Asociación de Hombres de Negocios del Evangelio Pleno (ADONEP), que reúne pequeños y medios empresarios en hoteles y restaurantes de lujo para hablarles de la fe cristiana.

Las “mega-iglesias”, entre las cuales está la IURD con templos de capacidad superior a las cuatro mil personas, acumulan un poder financiero mayor, experimentan una centralidad administrativa más eficiente que las organizaciones “para-eclesiásticas” y un dinamismo hasta entonces inexistente en las iglesias tradicionales. Con eso, las “mega-iglesias reunieron en sí mismas” varios “mi-

nisterios" o formas de prestar servicios que, por causa de los movimientos para-eclesiásticos, se habían desvinculado de las organizaciones del tipo de las iglesias. En ese sentido, la aparición de esas instituciones religiosas se relaciona con la adopción de innovaciones importantes en las formas de distribuir el "producto religioso". Tal vez, la imagen del templo como un *shopping center* con sus callejuelas separando las áreas de servicios y los días de "promoción" sea una buena metáfora para ejemplificar semejante cambio en las estrategias empleadas en los procesos de distribución de los "productos" religiosos. Es significativa la afirmación de un pastor de la IURD: "Si Ud. quiere comprar carne, va a la carnicería, remedios va a la farmacia, bendiciones, curas y milagros, a la iglesia".⁶

Las instituciones nacen de la imperiosa exigencia de atención de las necesidades humanas porque las necesidades insatisfechas impulsan a las personas en dirección a nuevos "gurús" y otras promesas de soluciones. Además, las necesidades no satisfechas tienden a agravarse en la medida en que nuevas carencias invaden el campo de la conciencia y se sobreponen a aquellas que ya estaban acumuladas. Por ejemplo, la publicidad en los países subdesarrollados es considerada por varios estudiosos como una actividad generadora de nuevas necesidades que son depositadas sobre deseos aún insatisfechos. Frecuentes y constantes frustraciones pueden provocar movimientos de carácter revolucionario, mesiánico o milenarista, centrados en promesas sobre la aproximación de una era de abundancia. Y de que hay una "tierra de la que fluye leche y miel", abierta a pocos elegidos reclutados entre los que sufren de carencias diversas y que, por eso mismo, pasan a vivir motivados por la esperanza de días mejores. Peter Worsley (1980) muestra cómo ese sueño de la abundancia de bienes materiales,

combinado con formas antiguas y nuevas de religiosidad traídas por los europeos y la distribución desigual de bienes hizo brotar en la Melanesia formas de milenarismos basados en la idea de la búsqueda de la prosperidad, en los llamados "cultos cargos".

Por lo tanto, sean cuales fueren las maneras de clasificarse las necesidades humanas, no se puede dejar de lado que las instituciones existen para la sanción de ellas, principalmente de las demandas reprimidas. Inclusive, el éxito institucional es medido por el número de interesados atraídos por sus actividades y discursos. En el caso estudiado, la IURD ofrece bienes simbólicos que prometen soluciones segmentadas en un espectro mucho más amplio que otras religiones activas en el "mercado" religioso. Por ejemplo, procura atacar el hambre de los que viven en "villas-miseria", en la calle, están presos, son ancianos en asilos o criaturas en orfanatos, distribuyéndoles cestas de alimentos básicos, ropas y abrigos para el frío, al lado de una predicación de cura divina y de milagros para esos mismos carentes. De esa manera, consigue ofrecer "a cada uno de acuerdo con sus necesidades".

Canales de distribución

A esta altura tenemos que preguntar por las maneras como los "productos" *iurdianos*, acompañados del *slogan* "pare de sufrir", llegan hasta las personas necesitadas. O sea, ¿cómo se da la distribución y qué tipo de intermediarios operan en el curso de ese proceso? Como vimos antes, el templo es uno de los elementos importante en ese esquema de distribución. Pero ellos no son apenas una "agencia distribuidora" porque las personas que vienen a él para recibir curas de sus aflicciones encuentran allí pequeñas comunidades, articuladas por intereses segmentados que satisfacen el instinto gregario y forman

comunidades de consumo dirigido. En ese sentido, las comunidades neopentecostales antes de ser “comunidades de ideas”, como propone Jean-Pierre Bastian (1994) para las minorías religiosas típicas del protestantismo histórico en América Latina, ellas son “comunidades de consumo de bienes simbólicos”.

La fidelidad al templo, como “el local de distribución”, es resaltada siempre en los momentos de testimonio, *espacios de fabulación* y relatos de milagros.⁷ En él hay fieles que hacen referencia al precio que pagaron en términos de esfuerzo personal o contribución financiera para el mantenimiento del templo o expansión de la iglesia. Eso les da realce, reconocimiento, estima y satisfacción por sentirse personas realizadas. Por ejemplo, es común que en esos cultos el pastor pida un aplauso caluroso para el hermano que acabó de afirmar que su vida sólo mejoró después que pasó a dar el veinte por ciento de sus ingresos para ese templo o que tiene participación en una determinada “cadena”, viniendo al templo tantas veces por semana. Es evidente que ese fiel está por encima de otros que sólo hacen el “sacrificio del diez por ciento”, se quedan apenas en las “ofrendas de amor” o vienen al templo solamente una vez por semana.

Pero, ¿el “producto” distribuido es el bien *percibido* y *deseado* por el comprador? No nos podemos olvidar que hay mecanismos de apreciación de los objetos, de formación de los hábitos y deseos de compra, vinculados al *imaginario* social, depósito de donde el consumidor saca elementos que proveen ideas y ofrecen estímulos para la acción. Es justamente ese recurrir al imaginario lo que apunta hacia la continuación de los mecanismos de percepción de un fiel *iurdiano* en relación a aquellos que esperan milagros en los “terreiros” de las religiones afro-brasileñas o en los santuarios del catolicismo popular. To-

dos atribuyen sus males a entidades espirituales y la solución de esas aflicciones a la “descarga”, “exorcismo” o “pago de promesas”.

En ese sentido, hay instituciones – entre las cuales está la IURD – que procuran diferenciar su “producto” de la competencia. Así se da lo que Gil Nuno Vaz (1995: 59, 60) llama “sintonía fina” o una especie de “ajuste ideológico” entre la atención a tales necesidades y el fracaso de otras agencias para realizarla. Entonces se procura pasar a través de los medios de comunicación *iurdianos* la idea de que ésta, al contrario de otras, es una *iglesia de resultados*, “hecho contra el cual no hay argumentos”, según repite constantemente su propaganda. De esa forma, para volver deseable su “producto” la IURD explota y provoca una disconformidad de las personas para con sus opciones religiosas anteriores, mostrando la precariedad de los resultados conseguidos hasta ahora en las agencias competidoras. En realidad, desde el punto de vista “mercadológico”, la IURD tiene buenos “productos”. Sin embargo, eso no basta por sí mismo ya que muchos otros también los tienen. Su éxito se debe al empleo de los canales de divulgación y de mecanismos de distribución ágiles, pues permiten la llegada del producto al consumidor correcto, en el momento correcto y en la proporción deseada.

La distribución de los “productos” Iglesia Universal es hecha por intermedio de los medios de comunicación de masas, radio, televisión, revistas, periódicos y, especialmente, por su red de templos. La misma en Brasil superó la marca de los dos mil cien “puntos de venta”. Con todo, ésa, como toda distribución, es afectada por las características del canal elegido. Por ejemplo, el producto ofrecido en los medios (principalmente radio y TV) es presentado de una forma más extraordinaria que en el templo. Sobre todo porque la televisión y la radio operan con emo-

ciones y expectativas diferentes de aquellos sentimientos despertados en una enorme concentración “de fe y de milagros”. En los medios los “productos” son estandarizados y uniformizados, embalados para el consumo en masa, mientras que en los templos, al lado del espectáculo de masas está el *marketing* de relacionamiento personal, insustituible cuando se trata de “productos” religiosos.

Los medios de comunicación adversarios de la IURD difundieron noticias diciendo que esa iglesia practica una especie de *franchising*. En nuestras investigaciones no conseguimos muchas informaciones sobre este asunto, sobre todo porque pastores y obispos no conceden entrevistas. Pero en una pequeña ciudad del interior del estado de San Pablo, el hermano de un pastor de la IURD que continuó fiel a la Iglesia Católica contó que éste había abierto el templo después de un entrenamiento de tres meses, usando para eso un sistema de *franchising*. Según él, su hermano estaría remitiendo mensualmente para la sede de la iglesia cierta cantidad de dinero muy por encima de lo que estaba siendo recaudado en aquel momento ya que el templo aún era nuevo en la ciudad. Sin embargo, ésa y otras denuncias no pudieron ser comprobadas. Por tanto, la falta de mayores evidencias hizo que llegásemos a la conclusión de que no hay *franchising* en la IURD, al menos no en una cantidad significativa, que pudiese ser comprobada y medida. Entonces, es posible que el ejemplo citado antes, si fuese verdadero, sea de un caso aislado puesto que esta iglesia usa un sistema directo de distribución de sus “productos”. Lo hace así al alquilar o comprar su propio “punto”, entrenando sus pastores y dando las orientaciones necesarias para la expansión de las actividades de aquel templo.

El monopolio del proceso de distribución por parte de la dirección de la IURD fa-

cilita la unificación de los procedimientos y la administración del comportamiento de los agentes por medio de la imposición de patrones semejantes para las actividades del culto. Y también por la implantación de condiciones propias de “venta” y política de “precios”, delimitación territorial del templo y procedimientos en relación a la competencia en el “mercado religioso” local. Al distribuir sus “productos”, la IURD no queda prisionera del “punto de ventas” porque equipos de cada templo se instalan en los cruces de avenidas de gran movimiento, para distribuir folletos y periódicos de la iglesia, así como también visitan barrios, pasando casa por casa, a semejanza de los “Testigos de Jehová”.

Se ha aplicado con éxito en la IURD la idea de que todos son “promotores de venta” del “Reino de Dios” y no sólo los obreros, pastores y obispos. Eso permite que se envuelva un gran número de propagandistas convencidos así como la formación de un cuerpo externo de “ventas”, reclutado, activado y preparado por medio de un eficaz proceso de *marketing interno*. Así, las personas son dinamizadas y funcionan como un brazo externo, realimentando continuamente el flujo de personas a los templos.

Precio y sacrificio

¿Cuál es el precio de los “productos” distribuidos por la IURD? En el “mercado” religioso los laicos ofrecen al cuerpo de especialistas, fuerza, autoridad y remuneración a cambio de predicación y cura de las almas. Para que esa economía funcione y se establezcan precios atractivos, es preciso que ambos lados – “vendedor” y “comprador” – compartan una cantidad de semejantes categorías de percepción y evaluación. ¿En el análisis económico de los bienes simbólicos deben entrar tanto el valor de cambio como el

de uso? ¿Será la economía de los bienes simbólicos, sobre todo de los “bienes religiosos”, una “economía de cosas sin precio”? Inspirados en Bordieu (1982: 83; 1996: 165ss) podemos preguntar: ¿Qué sucede cuando el espíritu de cálculo invade las relaciones religiosas? La aplicación pura y simple de los conceptos de la economía en el campo de los “productos” y “bienes” religiosos es una tarea muy complicada y que tiene que ver con tabúes seculares. Pero como hemos considerado a la IURD una organización “religiosa-empresarial” es imposible que dejemos de discutir la cuestión del precio de sus “mercaderías”.

Más aún: el término “precio” es una palabra muy significativa en el vocabulario cristiano. Por lo general se emplea “precio” para indicar que las relaciones entre el hombre y Dios no tienen precio pues están fundadas en la gratuidad del acto de dar y recibir. Por otro lado, en el medio religioso-cristiano, “precio” recuerda a mercantilización o transacción envolviendo dinero, en especial en las iglesias originadas en la Reforma del siglo XVI, que enfatizan la salvación como algo gratuito, merced al sacrificio vicario del Hijo de Dios en la cruz y que, por eso mismo, ningún otro sacrificio sería requerido de los hombres. Esa supervalorización de la gratuidad de la salvación fue provocada en parte por la lucha contra la distribución de indulgencias y el énfasis en la salvación por obras que, según el reformador Martín Lutero, sería el centro de un edificio religioso fundado en la autoridad papal. Por tal motivo, los protestantes creen que la salvación viene por la gracia y por la fe en el sacrificio vicario de Jesús.

Paralelamente, las instituciones religiosas y sus agentes viven una contradicción al situarse en una doble dimensión: la del universo económico y la de un subuniverso antieconómico cuya teología valoriza la gracia y niega la economía. Bordieu (1996a: 109ss) re-

cuerda que “la iglesia es también una empresa económica (...) que sólo puede funcionar como funciona porque no es verdaderamente una empresa, porque *se niega* como empresa”. Así, esa negación es permanente y se efectiviza por medio de un lenguaje de eufemismos. La “verdad económica, o sea el precio, debe ser escondida, activa o pasivamente o dejada vaga (...); se apoya en el tabú de la explicitación (...)”. Por eso, notó Bourdieu, los obispos se ríen cuando oyen hablar que la iglesia es una empresa; y el sacristán y los padres, unos asalariados. Prefieren hablar de apostolado, fieles, servicio sagrado, pero nunca de *marketing*, clientela y trabajo asalariado.

¿Cómo aparecen esas cuestiones en el discurso y en la práctica de la IURD? Ante todo es preciso observar que el tabú de la explicitación es débil en el pentecostalismo, en general. Es una religión que habla mucho de dinero y, en modo abierto, en lo que se refiere a la presentación de una contra-oferta a Dios, por causa de su “gran dádiva” dada a los hombres – su hijo Jesucristo. Macedo (1993: 75, 79) es bien claro cuando afirma: “La ley de dar para recibir no es apenas física sino también una ley espiritual” y ni el mismo Dios “escapó de esa ley cuando dio a su propio hijo (...)”. Por lo tanto, “dar el diezmo es ser candidato a recibir bendiciones sin medida (...)”. Ese es el precio a ser pagado por los “candidatos a bendiciones divinas”.

Todo precio es una medida relativa de valores, atribuido a un determinado producto y que puede ser visualizado por medio de los valores materiales o de otras formas de representación del esfuerzo desprendido para conseguir la satisfacción de determinadas necesidades. El precio que se deberá pagar por su satisfacción dependerá del concepto que el cliente tiene del valor pues, como nos recuerda Drucker (1975: 91), “el precio es solamente una parte del valor”. Precio también se re-

fiere a la inversión hecha por alguien para adquirir algo deseado y puede ser medido en dinero, cuyo esfuerzo físico, mental o de tiempo fue gastado para realizar tal deseo. Font (en Silva: 1987: 962) lo define así: “Precio es la medida del valor de cambio de un bien o servicio en términos monetarios o en términos de otro bien que tenga gran aceptación”.

Pero la referencia al “precio” de un “producto” religioso vuelve las cosas un poco más complicadas puesto que estamos lidiando con un “producto” intangible. Y su “precio” dependerá en gran parte de la reacción y las actitudes del “consumidor” y también de la capacidad de los “vendedores” en convertir bienes espirituales y servicios religiosos en moneda. Eso es hecho con más éxito cuando los “vendedores” consiguen hacer tangible justamente los aspectos intangibles del “producto”. El “precio” de un “bien de salvación” es fijado tanto por la agencia que lo distribuye como por la reacción de la “clientela”. La IURD adopta un criterio ya existente en el mercado religioso y establecido por la sociedad occidental. O sea que la determinación del precio sobre bases monetarias y la creencia de que el objeto del deseo – aquí, las bendiciones – es alcanzado por medio del sacrificio de “frecuentar la iglesia” y participar de las “cadenas” y “campañas”. En esa transacción el dinero gana importante lugar ya que, según Weber (1991: 53), “es el medio de cálculo económico ‘más perfecto’ o sea, el medio formalmente más racional de orientación de la acción económica”.

Es por ese motivo que el diezmo se vuelve la piedra de toque de todo este proceso de *monetización del sacrificio* pues facilita la transacción entre ambas partes mientras esconde por detrás de la aparente igualdad de condiciones una fundamental distorsión de “precios”. Eso porque un diez por ciento de los ingresos es mucho más sacrificio para los

asalariados cuyas rentas se sitúan alrededor de lo que en Brasil y otros países equivalentes serían tres salarios mínimos mensuales que la misma tasa para quien gana más de veinte de esos salarios. Al contrario de lo que afirman los pastores, el diezmo no nivela a los contribuyentes justamente porque coloca sobre el donante pobre un tributo que compromete una parcela importante de una renta por sí sola ya insuficiente hasta para la alimentación familiar. El sacrificio impuesto a aquellos que tienen salarios más altos implica tan sólo una posible reducción de consumo de bienes considerados “de lujo”. Por eso, suena como algo extremadamente injusto a quienes no participan de esa lógica del sacrificio monetario – sobre todo a los medios de comunicación seculares –, escuchar de los pastores *iurdianos* que después de pedir que las personas den para Dios todo lo que tienen en el bolsillo en ese momento, incluso hasta el dinero para el transporte que los llevaría de regreso hasta la casa, afirmar: “Ud. va a volver a casa a pie pero lo hará sabiendo que Dios está contento con su sacrificio e irá a recompensarlo por eso”.

Esa perspectiva queda bien clara en afirmaciones de Macedo (1993c: *passim*), que nos indican la manera en que esa iglesia encara el “producto” y el “precio” a ser pagado por el fiel como candidato a recibir las bendiciones de Dios:

“Decídase ahora mismo. Dé adiós a las enfermedades, a la miseria y a todos los males; tenga un encuentro con Dios y asuma nuevamente su posición en la familia de Dios (...). La vida abundante que El, por su gran amor, nos garantiza a través de Jesucristo incluye todas las bendiciones y provisiones que necesitamos o aún aquellas que vayamos a desear (...). No pierda la oportunidad de ser socio de Dios. Colóquese a su disposición con todo lo que Ud. tiene y comienza a participar de todo lo que Dios tiene (...). El dinero es una herramienta sagrada usada

en la obra de Dios (...). El dinero, que es humano, debe ser nuestra participación, mientras que el poder y los milagros, que son divinos, son la participación de Dios (...). Dar el diezmo es candidatizarse a recibir bendiciones sin límites (...). Cuando le pagamos el diezmo a Dios, El queda en la obligación de cumplir con Su Palabra”.

En la IURD hay un “contrato social”, una “alianza con Dios”, con fundamento en la decisión individual de adhesión al pacto por medio de la completa conversión y que resulta en la práctica convicta de la contribución sistemática en la forma de diezmo. Por medio de ese sacrificio se consigue la atención divina mientras se desvía la ira para los demonios presentes hacia el chivo expiatorio —el endemoniado—. El sacrificio del otro es la contrapartida de la ofrenda monetarizada, el sacrificio del propio bolsillo. En esa práctica hay un aspecto utilitarista y de coacción mágica de lo humano sobre lo divino que vuelven atrayentes las observaciones de Max Weber (1991: 292, 293):

“(…) La antropomorfización tiende (entonces) a trasladar al comportamiento de los dioses la gracia libre de un poderoso señor mundano, a ser obtenida mediante súplicas, presentes, servicios, tributos, adulaciones, sobornos y por fin y nominalmente, mediante un comportamiento agradable que corresponda a la voluntad del señor, concibiendo a los dioses, en analogía con éste, como siendo seres poderosos e inicialmente más fuertes sólo en términos cuantitativos (...). Do ut des es el dogma fundamental por todas partes (...), carácter inherente a la religiosidad cotidiana y de las masas de todos los tiempos y pueblos y también de todas las religiones”.

Teóricamente, la Iglesia Universal (IURD, s/d.: 49,50) afirma que no es obligatorio que el miembro sea diezmero. Pero en la práctica, serlo es la mejor prueba de que al-

guien de hecho se convirtió. Pues el diezmo es

“Una contribución estrictamente voluntaria en la cual el diezmero asume un compromiso delante de Dios para colaborar con Su Iglesia. A cambio, Dios le promete abrir las ventanas del cielo y derramar bendiciones sin límites (...). Cualquier persona puede dar su diezmo en la Iglesia Universal del Reino de Dios. No es un privilegio sólo de los miembros y no debe ser considerado un pago del cual se exija recibo ya que es dado voluntariamente (...) y no existe ninguna pena o ‘disciplina’ para aquel que no contribuye de esa forma (...). Es claro que a partir del momento en que la persona ‘le roba a Dios’, entonces ella pasa a tener crédito con el ‘devorador’. Y ese devorador jamás saldrá de su vida mientras la persona no defina su vida con Dios (...). Nunca nadie amó a otro sin expresar su sentimiento con un regalo, una ofrenda. Y la calidad de la ofrenda que se da refleja la calidad del amor que se tiene”.⁸

Notemos el aspecto ambivalente del lenguaje *iurdiano* y la adopción de una lógica capitalista que considera la dádiva material como una forma privilegiada de expresión de los sentimientos, valores entregados a una institución que se presenta como el representante divino en la Tierra. El precio que hay que pagarle a Dios se relaciona también con los énfasis de la llamada “teología de la prosperidad”. La falta de éxito financiero y material en la vida es vista como resultado de la acción demoníaca. El diablo es el “devorador”, simbolizado en la retórica de la iglesia por la langosta cuya plaga aterrorizaba a los antiguos hebreos. El no-pago de la deuda con Dios, contraída individualmente en función de un “contrato” inmemorial, vuelve al fiel que tiene conocimiento de eso un candidato a la miseria, al desempleo, al exceso de trabajo y poco éxito y, sobre todo, a las enfermedades.

La ruptura de este círculo vicioso se da por medio del pago de la parte humana de la deuda, o sea de la entrega de los diezmos. Esto debe ser hecho de una forma generosa, según se lee en algunos sobres de contribución en esa iglesia: “Dios ama a quien da con alegría”. Los medios de comunicación, escandalizados con el “despojamiento del dinero de los pobres” se olvida de observar que forman parte del “precio” pagado por el fiel de la IURD otras cosas importantes como el sacrificio de las ideas propias, de los patrones tradicionales de comportamiento y hasta de la libertad de acción, con la entrega a otros del derecho de pensar libremente. No se ha investigado mucho sobre este asunto. Pero las obras de Erich Fromm (1975) y Charles Lindholm (1993) son importantes para averiguar los mecanismos psicosociológicos que operan en la producción de una personalidad carente y en el surgimiento de un liderazgo absoluto como fueron las de Adolfo Hitler, Charles Manson y Jim Jones.

Pero, a despecho de todas las críticas de los medios de comunicación, los fieles de la IURD no se apartaron de la misma – al menos no en la proporción deseada por sus adversarios-. Por el contrario, esa adhesión se ha vuelto más fuerte aún en aquellas ocasiones en que la opinión pública ha sido bombardeada por campañas de “esclarecimiento” de la *Red Globo* contra las “sectas que explotan al pueblo no-avisado”. Los resultados de tales campañas han reforzado más todavía aquellos mecanismos arraigados en la religiosidad popular que siglos tras siglos han llevado a las personas a recitar, muchas veces con segundas intenciones, la oración de San Francisco de Asís que afirma: “Es dando que se recibe”. La solidificación de esa religiosidad se dio también por causa de la ausencia de clérigos entre el pueblo y que, por eso mismo, colocó en práctica innumerables formas de negocia-

ción con los santos, expresadas en la formulación *do ut des*.

Conclusión

La vinculación entre *marketing* y religión en la práctica religiosa neopentecostal *iurdiana* introdujo entre nosotros algunos ingredientes y estrategias responsables por nuevos brotes de expansión y dinamismo del campo religioso. Los queremos resaltar, a modo de conclusión de este capítulo:

- ❑ El descubrimiento de oportunidades de mercado y cálculo de su potencial para planificarse nuevas oportunidades, como los casos de la Iglesia Renacer en Cristo - en el Brasil - y *Willow Creek Community Church* - en los Estados Unidos.⁹
- ❑ La segmentación del mercado por medio de una clasificación de las personas de acuerdo con sus necesidades físicas, espirituales, psicológicas, comportamiento religioso y beneficios deseados. Eso hace que la heterogeneidad de la demanda sea relativizada por medio de la separación de los auditorios, favoreciendo la selección de los segmentos objetivos y la reacción homogénea de la demanda alrededor de este o aquel producto.
- ❑ Presentación de “productos” simbólicos unificados, adaptables a los diversos segmentos, pasibles de reelaboración según las necesidades de cada uno, lo que genera un equilibrio entre unificación y personalización del producto ofrecido.
- ❑ Desarrollo de una retórica apropiada para diferenciar un “producto” de otros similares presentados por la competencia y ofrecer al segmento blanco “productos” aumentados,

“ofreciéndole más de lo que él piensa necesitar o de lo que se acostumbró a esperar”, según las palabras de Theodore Levitt (1988: 150).

- ❑ Tomar en serio las necesidades del “comprador”, innovando continuamente el perfil del “producto” y los mecanismos de distribución.
- ❑ Insistir en el uso de vehículos apropiados para la difusión en masa de los “productos” típicos de su marca, reelaborando en forma permanente las estrategias pues, como afirman Al Ries y Jac Trout (1989: 203), “*marketing* es una serie de batallas” cuyo “truco consiste en vencer más batallas que su competidor”.
- ❑ Inhibir e desestimular perspectivas críticas en relación a los propios “productos”, mientras en su propaganda y

vehículos se fustigan a las demás agencias y “productos” competidores en el mercado.

- ❑ Evitar el crecimiento de los imitadores, disidentes y descontentos internos que eventualmente se puedan apropiarse de parcelas de los lucros simbólicos acumulados.

De esta manera, por todo lo que fue presentado, afirmamos que la Iglesia Universal del Reino de Dios se volvió un campo excepcional para la observación del modo como un movimiento religioso puede permanecer dinámico y crecer continuamente gracias a las estrategias de *marketing*. Eso, en un ambiente que al principio parecía que le era desfavorable por la hegemonía ejercida sobre el mercado de bienes religiosos por grupos ya tradicionalmente instalados en el campo religioso.

Notas

- 1 Las contribuciones de Philip Kotler al área del *marketing* religioso se dieron por medio del análisis de las “organizaciones no-lucrativas”, concepto acuñado para especificar organizaciones que se diferencian de las empresas comerciales porque no hacen de la búsqueda del lucro monetario su objetivo básico y fundamental. Para Kotler (1988: 28) aunque una iglesia no procure el lucro es una organización que reúne personas, materiales e instalaciones y procura alcanzar algún propósito en sus relaciones con la sociedad. Para alcanzar sus metas, ella precisa de recursos, de convertirlos en productos, ideas y servicios para finalmente transferir esos productos a sus clientes-consumidores. En una entrevista dada en 1990 a Peter Drucker (1990: 55-71), Kotler enfatizaba que hay “ventas” cuando la preocupación de la organización se inicia en el producto a ser “empujado” para el mercado y hay “*marketing*” cuando el punto de partida son los clientes, consumidores o grupos a los cuales se de-

sea atender bien. Según él todas las organizaciones están “nadando en un mar de públicos” lo que exige el empleo de “estímulos diferentes para personas diferentes”, de segmentación de blancos y posicionamiento diferentes para cada compartimiento. Kotler terminó su entrevista afirmando que “*marketing* es una manera de armonizar las necesidades y deseos del mundo exterior con las finalidades, los recursos y los objetivos de la institución” (p. 62).

- 2 En los casos que estamos analizando sólo notamos en la Iglesia Renacer en Cristo la presencia de una estrategia calculista en el uso del *marketing*. Es posible que tanto la IURD como la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor” hayan llegado a técnicas más o menos elaboradas de *marketing* a través de una práctica basada mucho más en la intuición obsecada por el crecimiento a cualquier precio y del “ensayo y error” que en una teoría calculadamente implantada. No sucede lo mismo con la Iglesia Renacer en Cristo cuyo fundador, Estevan Her-

nandes Filho, fue gerente de *marketing* de grandes empresas de computación, una de ellas multinacional, y ha realizado conferencias y produjo un texto sobre “el *marketing* en la iglesia” (s/d.). Cintas de vídeo con sus conferencias recorren iglesias, son presentadas y discutidas por pastores y líderes interesados en estrategias de “crecimiento de iglesias”.

- 3 El llamado “alquiler de bancos” se trataba de un hábito estadounidense de mantener bancos exclusivos en los templos, comprados por las personas ricas y vedados para el uso público.
- 4 Es posible que Aimee Semple McPherson, fundadora de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en los años 20 y que llegaba a lanzarse al escenario atada por cuerdas invisibles y lujosamente vestida en medio de intensos efectos luminosos, se haya inspirado en Bill Sunday y dado continuidad a su teatralismo.
- 5 Encuentros de renovación espiritual realizados en zonas rurales, en una especie de campamento improvisado hacia los cuales aflúan durante varios días millares de personas de los alrededores del evento.
- 6 Los pentecostales brasileños han innovado el local de distribución. Es común funcionar dentro de los templos pentecostales un pequeño negocito de venta de discos, libros evangélicos, llaveros con versículos bíblicos, etc. Manuel de Melo causó escándalo en muchos protestantes tradicionales al proponer para el templo del Largo de Pompeya (en San Pablo), que según él sería “el mayor templo evangélico del mundo”, un bar donde el fiel podría comer su sandwich acompañado de una gaseosa, sin perder ninguna parte del culto o del sermón. Con relación a la iglesia como supermercado, idea que discutimos largamente en Brasil con el pastor sueco Anders Ruuth (1994: 296, 297), él hace constar que: “El contacto entre las personas [en la IURD] no se caracteriza siempre por una profunda y personal *communio* sino por encuentros breves, típicos de los *shop-pings*, de clientela fluctuante y movediza invitada a participar por una propaganda televisiva “ (las cursivas son del autor).

Sin embargo, en el curso de nuestra investigación se fue afianzando la idea de que no se puede afirmar que los templos de la IURD son meros supermercados o agencias impersonales que brindan servicios. Muy por el contrario, también ofrecen un escenario para la formación de comunidades, a pesar de ser segmentadas y hasta fragmentadas, sobre todo por causa del número de personas que se reúnen – centenas o millares – y que, como en las misas católicas, no siempre pueden ofrecer espectáculos de comunidades unidas, donde todos se conocen, así como en las pequeñas y medias comunidades del pentecostalismo y del protestantismo tradicional. Aún así, son comunidades. Preferimos llamarlas “comunidades de consumo dirigido” en las cuales las personas solidifican sus vínculos alrededor del producto y del “negocio” en el cual eligen sus productos preferidos.

- 7 En las iglesias pentecostales, “dar testimonio” es el acto de verbalización delante de todas las “gracias obtenidas” por el fiel. Por lo general, se destina a esa acción una parte significativa del culto o del programa radiofónico o televisivo.
- 8 Esta guía-estatuto de la IURD también hace referencia a las donaciones hechas por personas y que pueden ser terrenos, joyas, máquinas, automóviles, etc. Y afirma: “La Iglesia Universal del Reino de Dios acepta donativos siempre que sean efectuados a nombre de la Iglesia y nunca de sus pastores, obreros y representantes (pero) siempre se debe tener el máximo cuidado con el recibo de donativos”. En cuanto a ese recibo se deben exigir escrituras realizadas en escribanías, declaraciones firmadas por el cónyuge o dos testigos si la persona fuese soltera. En la edición de los Estatutos que fue consultada, posiblemente de 1993, la IURD se procura eximir de posibles demandas judiciales futuras, provenientes de personas que después que pasa el período de euforia se arrepienten del “alto precio pagado” y solicitan la devolución de un bien que a esa altura ya fue comercializado por la iglesia.

- 9 La *Willow Creek Community Church* es una comunidad situada en Barrington, suburbio de Chicago y que tuvo su primer culto en un cine alquilado, el día 12 de octubre de 1975 y en el que participaron 125 personas. Trece años después cerca de 15 mil personas participaban de sus servicios religiosos en cada semana. No se trata de una comunidad pentecostal y sí de una independiente, dentro de los moldes del movimiento *evangelical* estadounidense. Su crecimiento se debe a la aplicación de estrategias de *marketing* tanto en su origen como en su expansión. Inicialmente, cuatro pastores salieron para entrevistas puerta a puerta, preguntando: “¿Ud. frecuenta activamente alguna iglesia?”. Si la respuesta era positiva, ellos decían: “Gracias, que Dios lo bendiga y tenga un buen día”. Pero si era negativa, ellos preguntaban: “¿Por qué no? ¿Qué hay en la iglesia que dificulta su frecuentación?”. Las razones por las cuales las personas no participaban de los servicios religiosos de las iglesias de la región, entre otras eran las siguientes: “Es irrelevante para mi vida; usan palabras que no entiendo y hablan respecto a cosas que no me interesan; la Iglesia y la Biblia no tienen aplicación práctica en mi vida; es aburrido, rutinario, ellos quieren mi dinero; no me cuidan; siempre salgo deprimido de allá o culpable por alguna cosa; invaden mi vida privada y me cansan; me quieren clasificar en una lista de miembros como si fuese un rótulo”. Al concluir la entrevista los pastores presentaban una cuestión hipotética: “Si existiese una iglesia con características diferentes a esas, ¿Ud. asistiría?” O, también: “¿Si nosotros abriésemos una iglesia con características diferentes, podemos llamarlo?”. De los resultados obtenidos, sacaron la conclusión que las personas probablemente irían a una iglesia que: Primero, conservase el anonimato y no fuese pesada, cansadora. Segundo, presentase un mensaje introductorio nivelador. Tercero, evitase presionar a una persona a decidir alguna cosa hasta que ella se sintiese lista para eso. Cuarto, presentase una excelente programación. A partir de esa indagación fue elaborado el plan “*Christianity 101*”, dirigido a

personas que visitarían la iglesia por primera vez con el perfil llamado de “Unchurched Harry”, que se traduciría como hombre sin iglesia, edad entre 25 y 50 años, desconfiado de la tradición religiosa, con poca o ninguna necesidad de religión. Algún tiempo después desarrollaron el plan “*Unchurched Mary*”, orientado hacia las mujeres de los “Harrys”. Consolidada esta etapa, lanzaron el proyecto “*Christianity 201*” destinado a atraer personas para los servicios religiosos de miércoles y jueves llamado “Nueva Comunidad”, para atender a personas con deseos de compartir vida comunitaria más allá de las mañanas de los domingos. Este trabajo comenzó en 1975 con cerca de treinta personas y en 1993 ya atendía más de cinco mil fieles. Las reuniones son distendidas, las personas llegan con biblias y cuadernos para anotaciones y cantan (mientras que a los Harrys no les gusta cantar). En esas reuniones no se hablaba de dinero pero había lugares donde las personas podían contribuir, ayudar, depositando valores. Se enfatizaba que “esta iglesia no precisa de dinero”.

La *Willow Creek Community Church* tiene una filosofía y visión de ministerio muy bien articuladas. Su proyecto es reevaluado anualmente y se pide que cada uno exprese lo que espera de su iglesia para el año entrante. En esa oportunidad se toma conocimiento de los objetivos de la iglesia, que son: Exaltación, volcado a incentivar personas para que adoren a Dios en la nueva comunidad tanto en pequeños grupos como particularmente; Edificación, donde cada uno debe ayudar al otro a compartir dudas y dificultades; Evangelismo, que comisiona a cada fiel para ganar a otro más; Extensión, acción social dirigido a personas enfermas, presidiarios, con matrimonios desechos y otros similares. En 1993 esta comunidad mantenía 90 ministros trabajando en ministerios atendiendo todas las edades: niños, jóvenes, adultos, solteros y casados, con actividades tales como: Exaltación, *koinonia*, evangelismo y acción social, cada una con su propia línea de productos disponibles. Por ejemplo, entre otras actividades hay campamentos para jóvenes, visitas,

cursos de orientación sexual, ofrecimiento de un servicio de cintas de vídeo, pequeños cursos (con 6 a 8 sesiones) que abordan problemas familiares, casamiento y divorcio, pequeñas células, con ocho a diez personas que se reúnen para orar, realizar estudios bíblicos y compartir situaciones, y así sucesivamente. La adopción de nuevos miembros no es fácil. Es preciso ser mayor de 12 años, prepararse durante un año en el conocimiento de las doctrinas, historia, misión y expectativa de la iglesia. Sin embargo, es fácil dejar de serlo: cada año los miembros son invitados a renovar su compromiso por medio de una tarjeta que debe ser completada. Si alguien no quiere devolverla, es automáticamente excluido ya que en esa

iglesia no existe una categoría de miembros inactivos.

Las estrategias de *marketing* de la *Willow Creek Community Church* fueron estudiadas detalladamente por Norman Shawchuck (1992), Philip Kotler, Bruce Wrenn y Gustave Rath que produjeron el texto *Marketing for congregations: choosing to serve people more effectively*. Esta experiencia nos muestra todo lo que es posible avanzar en el campo del *marketing* aplicado a la iglesia en una experiencia histórica y concreta. Estamos convencidos que la IURD a pesar de no tener tanta sofisticación, aborda la religiosidad urbana de un modo semejante al empleado por la *Willow Creek Community Church*.

Propaganda y religión: La comunicación de la iglesia universal

“Fides publicidad: No es milagro. / En esta hora de milagros / Un sacerdote me indica el mejor banco. / El papa vende coñac en cada esquina. / Santa María anuncia letras de cambio. / Hasta Jehová lanzó una nueva edición de las tablas de la ley. / Los tiempos son otros, Señor. / Y los templos también”. (Carlos Queiroz Telles, *Anuario Brasileño de Propaganda*, Edición 1971/1972).

“Un mesianismo sin una agencia de noticias no dispone de los medios para alcanzar sus fines” (Regis Debray, 1991: 115).

La relación entre un campo religioso y la sociedad no se da en forma mecánica. Por eso es imposible pensarlo como un terreno independiente del contexto socio-cultural más amplio del cual, se quiera o no, se forma parte. Presuponemos que el proceso de globalización en su aspecto económico y cultural provocó serios cambios en el universo religioso exigiendo así que las organizaciones e instituciones adaptasen sus maneras de funcionar, cooptar y controlar adeptos.

Hasta entonces, las organizaciones religiosas funcionaban atadas a la tradición, principal forma en que se transmiten los valores y prácticas religiosas. Después de esos cambios, las personas dejaron de orientar sus acciones por los programas insertados en las instituciones tradicionales y se volvieron dependientes de los medios de comunicación como fuentes de modelos para regular sus comportamientos. Por eso, es imposible que visualicemos el drama social, las relaciones humanas alrededor de lo sagrado y los canjes de los bienes religiosos, sin un análisis del pa-

pel desempeñado por la propaganda y la publicidad en el armado de un sistema religioso orientado por el *marketing*.

En la sociedad estadounidense esos cambios se hicieron visibles ni bien terminada la Segunda Guerra Mundial. David Riesman, Nathan Glazer y Reul Denney identificaron tales alteraciones a través de investigaciones en 1950. Las mismas devinieron el famoso texto *The Lonely Crowd*, donde se hace una evaluación de las transformaciones ocurridas en el carácter estadounidense, en los papeles sociales, la vida económica, en el ejercicio del poder y en el entretenimiento. Para describir esta nueva realidad, Riesman (1971) creó tres tipos ideales: El “*tradicio-dirigido*”, el “*intro-dirigido*” y el “*alter-dirigido*”. El primer tipo corresponde a las personas cuyas acciones sociales son orientadas por la tradición. El segundo, a aquellas dirigidas por valores internalizados por el proceso de socialización. El tercer tipo representa la adopción de un nuevo estilo de vida que brota de la sociedad urbana e industrial, en que el individuo asume un comportamiento social tipo *radar* pues siempre está procurando una receta automática para la conducta más moderna que haya. En el curso de la aparición del “*alter-dirigido*”, los medios de comunicación se volvieron los principales proveedores de esos modelos. Gracias a la capacidad de persuasión de la publicidad y la propaganda, el “*alter-dirigido*” se puede ajustar y ayudar a construir una nueva realidad cultural. También en la misma época y no por mera coincidencia, resurgía en

aquel país el “movimiento de cura divina” y el empleo de la radio y televisión por Oral Roberts y otros predicadores para la diseminación de una religiosidad adaptada a los nuevos medios de comunicación de masas.

La discusión de esa temática se hace muchas veces por medio del enfoque de la conformación pasiva de los individuos a la nueva realidad. En esa perspectiva hay críticos que enfatizan tan sólo el aspecto manipulador de la propaganda, la publicidad y el *marketing* sobre las personas. Se resalta solamente la capacidad de ellas para sacar algún provecho de las masas mientras les crean necesidades ilusorias y artificiales. Esa discusión insiste en el nexo entre la publicidad, la propaganda y la mentira, lo que quizás todavía sea una consecuencia del escandaloso empleo de la propaganda en la Segunda Guerra y en el período posterior a la “guerra fría”.

Guy Durandin (1983: 19, 21), uno de los analistas de este tema, apunta que hay propaganda mentirosa cuando se intenta dar “voluntariamente a un interlocutor una visión de la realidad diferente de la que alguien mismo tiene por verdadera”. O también cuando se presenta al receptor una visión parcial de la realidad. Para conseguir mantener la separación entre verdad y mentira, el autor se apoya en una posición filosófica de condenación del relativismo porque “privados del criterio de la verdad, los interlocutores ya no están en condiciones de defenderse” de la versión que se les ha presentado. Pero según Durandin, la propaganda es exactamente la tentativa de “ejercer una influencia sobre los individuos y los grupos”. Eso puede incluir el acto de esconder aspectos fundamentales para el juicio de un hecho, la disimulación de objetivos, siempre con vistas a la perturbación del libre ejercicio del juicio racional.

Ahora, la propaganda existe exactamente porque hay conflictos entre grupos y

visiones de mundo divergentes. Sin tales conflictos, no habría necesidad de elaborar técnicas para conquistar a otras personas para una determinada actitud o visión tenidas como “verdaderas” y “únicas”. Pero análisis como los de Durandin o Serge Tchakhotine (1967) trajeron algo de positivo en la medida que apuntaron a la relación íntima entre propaganda y poder, desnudando los discursos que pretendían hacer de esas técnicas instrumentos “inocentes” al servicio tan sólo de la información ofrecida al público.

Pero los analistas de la propaganda y de la publicidad modernas se han mostrado poco complacientes cuando analizan la desenvoltura del neopentecostalismo en los medios, olvidándose que la propaganda nació exactamente en el campo religioso. De nuevo surgen muchas acusaciones sobre la “mercantilización de lo sagrado” cuyas propuestas colocan como prioridad el discutir las relaciones entre lo verdadero y lo falso, la mentira y la verdad en el seno de la propaganda religiosa. Somos de la opinión de que poco sirve discutir si la propaganda cuando es usada por religiosos trabaja con afirmaciones verdaderas o falsas porque se trata de afirmaciones volcadas a provocar resultados y situaciones. En otras palabras: los propagandistas religiosos no están preocupados con los aspectos lógicos y evidentes de una afirmación y sí con el resultado práctico de las mismas. La posición de ellos se asemeja a la de los pragmatistas estadounidenses que afirmaban que lo “verdadero es lo que es ventajoso, no importando de qué manera” lo sea.

Es fácil observar que en nuestra época la propaganda se volvió un elemento fundamental en las actividades de las organizaciones religiosas. Su importancia salta a la vista y es tan evidente su utilidad que ya no depende de un juicio especial académico. De allí la necesidad de describirla y comprenderla, re-

saltándose en ese análisis las consecuencias que el redescubrimiento de la propaganda, publicidad y *marketing* representan para la configuración de la IURD y del neopentecostalismo en el campo religioso brasileño.

1. Propaganda, publicidad y religión

Por lo general, el término *publicidad* se aplica a las actividades comerciales concretas que involucran la divulgación o venta de un determinado producto en el mercado. La palabra *propaganda* se reserva para las técnicas destinadas a los cambios de ideas, comportamientos y sentimientos, en especial en lo referido a las creencias religiosas, ideológicas o políticas. E. R. A. Seligman (1933: 521) considera que la propaganda es, en su “sentido más amplio, la técnica de influenciar la acción humana a través de la manipulación de representaciones”. Jean Cazeneuve y David Victoroff (1982: 498) definieron publicidad como la “técnica de persuasión destinada a suscitar o aumentar el deseo de adquirir este o aquel producto o requerir determinado servicio”. En ambas concepciones queda en evidencia la idea de cambio del comportamiento o de la actitud del otro, significados presentes en los verbos “persuadir” e “influenciar”. En otras palabras, las técnicas de persuasión surgen exactamente porque hay posibilidad de que el destinatario del mensaje diga “¡No!”.

Por eso no hay necesidad de propaganda o publicidad religiosa cuando existe una situación de monopolio o de estabilidad en el campo religioso. Ellas surgen cuando hay pluralismo, conflicto y formas diferentes de organizar la vida. Hacer propaganda implica el reconocimiento de la insuficiencia de la mera información sobre las cualidades de un determinado producto, ideas o sistemas de creencias, así como también significa aceptar

como evidente el colapso de las formas hasta entonces vigentes de inculcación de valores. Naturalmente, la propaganda y la publicidad despuntan cuando se constata que hay una guerra por la fidelidad del público que precisa ser persuadido a mudar sus hábitos u opciones. La propaganda tiene por objetivo delimitar, clasificar y jerarquizar el mundo de la vida, delimitar los marcos fronterizos entre las “provincias de significado” e indicar cuáles metas deberán ser alcanzadas y qué enemigos deben ser combatidos.

Hacer publicidad implica el reconocimiento del mundo como un mercado de intercambios, en el cual los productos son comprados y los servicios contratados. Ella procura valorizar profusamente un producto con el objetivo de volver su adquisición un acto inevitable y sin disculpas por parte del consumidor. Para que eso ocurra se atribuyen a los productos valores adicionales, imágenes que los diferencian de los competidores ofreciendo a las personas el consumo no del objeto en sí sino del signo que lo substituye, como sugiere Baudrillard (1973: 207). De esta forma, al diferenciar los productos por medio de un lenguaje propio, la publicidad crea el público, reúne a los consumidores alrededor de su producto, proporcionando intercambios entre productores y consumidores. O sea, se construye una red de ellos teniendo como centro un determinado producto. Como muestra Eulálio Ferrer (1984), en ese proceso el lenguaje y la retórica desempeñan un papel fundamental.

Es importante entonces que se observe la aproximación de los interesados en el trueque, la forma en que la publicidad relaciona los deseos, necesidades, sueños y fantasías a las promesas de que el producto presentado los irá a realizar plenamente. Es justamente aquí que entran las técnicas de *marketing* y la necesidad de un conocimiento más amplio de la psicología del consumidor.

Normalmente, en esos estudios se enfatiza mucho el poder de los medios de comunicación religiosos y se valoriza en exceso el papel del líder, casi siempre presentado como el sujeto que corrompe las masas y lo hace sin ningún tipo de escrúpulos. Es raro que tales analistas piensen que en la IURD hay algo más que manipulación. En nuestra investigación observamos que en esta iglesia las personas oyen lo que les es comunicado, se identifican y obedecen las determinaciones de esos medios. La mayoría de esas personas aparenta mucha satisfacción y alegría al hacerlo. A propósito, recordamos una afirmación que se atribuye a Alexis de Tocqueville: “Si quisiéramos conocer el poder de la prensa, nunca debemos prestar atención a lo que ella dice sino al modo en que es escuchada”.

Por este motivo pretendemos, además de describir la manera por la cual la IURD emplea los medios, considerar que tanto su propaganda como las otras se ubican cada vez más en las fronteras entre la realidad, los deseos y los sueños de un público ávido de realizarlos. Por eso nos interesan las consecuencias provocadas por la comunicación *iurdiana* y los procesos de cambios que provoca o deja de provocar en su público-blanco.

Forma parte también de nuestro conjunto de intenciones el responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo se articula una organización religiosa para influenciar las actitudes y comportamientos de una multitud de personas? ¿Qué papel desempeñan los medios de comunicación controlados por la IURD – radio, televisión, periódicos y revistas – en la atracción de los millones de personas que todas las semanas pasan por sus más de dos mil templos? ¿Qué mitos y representaciones colectivas subyacen en este esfuerzo de propaganda? ¿Qué técnicas de persuasión son empleadas por el *marketing iurdiano*? ¿Qué características propias desarrollaron sus te-

le-evangelistas que los diferencian de los demás competidores?

Pero como ya afirmamos, la discusión de estos temas exige que se deje de lado la tendencia generalizada a ligar necesariamente la propaganda a la mentira, el fraude y la deshumanización. Es preciso tener en mente que la propaganda en su sentido amplio, incluyendo publicidad y estrategias de *marketing*, es una consecuencia directa de un sistema de articulación de la vida alrededor del mercado. Como escribió Renato Ortiz (1994: 119): “en el mundo en que el mercado se vuelve una de las principales fuerzas reguladoras, la tradición se vuelve insuficiente para orientar la cultura”.

Al lado de eso aumenta la importancia de los medios en el proceso de reingeniería del campo religioso y de la cultura de un modo general. Más que nunca es preciso reconocer que la cultura es un conjunto de recetas determinadoras del comportamiento humano y que también puede ser comprendida a la luz de la teoría del mercado regulador. Incluso porque como consecuencia de la globalización, surge con dinamismo una “cultura internacional-popular”. Según expresiones de Ortiz (1994: 105), ella es portadora de un “imaginario colectivo mundial”. Todo eso deriva en el rechazo de la cultura *folk* y de la alta cultura y en la preferencia por una cultura *kitsch* y popular que incorpora en su visión de mundo aspectos de la religiosidad mínima del público. Eso equivale a decir que está en marcha una amplia operación de fusión de lo viejo con lo nuevo en crisoles culturales que combinan todos los aspectos y dan al producto resultante un nuevo ropaje aunque sin perder su aspecto popularesco.

La IURD se constituyó como movimiento religioso en un contexto de globalización que hizo posible el empleo de la propaganda, la publicidad y el *marketing* religioso

en su proceso de expansión. Esta práctica metodológica reposa en el presupuesto de que es en el acto de consumir individualmente donde el ser humano adquiere su humanización y no en la preocupación con los excluidos de ese proceso. En tal sentido, la propaganda tiende a desempeñar en los sistemas religiosos una función semejante a la de la sangre en el cuerpo humano, haciendo circular el mensaje del centro a las extremidades. De allí la ganancia en adquirir espacio en los medios y comprar emisoras de radio y televisión. Esa estrategia de crecimiento en los medios refuerza lo que señaló Baudrillard (1994: 27): "Hoy es preciso producir los consumidores, y también la propia demanda, y esa producción es infinitamente más costosa que las mercaderías".

La IURD ha tenido mucho éxito tanto en adecuarse a la demanda de sentido que ya existe en el mercado como también en la constitución de su propia demanda. Ella reorganiza la defensa, combate otras agencias que ofrecen sentido y así va obteniendo para sí un lugar al sol, por medio de la propaganda y del *marketing* en el disputado mercado de los bienes simbólicos en que se transformó el campo religioso en el Brasil. Es claro que el empleo de la propaganda hoy es indispensable para cualquier movimiento con pretensiones de expansión y no hay religión que deje de echar mano de ella, sea de una u otra forma.

Sin embargo, los grupos pentecostales brasileños no aceptaron de igual modo, automática y pacíficamente, el empleo de la propaganda y el *marketing*. Están aquellos que jamás usaron periódicos, revistas, libros, radio o televisión para expandirse como, por ejemplo, la Congregación Cristiana en el Brasil. Otros solamente aceptan la radio, como la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor", y alcanzan masivamente a personas aún vinculadas a la cultura oral. Un tercer grupo está formado por los

neopentecostales de la IURD, la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, la Iglesia Renacer en Cristo, la Comunidad Sana Nuestra Tierra y otros, que emplean frecuentemente el teléfono, prensa, radio y televisión con mayor o menor grado de profesionalización y usándolos en la divulgación de sus principios, la atracción de nuevos fieles, la aculturación de su "membresía", así como para defenderse o atacar a otros grupos religiosos.

Pero ¿de dónde habrá surgido esa percepción en los neopentecostales de que la cultura humana estaba caminando hacia la era de la información? Para responder a tal indagación es preciso que analicemos los orígenes históricos de las estrategias y los énfasis pentecostales en el campo de la propaganda y la comunicación. Inclusive porque las estrategias de comunicación no resultan de una decisión espontánea de un movimiento religioso o político pues son prácticas que surgen en un contexto histórico y dan continuidad a formas anteriores de responder a los desafíos propuestos por la sociedad al grupo o movimiento recién organizado.

Es posible reconstruir la trayectoria en el tiempo de cualquier movimiento religioso, incluso el cristiano, desde el punto de vista de la historia de su propaganda y prácticas publicitarias. Ese no es el objetivo primordial de este estudio inclusive porque al hacerlo correríamos el riesgo de proyectar sobre el pasado tendencias sólo recientemente desarrolladas en las teorías sociales. Para establecer un nexo entre fenómenos del pasado y del presente y compararlos, es importante que haya una visión aunque sea resumida de algunas prácticas propagandísticas adoptadas por los cristianos en el pasado y que como arroyos de agua desembocaron en la práctica actual de los neopentecostales, ahora sobre la égida del mercado.

2. La propaganda religiosa: entre la voz y la letra

Algunos teóricos de la comunicación, incluyéndose a McLuhan (1969) y Walter Ong (1967, 1982, 1992) han trabajado con el presupuesto de que hay una mudanza substancial en la visión de mundo de las personas al pasar del círculo cultural del *hablar y oír* para otro que privilegia la *visión*, sea del texto escrito o de las imágenes generadas y distribuidas por los medios electrónicos de comunicación.

Por eso, es difícil escribir sobre este asunto sin tomar en cuenta algunas de las contribuciones de McLuhan (1969), para quien la cultura moderna se sitúa entre el advenimiento de la “Galaxia de Gutenberg” – centralizada en lo escrito – y la “Aldea Global” – síntesis de la revolución de la tecnología electrónica aplicada a la comunicación. Sin embargo, debido a la ausencia de estudios sobre este tema en el área de ciencias de la religión, sólo podemos darle la razón a McLuhan (Babin, 1978: 42) al reclamar de la falta de interés de los teólogos y liturgistas en discutir con más profundidad las implicancias de esa revolución para la comunicación de la fe cristiana.

A la perspectiva anterior añadimos las observaciones de Walter J. Ong (1992: 182) que entre los años '60 y '80 presentó estimulantes contribuciones para la discusión del contraste entre la oralidad y la cultura escrita. Según Ong “muchos de nuestros problemas litúrgicos son identificables en términos de ajuste a la nueva oralidad de nuestra era (...)”. O mejor, de la oralidad resultante de la tecnología, una “oralidad secundaria, contrastada con la primaria de culturas preliterarias”.

Esas consideraciones provocaron en Quentin J. Schultze (Daniel R. Miller, 1994: 65-88) observaciones importantes para el es-

tudio del pentecostalismo latinoamericano bajo el título de *Orality and power in Latin American pentecostalism*. En este texto, Schultze trabaja el argumento de que el suceso del pentecostalismo en América Latina está vinculado a la existencia de una sólida y tradicional cultura oral-auditiva que ha predominado sobre la cultura literaria. Dice que por eso mismo “los pastores pentecostales, como conductores de una cultura oral son más conocidos por sus habilidades de mover y agitar la congregación emocionalmente que por sus conocimientos o cultura” (Ibid: 78).

Esta perspectiva presentada por Schultze nos ayuda a que valoricemos mejor el empleo de la cultura oral en los programas radiofónicos o televisivos hechos por pentecostales: “Parece que el pentecostalismo latinoamericano es altamente oral y que tal oralidad se ha mezclado eficazmente con la oralidad indígena de la región, así como con necesidades específicas de los pobres urbanos”. (Ibid: 83). También Walter Hollenweger (1976: 131, 139) emplea la “oralidad” como una categoría importante para comprender la Congregación Cristiana en el Brasil, justamente como un ejemplo de religiosidad oral. En otro texto Hollenweger (1986: 1-12) insiste en que la comunicación pentecostal privilegia la espontaneidad en el culto, los testimonios, haciendo que cada fiel participe en forma creativa y espontánea de una larga cadena de tradición narrativa oral, de la cual su relato de milagro y conversión es una piedra más en esa gran construcción de mundo.

David Martin (1990: 188) argumenta en la misma línea al afirmar que fue exactamente en América Latina que las características de una sociedad pre-literaria se unieron a las de una sociedad post-literaria para provocar conjuntamente una super-valorización de la cultura oral-auditiva. Por tanto, en el pentecostalismo la oralidad une prácticas anti-

guas y modernas, haciendo el recorrido contrario a las demás denominaciones que al expandirse por el continente, esperaban que el convertido rompiese con la cultura oral al aceptar la literaria y escolarizada que ellas proponían. Siempre según Martin (Ibid: 167), por este motivo “mientras las antiguas denominaciones protestantes enfatizan la literalidad”, los pentecostales “trabajan con la tradición oral, a veces auxiliada por íconos visuales del cine y televisión religiosos”.

Para comprender mejor la postura oral del pentecostalismo y el énfasis neopentecostal en la audición y visión, nos detendremos un poco en aquel período en el cual se generó la necesidad de los documentos escritos. Así, podemos verificar cuánto dependió el cristianismo de las *escrituras*, en un período posterior a la pérdida de la centralidad del elemento oral. Pero la mayor parte de la historia de la expansión de la fe cristiana se dio en un mundo dominado por la cultura oral en momentos en que el privilegio del dominio de las letras era reservado a pocos, entre ellos los clérigos. La iglesia estableció alrededor de la palabra fundadora - principio de todo -, una cultura que pretendía equilibrar la acción de los predicadores, recitadores y trovadores con una red de tradiciones cuya voz erudita era registrada en los libros por los escribas de turno. Así, durante toda la Edad Media la retórica del púlpito, de las fiestas, los palcos y monasterios convivió con vetustos manuscritos. En ese clima se expresaron las tensiones entre la religión popular de los analfabetos y el autoritarismo de la religión oficial de los letrados, como analiza Paul Zumthor (1993).

Muchos protestantes, en especial los fundamentalistas, tienen por hábito tomar como comienzo de todo algo que vino después, como son las *sagradas escrituras*. Pero no nos podemos olvidar que los evangelios y escritos neotestamentarios son resultantes de la ac-

ción propagandística de las primeras comunidades cristianas. En aquella época los grupos de fe se articulaban alrededor de las narrativas pietistas, transmitidas en forma oral. Esta situación posiblemente perduró durante las tres o cuatro décadas posteriores a la ejecución de Jesús de Nazaret.

Con la desaparición de la primera generación de fieles cristianos surgió la necesidad de sistematizar las narrativas, de coordinar algunas versiones en etapa primaria de producción escrita, casi siempre con finalidades de catequesis. De esos esfuerzos resultó una colección de escritos considerados canónicos por la iglesia al final del siglo siguiente. Sintomáticamente, el “cierre” del Cánón, patinó en las exigencias de los “carismáticos” quienes, reunidos alrededor de Montano, defendían que el canon se mantuviese abierto a las nuevas comunicaciones venidas de Dios. El montanismo gnosticista fue una de las tentativas de recuperar la fuerza creadora del Espíritu, procurando trascender la “letra que mata” en nombre del “Espíritu que vivifica”.

En aquella época ya se vivía el momento de la apologética y de la lucha contra las influencias de la cultura greco-romana sobre la fe cristiana. Al defender la fe los padres de la Iglesia produjeron una nueva colección de documentos escritos – la patrística. De este modo la oralidad fue colocada en segundo lugar, tendencia que en la Edad Media provocó la escisión entre la religión oficial – de la cual la institución y los documentos eran la exteriorización – y la religión popular. Esta última era sustentada por tradiciones que incluían revelaciones particulares de místicos visionarios, mitos, símbolos y prácticas sincretizadas con las antiguas religiosidades paganas.

La valorización de los escritos sería retomada con mucho vigor por la reforma protestante del siglo XVI. Fue entonces que el li-

bro, resultado de la invención de la imprenta en el siglo anterior se volvió la palanca principal de la estrategia protestante de combate a la institución católica. Por este motivo el protestantismo debe mucho de su expansión al advenimiento de la imprenta ya que las ideas de Lutero consiguieron enorme influencia gracias a la amplia y rápida divulgación de sus escritos en Europa. De la misma forma Calvino se hizo conocido tanto por la reforma emprendida en Ginebra como también por la publicación del libro *Institución de la Religión Cristiana*, en el año 1536.

En aquel siglo y también el siguiente la comunicación escrita se volvió un arma muy importante en las guerras religiosas. La Iglesia Católica respondió a esa nueva coyuntura con la publicación del *Index*, lista de libros prohibidos para los católicos (1559), con el Concilio de Trento (1562) y con la divulgación de la constitución apostólica *Dominici Gregis* (1564). En los nuevos dominios católicos en América se procuró establecer un campo religioso monopolizado y cerrado a la penetración protestante. En el Brasil eso implicó el control de la circulación de escritos a un punto tal que al final del período colonial el país tenía poco más de tres millones de habitantes, una alta tasa de analfabetos y poquísimas escuelas. La circulación de los valores religiosos y culturales de modo general pasaba necesariamente por los conventos e iglesias o sino por los agentes laicos de la religiosidad popular cuya producción era respetada por el pueblo y tolerada por el clero siempre que no colocase en riesgo los mecanismos de poder. De esta forma, la propia Iglesia Católica creó un clima de oralidad de la cual el pentecostalismo posteriormente iría a aprovecharse para instalarse y crecer en forma vertiginosa.

La irrupción del protestantismo en el Brasil y también de otras fuerzas modernizantes en el siglo XIX fue anticipada por el au-

mento de la circulación de textos escritos, de inspiración no-católica. Antes de la llegada del congregacionista Robert Kalley y del presbiteriano Ashbel G. Simonton a mediados del siglo, viajeros distribuían biblias, libros devocionales y panfletos protestantes en el interior del país. De acuerdo al análisis de Emille-G. Leonard (1963), con el establecimiento definitivo de los protestantes históricos surgieron los periódicos y las editoras, instaurándose en el Brasil un tipo de protestantismo conocido como la “*religión del libro*”. Pero esto poco alcanzó a las masas de pobres, analfabetos y excluidos del círculo de la cultura escrita.

Por eso la propaganda del protestantismo histórico no tuvo en el Brasil la misma repercusión que la pentecostal, justamente por haberse vuelto heredero de una cultura que quiso encerrar la fuerza del verbo en los fríos moldes de la escritura. En otras palabras, el protestantismo actuó aquí con su creatividad reducida ante la fuerza de la celebración y del dinamismo de otro lenguaje, con motivo del advenimiento de la comunicación electrónica. Además de todo, esa nueva era trajo de vuelta la preeminencia de la palabra, del ritmo y del sonido, cosas intrínsecamente ligadas a la comunicación oral-auditiva. Fue en ese contexto que los “*credos tipográficos*” y las estrategias escritas de comunicación religiosa perdieron la competitividad, cediendo lugar a nuevas expresiones de fe que pudieron aprovechar esa “*cultura de la oralidad*”.

De allí el ser importante la aprehensión global de las formas de comunicación y propaganda, usadas por el pentecostalismo en la prensa, radio y televisión, prácticas presentes en las estrategias de la IURD. Este recorrido histórico muestra que esa iglesia está vinculada a una tradición del neopentecostalismo de cura divina, de procedencia estadounidense no representando entonces ninguna novedad sus énfasis en el empleo de la radio, la

televisión y los periódicos. Insistimos también que las estrategias de propaganda y publicidad *iurdianas* no derivan de una idiosincracia empresarial de Edir Macedo al insistir en adquirir emisoras de radio y TV. Muy por el contrario, esta opción es el resultado de la propia lógica de un movimiento religioso vuelto para las masas y que para alcanzarlas o intentar moldearlas se necesita tener un acceso inmediato a los medios de comunicación por ella preferidos.

El pentecostalismo, que en el Brasil surgió en el inicio de este siglo, fue generado en un gran laboratorio de nuevos movimientos religiosos – los Estados Unidos –, iniciado en el siglo XVII. Resaltamos también que la capacidad de atracción del pentecostalismo tiene algo que ver con la fuerza de la cultura oral-auditiva de los negros, hispánicos y blancos pobres, según sostiene Quentin J. Schultze (1994: 67). Así, en el Brasil el pentecostalismo, como *“religión del espíritu”*, empleó con éxito formas de propaganda que combinan el oír con el hablar tanto en el púlpito como en el contacto cara a cara y más tarde también en la radio. El pentecostalismo nació de aquel ímpetu de novedad, que estimula rápidas divulgaciones que exigen ser contadas de cualquier manera. David Martin (1990: 163) escribió que el “evangelicalismo y más particularmente su variante pentecostal, es un sistema de comunicación”. Pero esa comunicación durante mucho tiempo fue una “comunicación fáctica”, que hacía del lenguaje emotivo y directo maneras de crear gregarismo y convivencia comunitaria. Veamos, entonces, cómo se dio el montaje de ese “sistema de comunicación” en el Brasil.

Inicialmente, el pentecostalismo divulgó sus principios a través de la infra-estructura armada por el protestantismo histórico, usando los templos donde fieles ansiosos esperaban la llegada de un “avivamiento espiri-

tual”. Así aconteció en Belén (nordeste del Brasil), cuando Berg y Vingren usaron como base inicial de la predicación pentecostal un templo bautista cuyo pastor era sueco como ellos. De la misma forma actuó Franciscon, un ítalo-norteamericano que hizo del templo presbiteriano del Bras – por aquel entonces un barrio italiano de San Pablo – el primer lugar donde se predicó el pentecostalismo en el Brasil. La diseminación del nuevo movimiento se dio especialmente a través de la reunificación de familias que estaban dispersas debido a la migración para otras regiones llevando con ellas el mensaje pentecostal, seguidas después por los pastores. En esa etapa predominaba la propaganda personal. Fue así que la Asamblea de Dios se trasladó desde el norte-nordeste del Brasil para la región centro-sur y a su vez la Congregación Cristiana del Brasil lo hacía en sentido contrario, expandiéndose por medio del contacto familiar. Estos mecanismos de expansión fueron analizados en profundidad por Red E. Nelson (1983: 29-37; 1993: 653-682).

La situación solamente se modificó a partir de los años ‘50, cuando en los Estados Unidos surgieron nuevas modalidades de propaganda y publicidad pentecostal popularizadas por el “movimiento de cura divina”. Entre ellas estaban las grandes concentraciones en plazas públicas, estadios y tiendas de lona y el uso intenso de la radio en la publicidad de milagros y prodigios. En el caso brasileño en modo paralelo a eso hubo una modernización de los medios de comunicación de masas a partir de los años ‘50, cuando entraron en funcionamiento en Río de Janeiro y San Pablo las primeras emisoras de televisión. También cuando en la década siguiente se produjo la introducción de nuevas tecnologías en la transmisión de microondas primero y vía satélite después, posibilitando el montaje de redes de radio y de televisión. De esa

forma, sectores del pentecostalismo se instalaron en los medios radiofónicos y televisivos.

3. Pentecostalismo, una “religión oral” y su prensa

El tratamiento dado por la prensa al pentecostalismo en ocasión de su surgimiento en los Estados Unidos creó desconfianzas que, ocho décadas después, todavía perduran. Por ese motivo, rápidamente los pentecostales percibieron que era imposible confiar en la prensa secular y menos aún en la religiosa y reaccionaron fundando sus propios diarios y revistas. Además, la creación de una prensa propia sucedió más entre los pentecostales estadounidenses que entre los latinoamericanos ya que, al contrario de los brasileños, durante el período de expansión los primeros no descartaron el uso de la comunicación impresa. Como resultado de eso varios grupos fundaron diarios y editoras, publicaron revistas y libros, así como organizaron sus propios institutos bíblicos con el propósito de formar predicadores y apologistas de un movimiento que al principio había asumido posturas antiacadémicas. Uno de los primeros seminarios pentecostales surgió en 1916 en el Estado de Arkansas y gran parte del éxito de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular se debe al instituto bíblico, creado por Aime S. McPherson en 1923.

Las primeras publicaciones eran casi artesanales e incluían además de periódicos, revistas y libros también folletos y panfletos que pasaban de mano en mano con rapidez. Muchos libros y tratados fueron enviados a varias partes del mundo provocando en lectores distantes experiencias espirituales que los vinculaban en espíritu a la hermandad de Azusa Street. Uno de esos textos fue *The baptism of the Holly Ghost and fire*, escrito por la misionaria pentecostal en la India Minnie F.

Abrams. Ese trabajo fue remitido por ella misma a Willis C. Hoover (1856-1936), un pastor metodista en Valparaíso, Chile. Desencadenó en ese país un gran movimiento pentecostal autóctono que aún hoy, 85 años después, permanece dinámico.

Gran parte de esos primeros escritos enfatizaban las prácticas y enseñanza peculiares del movimiento pentecostal. Algunos diarios y revistas ya existían cuando sus directores o dueños se volvieron pentecostales. Así sucedió con el periódico *Apostolic Faith*, fundado a fines del siglo XIX por Charles F. Parham (1873-1929), director de la escuela bíblica de Topeka, Estados Unidos. Lo propio con la revista *Triumphs of Faith*, publicada a partir de 1881 durante 65 años por Carrie Judd Montgomery (1858-1946), cuyo objetivo era divulgar la cura divina y la promoción de la santidad.

La multiplicación de material impreso por parte de los pentecostales fue tan rápida como el movimiento pues ya en 1908 J. Roswell Flower había hecho una lista en la revista *The Pentecost* de 21 publicaciones pentecostales, que en aquel momento circulaban, la mayor parte publicadas en los Estados Unidos y algunas otras en Japón, India, África del Sur y Europa. En 1917 Aimee S. McPherson (1890-1944), pionera de varias actividades pentecostales, notó el valor de la prensa escrita e inició la publicación de *Bridal Call* que después de su muerte se fusionó con *Crusader*, dando origen a *Foursquare Magazine*.

Esa falta de unanimidad de pensamiento entre los líderes pentecostales se reflejó en algunas de sus publicaciones. Los diarios y revistas reflejaban las tensiones existentes entre los líderes que, a pesar de las experiencias místicas semejantes, muchas veces desarrollaron maneras opuestas de interpretar varios aspectos de la fe cristiana. Así, los temas que inicialmente dividieron a los pen-

tecostales también fueron asumidos por los periódicos, bajo la influencia de sus defensores. Esto sucedió con la cuestión racial que dividió a los pentecostales en blancos y negros; los modos de bautismo, si sería en nombre de Jesús o de la Trinidad; el lavado de los pies en la liturgia del culto; el empleo de los dones del Espíritu y hasta el conflicto entre Seymour y Durham, bautista de Chicago, sobre la cuestión de la existencia de dos o tres niveles en la vida del cristiano.¹

Sin embargo, bajo el calor de las primeras disputas, algunos periódicos cambiaron de dirección. Por ejemplo, el propio periódico *Apostolic Faith*, fundado por William J. Seymour (1870-1922) y que en 1906 divulgaba por todos lados los eventos de la Azusa Street y en ese entonces tenía cerca de 50 mil suscriptores, escapó al control de sus manos. En 1908, Florence Crawford (1872-1936), de raza blanca y también una de las líderes de Azusa Street, que ayudaba a Seymour en la publicación del periódico, rompió con él y se llevó la lista de suscriptores para la ciudad de Portland, Oregon, donde continuó siendo editado, mientras ella hacía surgir una nueva denominación pentecostal.

Al comenzar en el Brasil, la Asamblea de Dios (AD) y la Congregación Cristiana del Brasil (CBB) - los dos grupos pentecostales más antiguos -, no se preocuparon con publicaciones. Además, fiel a la tradición de la religiosidad oral, la CBB continuó hasta los días actuales adversa a cualquier tipo de divulgación impresa, radial o televisiva. Esta denominación mantiene apenas un himnario, dos pequeños panfletos que relatan la llegada al Brasil de Franciscon, su fundador, y un informe anual con el número de bautizados, dirección de los templos y el nombre de los responsables respectivos. Con la AD sucedió de modo diferente pues en 1917 uno de sus misioneros ya editaba un pequeño periódico y en 1930

entró en circulación el hoy sexagenario *Mensajero de Paz*. En 1937 fue fundada la Casa Publicadora de la Asamblea de Dios, entidad con importante papel en el proceso de institucionalización de esa denominación brasileña.

4. La Iglesia Universal y la prensa escrita

La IURD en relación al uso de la prensa también sigue la trayectoria de los demás grupos pentecostales. En principio se prioriza tan sólo lo oral, después se combina la confección de pequeños periódicos y panfletos, cartas dirigidas a la redacción de los diarios y compra de espacios en la prensa, material que se publica bajo el título de "publicidad". Más adelante, por causa de los ataques de los competidores y adversarios, el grupo es forzado a montar una gráfica y editora dando así inicio a su propia prensa.

Revista "Plenitud"

El primer instrumento de medios de comunicación impreso por la IURD fue *Plenitud*, que surgió en 1983 - seis años después de su fundación. En 1990 esa revista ya estaba en su 50^o número, publicada bimestralmente con una tirada de 200 mil ejemplares. Pero en los años '90 la revista dejó de circular por causa del énfasis dado al periódico *Folha Universal*, con la promesa de retornar en breve, cosa que no sucedió hasta hoy.

Analizamos ese número 50 de la revista *Plenitud* (año VII, No. 50: 1990), cuya tapa trae la fotografía de una concentración realizada en el Estadio Maracanã en abril de aquel año. De rodillas, orando sobre los pedidos escritos por el pueblo, aparecen en la foto los pastores Gonçalves y Renato Suhett, al lado de Edir Macedo. La primera página contiene una "carta al lector", escrita por el obispo Macedo, director de la revista. En ella se le atribuye a la Iglesia Católica el inicio de una per-

secución a la IURD en razón de que aquel “gigante adormecido” estaría perdiendo adeptos para una iglesia que “ha estado trabajando por la transformación de viciosos, alcohólicos y otras personas de vida perdida”.

“Un sacerdote sólo sabe decir: ‘Rece mi hija’. ¡Pero el pueblo ya se cansó de rezar! El pueblo quiere ver su vida cambiada. [Los] doctos junto con sus teorías [no pueden entender cómo] un ‘pastorcito’, con su ‘ridículo 4º grado de escuela primaria’, impone su mano sobre la cabeza del mencionado y la persona es liberada y no vuelve más al vicio”.

Desde el punto de vista del articulista, la causa de la persecución promovida contra la IURD se debe justamente a su eficiencia. Para confirmar esa tesis en seguida venía el artículo principal de aquel número, la concentración que la Iglesia Universal había realizado en mayo en la pequeña ciudad de Itú, en el interior del estado de San Pablo, a despecho de la presión contraria del clero católico y el descreimiento de algunas personas que allí concurrieron. Fotografías muestran a Macedo de rodillas orando en el escenario, escenas de exorcismo y la reproducción de un folleto repartido en la ciudad con los siguientes términos:

“El Desafío a la Fe del Pueblo de Itú. Está anunciada una explosión de Milagros en el Estadio Municipal para este domingo. NO CONCURRA. Es una exigencia de la fe en la que nuestros padres nos educaron. Dios no cura nuestras enfermedades por explosión. Quedémonos sólo con Cristo y la fe de nuestro Bautismo. Firman: Los SACERDOTES, sus amigos de la Iglesia Católica. [Abajo, en letras mayúsculas] Cuidado con falsos profetas” (sic).

El artículo de *Plenitud* afirma que aquella concentración “derrumbó los más profundos pilares del diablo, que reinaba en

aquel lugar” y concluía registrando una brava entre el obispo de la IURD y algunos incrédulos, sucedida después de la “oración fuerte”, cuando Macedo desafió a “quien tuviese coraje y ‘fuese macho de verdad’ a verificar en caso de dudar si las personas en el altar estaban realmente poseídas por espíritus o estaban fingiendo”. La revista informó que dos hombres fueron al frente y que uno de ellos salió “mordido por un espíritu” (sic) y el otro acabó incorporando un ‘Exu do lodo’, lo que habría exigido un nuevo exorcismo.

En el mismo número de *Plenitud* hay un reportaje sobre una noche de vigilia realizada en la Playa de Copacaban, en el Puesto 2, el 1º de julio de 1990. Se llamó “vigilia de la justicia” y duró de las 22 horas hasta el amanecer, con muchos cánticos, oraciones y exorcismos. Ese evento tenía por objetivo movilizar a los fieles contra denuncias que la televisión y los diarios estaban haciendo en aquellos días contra la IURD. Pero durante esa vigilia no ocurrieron conflictos con habitantes de la región como en otras oportunidades. Eso porque la iglesia usó por primera vez una nueva estrategia que constaba de la transmisión del evento por la Radio Copacabana, de su propiedad. Captada por los seguidores con auriculares, les permitía acompañar todo sin necesidad del empleo del sistema de sonido con alto volumen.²

Además de la lucha contra la Iglesia Católica, aquel número también traía notas contra los cultos afro-brasileños. Bajo el título “contra los hechos no hay argumentos”, la revista presentó el caso de una adolescente que habría sido sacrificada en un ritual satánico en Bahía. También reprodujo una noticia publicada en el diario *O Globo* sobre la prisión de un “paide-santo” en el estado de Mato Grosso do Sul, acusado de ser responsable por cerca de treinta muertes en ceremonias religiosas efectuadas al pie de cascadas de agua.

Se nota el alineamiento de la revista a la apología de la IURD cuando busca, además de atacar a los adversarios del campo religioso, reforzar las creencias de los lectores. Por eso, resalta en ellos el orgullo de formar parte de una iglesia que, por causa de los resultados presentados, sufre persecuciones de las fuerzas diabólicas a través del catolicismo o de las religiones afro-brasileñas. En ese mismo número se divulgaban libros editados por la Gráfica Universal como, por ejemplo el titulado *Orixás, Caboclos y Guías* y los programas radiofónicos producidos por la iglesia. Un anuncio publicitario presentaba un aparato telefónico con el nombre del programa de la *Radio San Pablo*, “Buena noches, amigos. Llame por el ‘D.D.D.’, *discado directo con Dios*, a partir de las 22 horas, al número 843-5815” (sic).

Revista “Mano Amiga”

Esta revista tiene un perfil diferente de la *Plenitud*. Incluso porque *Mano Amiga* es publicada por el brazo asistencia de la IURD, la “Asociación Beneficiente Cristiana” (ABC), entidad de la que nos ocuparemos más adelante en detalle. Esa revista posee estrategias ambiguas pues de un lado procura desvincularse de la imagen pública de la IURD, haciendo propaganda de la distribución de alimentos por parte del “Movimiento Brasil 2000 – Futuro Sin Hambre”. Por otro lado se empeña en mostrar la “cara oculta” de la IURD, iglesia que además de recoger las ofrendas ayuda a los pobres, hambrientos y miserables. De esta manera, la ABC hace viable una política de *marketing institucional*, necesidad apremiante para una iglesia bombardeada en forma constante y violenta por los medios en lo que se refiere a sus relaciones con el dinero.³

En 1996 el editor de esa revista es un presbiteriano independiente, Nehemias Vas-

são, que hizo carrera brillante en el periodismo secular, dirigiendo por décadas y hasta su jubilación la revista *Cuatro Ruedas*, de la Editorial Abril del Brasil. El número seis de *Mano Amigatrae* un encarte publicitario de cuatro páginas con publicidad de productos estéticos comercializados por Sand Lake. En la contraportada tiene publicidad de la *Radio Record* y del proyecto de “disk-premios”, de la Municipalidad de Santana de Parnaíba. La última tapa, en cuatro colores al igual que toda la revista, presenta los últimos lanzamientos de libros de la Editora Gráfica Universal.

Mano Amiga es una revista de diagramación moderna, papel brillante, fácil de ser leída. El número aquí analizado trae en la capta el mapa del Brasil, fragmentado en siete pedazos, cada uno de ellos representando uno de los grandes problemas del país: violencia, miseria, hambre, huelgas, desempleo y corrupción, impunidad e idolatría. Sobre ese mapa están impresas en rojo las palabras “Cristianismo Ya”. En la entrada del templo del Bras el material de la ABC, cintas de video, revista, gorros, llaveros y camisetas no son vendidos en la librería de la iglesia y sí aparte, en el corredor. Cuando alguien comenta que el precio de alguno de esos objetos es caro el responsable, un obrero de la IURD, le contesta que “el resultado de la venta de este quiosco es encaminado directamente para la campaña de la ABC contra el hambre y la miseria”.

En el inicio de 1996 la IURD informaba que había distribuido en el año anterior más de siete millones de kilos de alimentos. Según el pastor Mário Luiz (*Folha Universal*, 28-1-96) “este trabajo no es *lobby*, es comida en el estómago de la familia”. Con todo, el esfuerzo asistencial de la ABC se concentra en las ciudades de San Pablo y Río de Janeiro donde compite con iniciativas de la VINDE (con su Fábrica Esperanza, del pastor Caio Fá-

bio Jr. Y la campaña “Acción de la Ciudadanía Contra el Hambre y la Miseria Por la Vida”, iniciada por el sociólogo Betinho, con apoyo de la *Red Globo de Televisión*).

Reportaje pago: apología y publicidad

Además de usar apologeticamente su propia prensa, en determinados momentos la IURD a título de “restauración” de la verdad “distorsionada” por la prensa “sin Dios”, compra espacio en diarios de gran circulación nacional. Analicemos a continuación por lo menos dos ejemplos de esa práctica publicitaria.

La execración pública de un disidente – “El beso de Judas”

Carlos Magno de Miranda fue hasta el inicio de los años '90 responsable por el trabajo de la IURD en el nordeste brasileño. Según se concluye a través de publicaciones de la iglesia, es posible que Miranda haya tenido pretensiones de ascender rápidamente dentro de la jerarquía *iurdiana* y sin aprobación del obispo Macedo llegó a candidatizarse para miembro del parlamento brasileño. Sin obtener nada, entró en conflictos con Macedo y abandonó la iglesia. Fue entonces que convocó a la prensa para presentar una serie de denuncias, algunas de las cuales envolvían la compra de la *Red Record de TV* y una posible captación de recursos financieros provenientes del tráfico de drogas de Colombia. Esas denuncias tuvieron alguna repercusión en los medios, según el *Jornal da tarde* (5-4-91). Pero a pesar de hacer referencias a grabaciones en audio y vídeo, esas imágenes llegaron al público recién el 22 de diciembre de 1995, cuando la *Red Globo* las transformó en “escándalo nacional” (*IstoÉ*, 27-12-95: 20-24).⁴

Para responder a tales denuncias, la IURD publicó en el diario *Folha de S. Paulo* (2-6-91) un texto pagado, titulado “el beso de

Judas” y cuyo tenor se resume en una tentativa de exponer a la execración pública a un ex-pastor, ahora establecido con un templo disidente. En esa pieza publicitaria la IURD se identifica con Jesús, que tal como la misma también fue traicionado. Hasta entonces esa iglesia todavía no había experimentado el “sabor amargo del beso de un Judas”. Pero esa traición había venido justamente de alguien que “durante diez años se escondió bajo el manto de cristiano” y que ahora, bajo la imagen de “disidente” estaría apenas con “intenciones de extorsionar” dinero de la iglesia. Siempre según aquel texto, al no conseguir realizar sus planes Magno “se lanzó desesperado en una campaña infame contra la iglesia que tan bien lo acogiera”. Ahora él estaría “decaído y enloquecido (...), enfermo y necesitado de amparo” pues no pasaba de un “lunático”, portador de un “carácter deformado”. Carlos Magno no era sólo “traidor de la Iglesia” sino también de la esposa, cuya imagen habría sido denigrada por él en los medios al acusarla de “conducta deshonrosa” y traidor del propio hermano, al cual Magno habría dado orden de asesinar. El mensaje invisible era bien claro: “¿Qué se puede esperar de un hombre que traicionó a Dios, la Iglesia, su mujer y hasta a su hermano?”.

En el final de 1995 el retomarse de las denuncias antes mencionadas por parte de la *Red Globo* que habría comprado a Miranda las cintas de vídeo, hizo resurgir en esa iglesia los mecanismos de execración pública de uno de sus disidentes. Se creaba así un “enemigo común”, de origen interno, un nuevo “Judas”. En la edición especial de apenas dos páginas de la *Folha Universal* (31-12-95 publicada de prisa para responder a esos ataques, en la parte inferior de la página hay una fotografía del “Judas” y el título de tapa: “Carlos Magno condenado por calumnia y difamación” de un funcionario de la policía. Ob-

viamente la nota no dice que los hechos que provocaron la condena de Miranda se dieron cuando él todavía era pastor de la IURD. Además, los argumentos articulados contra el “disidente” son del tipo *argumentum ad hominem*, pues se destinan a denigrar la credibilidad de quien se habla sin que haya ninguna discusión sobre la pertinencia de las denuncias efectuadas.⁵

Esa edición del 31-12-1995 trajo como principal titular: “Iglesia Universal está por encima del Obispo”. Esta es una demostración de que está en marcha un proceso de desvinculación entre el carismo de Macedo y la institución IURD. Bajo el titular aparece la fotografía de una multitud de más de dos mil personas en un templo, ocupando casi la mitad de la página y acompañada de la frase: “*El Obispo asusta, la Iglesia incomoda y la Record preocupa*”. En la parte inferior de la primera plana, al lado de la foto de Carlos Magno, otra del pastor Caio Fábio Jr. de la AEVB y el VINDE – también considerado “enemigo de la causa *iurdiana*” y acusado de enviar cartas a miembros de la propia Iglesia Universal pidiendo dinero para sus proyectos de asistencia social y comunicación.

En la segunda página, la *Folha Universal* reproduce el pronunciamiento de Macedo dirigido desde los Estados Unidos por radio para toda la iglesia, en pleno auge de las denuncias de Magno en la *Red Globo*. El obispo destacaba: “Carlos Magno nos quiso vender la cinta por 300 mil dólares y nos dijo que si no se la comprábamos, él se la iría a mostrar a la *Globo*”. Esas formas de argumentar dejan en claro cómo funcionan los mecanismos de estigmatización en las organizaciones religiosas o políticas en especial cuando están centradas en una autoridad carismática indiscutible. Además, tal estrategia trae de vuelta la vieja táctica propagandística de la creación y mantención de enemigos comunes, con la fi-

nalidad de fortalecer los vínculos entre los participantes de un grupo. El carácter de estigma que recae sobre el enemigo permite que la lucha política por la hegemonía del campo religioso sea vista como una rivalidad personal, reduciéndose de esa manera las discusiones de tesis complicadas a fáciles palabras de orden y a algunos *slogans*.

Los enemigos son Carlos Magno, el papa Juan Pablo II, Caio Fábio Jr., Mário Justino o Roberto Marinho, quienes se igualan en la propaganda *iurdiana* dentro de una misma conspiración cuya meta es perjudicar el avance de la IURD en el Brasil y el mundo. Sin embargo, “acaban ayudando a la iglesia en su progreso”, como le gusta decir a Macedo. Ese mecanismo, en situaciones de lucha política, fue analizado por Raoul Girardet (1987) y Jean-Marie Domenach (1955).

Iglesia Universal en la Justicia contra el “grupo Mesquita”

Una serie de denuncias publicadas en los diarios pentenecientes al “Grupo Mesquita” de San Pablo, principalmente en el *Jornal da tarde* en el período de noviembre de 1990 a abril de 1991, acabó provocando un proceso judicial. Nuevamente en espacio pagado, la IURD anunciaba el 25 de noviembre de 1990 bajo el título “Comunicado”, firmado por el “Presbiterio General” de la iglesia, su decisión de defenderse en la justicia pues sus pastores y fieles estaban “cansados de sufrir una campaña difamatoria emprendida por el diario *Jornal da tarde* del grupo ‘O Estado de São Paulo.’”

Para eso la IURD anunciaba que había iniciado en el Foro Regional de Santana (zona norte de la ciudad de San Pablo) un proceso por “crimen de calumnia y difamación, contra el diario y sus editores responsables”. La queja-denuncia tomaba como base la Ley de Prensa, con base en la publicación de una

“serie de reportajes contra la persona de nuestro pastor Edir Macedo y la institución Iglesia Universal del Reino de Dios”. Por otro lado, el “Comunicado” afirmaba tener por objetivo “esclarecer a la opinión pública sobre los reales motivos que nos lleva a tal procedimiento” (sic).

En abril de 1991 un nuevo material pago era publicado en la *Gazeta Mercantil* (3-4-91) y hacía referencia a un reportaje del día anterior también del *Jornal da tarde*, conteniendo “una lista de mentiras, preconceptos, desinformación, falta de respeto al lector y a la propia prensa”. El título del comunicado era: *A bien de la verdad* y pretendía echar a los lectores contra el diario insinuando que el “Grupo Mesquita” se habría beneficiado del contrabando, remesa de divisas para el exterior, “cartelización” de la impresión de guías telefónicas y de operaciones fraudulentas en la construcción de la sede de los diarios en San Pablo.

Las denuncias hechas por los citados diarios envolvían asuntos relativos a empréstitos bancarios que la *Red Record* habría renegociado con el Banco del Estado de San Pablo S. A. (Banespa) por valor de un millón de dólares. Según el “Comunicado”, esta vez firmado por el “Consejo Directivo de la *Red Record* de Radio y Televisión”, la nota del *Jornal da tarde* además de ser ejemplo de “mal periodismo” agredía “a los profesionales de la *Red Record* al decir que la misma estaría al servicio de la IURD” y que eso sería mentira porque la

“La Red Record está en camino de la profesionalización total y en franca expansión. Es una red de televisión comercial y como tal busca nada más ni nada menos que la viabilización empresarial y sin duda ser líder como es propio de una empresa competitiva (...). La Iglesia Universal tiene apenas dos horarios en la programa-

ción, uno en el inicio y otro en el final de las transmisiones. Eso es todo”.

Esta vez la nota tocaba en el punto fundamental: las relaciones entre la IURD y la sociedad, por medio de su canal de comunicación social, en aquella época aún un asunto pendiente de aprobación por parte de los órganos competentes del gobierno federal. Era preciso una posición firme frente a los adversarios pues estaba en juego un negocio del monto de 100 millones de dólares y el futuro de una iglesia que había optado por hacer de la propaganda televisiva su principal estrategia. Pero sería exactamente esta estrategia la que con posterioridad iría a provocar conflictos con los demás integrantes del campo religioso y de los medios de comunicación en el Brasil. Es lo que veremos a continuación.

Es bueno resaltar que tanto en el *affaire* IURD vs. Carlos Magno como en los enfrentamientos con la empresa periodística *O Estado de S. Paulo*, la IURD supo sacar provecho de las rivalidades comerciales existentes entre los diversos grupos que detentan el control de diarios en San Pablo. La elección de los vehículos fue sabia ya que publicó los artículos pagados en aquellos diarios que estaban envueltos en una competición por el dominio del mercado periodístico, tales como la *Folha de S. Paulo* (del Grupo Frías) y en la *Gazeta Mercantil* (del Grupo Levy), contra el *O Estado de S. Paulo* y el *Jornal da tarde* (Grupo Mesquita).

Asistencia social, representatividad y poder

La Asociación Evangélica Brasileña (AEVB) pretende suceder a la antigua Confederación Evangélica del Brasil, entidad interdenominacional surgida en 1934, desaparecida en el final de los años '60 y cuya meta había sido reunir las fuerzas protestantes en el

Brasil alrededor de algunos proyectos comunes. En la actualidad esa reunificación de fuerzas se vuelve cada vez más difícil debido a las divisiones existentes en el campo religioso y que colocaron barreras muy serias entre protestantes “fundamentalistas”, “conservadores”, “históricos”, “evangelicales”, “carismáticos” y “pentecostales” de varias vertientes. En el inicio de la AEVB hubo una tentativa de filiación por parte de la IURD pero su entrada fue vetada bajo el argumento de que había dudas sobre su identidad como “iglesia evangélica”. Esa negativa provocó la ira de los líderes de la nueva iglesia pues aún en un nivel internacional como ser los Estados Unidos, ha procurado alianzas con grupos evangélicos, a los fines de consolidar su posición en el campo religioso contemporáneo.

Rápidamente la frustración fue canalizada para la personificación de un nuevo adversario de la IURD, exteriorizado esto en su propaganda. Se trata del pastor presbiteriano Caio Fábio de Araújo Filho, presidente de la AEVB y de la VINDE – Visión Nacional de Evangelización. Este pastor ejerce un liderazgo carismático, en consecuencia fuerte, en esas dos entidades, así como también Macedo lo ejerce, con poderes absolutos y siendo la autoridad última de la IURD. Al principio el embate se dio más en el nivel regional pues la asistencia promovida por Caio Fábio Jr. tiene una mayor penetración en Río de Janeiro con su “Fábrica Esperanza”. Y también se da en los “morros” cariocas, territorio “libre” de la presencia del Estado constituido y bajo el dominio del tráfico de drogas.

Las escaramuzas entre la AEVB-VINDE y la Iglesia Universal ganaron fuerza y se exteriorizaron en los medios seculares, después de sondeos de la IURD para volverse socia de ellas. También la IURD se queja de no haber recibido apoyo suficiente de la AEVB en oca-

sión de la prisión de Macedo en el año '92. A partir de ese entonces Macedo sintió la necesidad de concretar una alianza con los que le ofrecieron algún apoyo en el episodio. Así, se unió a sectores disidentes de la Asamblea de Dios, entre ellos el *Ministerio de Madureira*, al año siguiente al pastor bautista Nilson Amaral Fanini (hoy presidente de la Alianza Bautista Mundial) y a algunas pequeñas denominaciones pentecostales, formando el *Consejo Nacional de Pastores del Brasil* (CNPB), entidad con intenciones de reproducir el modelo de la CNBB de la Iglesia Católica y articular una estrategia de oposición a la AEVB. Desde entonces, el CNPB encontró en la *Red Record* un espacio para expresarse, así como también en la *Folha Universal*.⁶ En 1994 fue fundada la Asociación Beneficente Cristiana, con la finalidad de actuar de modo semejante a VINDE-AEVB. En el área asistencial. Sobre esto, Caio Fábio Jr. denunció (*O Estandarte*, octubre 1993: 10) que había intenciones político-partidarias e inmediatistas y que una unidad de ese tipo podría comprometer a los cristianos en caso de escándalos futuros.

Pero en 1992, en el período posterior a la prisión de Macedo y dentro del clima creado por la *Conferencia del Medio Ambiente* realizada en Río de Janeiro (ECO-92), la AEVB divulgó con cierta resonancia en los medios el *Manifiesto a la Nación Brasileña Acerca de la Charlatanería, Curanderismo y Estelionato* (diario *La Raíz*, junio/julio 1992: 8) que colocaba en pie de igualdad a prácticas del catolicismo popular y las de la IURD. Entre ellas: el tratamiento de los milagros, los mecanismos de recaudación de dinero, las fiestas populares y el empleo de la comunicación de masas. Por tanto según el “Manifiesto”, no había sentido para que la acción de justicia se diese sólo contra la IURD y se en-

dosase así indirectamente la tesis de que por detrás de la prisión del obispo Macedo estaría la influencia de la Iglesia Católica.

Sin embargo, la AEVB reconocía la subjetividad de las acusaciones y para recuperar la objetividad de juicio recomendaba que la IURD abriese “su contabilidad a una auditoría independiente, contratada por la AEVB”. Con posterioridad, la misma vendría “a público a presentar los resultados” obtenidos. Pero si algo diferente apareciera y cayera fuera de esa esfera sería tan sólo una “caza de brujas”, al servicio de “intereses tendenciosos”. Pese a todo, el texto tocaba en una cuestión de honor de la IURD que es el secreto de sus negocios, cerrado incluso a las acciones de la Policía Federal cuya acción espectacular secuestró documentos contables de esa iglesia, de su Banco y de la *Red Record* a principios de 1996, todos devueltos algunas semanas más tarde por fuerza de un mandato judicial.⁷

A partir de ese “Manifiesto” de la AEVB, las relaciones con la IURD se volvieron más tensas hasta que en la trama de la miniserie “Decadencia” llevada a cabo por la *TV Globo* en septiembre de 1995, el conflicto vino a referencia nuevamente. Caio Fábio Jr. dio entrevistas para la televisión y el diario *O Globo* (20-9-95) sobre la IURD, resaltando una vez más la “voracidad” de esa iglesia por dinero. En los días siguientes hubo un nuevo “Manifiesto” de la AEVB aunque con cierta moderación en la retórica anti-Macedo, articulada días antes en la entrevista de su presidente.

El primero de octubre de 1995 fue publicada nota paga de la IURD que en el caso de la *Folha de S. Paulo* llegó a ocupar el 50% de toda una página. El título fue: *Manifiesto al Pueblo Evangélico del Brasil*. Eso sucedió después de una serie de programas especiales en la *TV Record*, de ataques a la *Globo* y a la

persona de Caio Fábio Jr., ahora tratado por la propaganda de la IURD de “reverendo sin iglesia”, “pastor de la *Globo*” y “reverendo Balaán” (un personaje bíblico que intentó confundir al pueblo de Israel en la peregrinación por el desierto, con profecías falsas). Sobre Caio Fábio Jr., un pastor de la IURD nos dijo (entrevista al pastor A.) que lamentaba lo acontecido pues “teníamos buenos proyectos para desarrollar junto con él”.

Ahora, el “Manifiesto” *iurdiano* tenía por objetivo aislar a Caio Fábio Jr. de sus bases de sustentación, mostrando que la idea de la dificultad de encuadrar la IURD en el rol de “iglesias evangélicas” era una estrategia política muy personal de él y nunca una posición generalizada entre las demás ramas protestantes. Un chiste publicado en la *Folha Universal* (7-7-96) en la edición conmemorativa de los 19 años de la IURD, es significativa y coloca en el centro de una mesa una torta de cumpleaños; soplando las velas están los “adversarios” de la Iglesia Universal: el papa, Caio Fábio y Roberto Marinho. La idea del dibujo expresa el argumento principal del “Manifiesto” que afirma que el “pueblo evangélico” y la IURD están siendo perseguidos en la *Red Globo* y la Iglesia Católica y que Caio Fábio, al aparecer en la televisión atacando a la IURD estaría automáticamente colocándose contra el pueblo que decía representar, cosa que le habría robado el derecho de representación del “pueblo evangélico”.⁸ Para confirmar tal argumento, el “Manifiesto” presentaba la firma de pastores que se decían representantes, respectivamente, de la Asamblea de dios, la IURD, la Iglesia Bautista, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Metodista y el propio presidente de la Alianza Bautista Mundial, el pastor Fanini.

Concluimos resaltando una vez más la importancia de los medios de comunicación como un espacio de batallas religiosas, de de-

fensas y ataques a la IURD. En el mismo ocurren estrategias de sensibilización de la opinión pública representada por las autoridades administrativas, políticas y judiciales del Brasil, de las cuales la IURD esperaba el voto de desempate en su pelea con los medios, según ella totalmente “globalizados”. Así, adquiere sentido el titular de la *Folha Universal* (18-1-96) que registró el acogimiento de su mandato de seguridad en ocasión de la aprensión de documentos de la IURD llevado a cabo por la Policía federal. “Todavía hay justicia en este país: Se acabó el atropello criminal contra la IURD”. En realidad, el atropello no había acabado y sí la documentación contable fue devuelta sin que el proceso aún fuese archivado en las distintas esferas de la justicia.

Folha Universal - “un periódico al servicio de Dios”

Después del púlpito, la radio y la televisión, el periódico *Folha Universal* es el principal medio de comunicación usado por la IURD, tanto para *marketing* interno como externo. Se trata de una publicación semanal, con cuatro colores, el mismo formato de los diarios tradicionales del eje Río-San Pablo y llega a cada templo siempre a los sábados con una tirada registrada en la primera plana, al lado del título. Según los cálculos que hicimos, basados en 31 ediciones de las 52 publicadas en 1995, la *Folha Universal* tuvo una tirada total de 39,3 millones de ejemplares en aquel año, lo que da un promedio de 755.900 ejemplares semanales. Se trata de un índice de cuál es la importancia de ese periódico en las actividades de la iglesia. Este número es tan significativo para los propios editores que por lo menos hasta 1994 se publicaban esporádicamente, al lado del nombre del diario, expresiones como la siguiente: “Sólo para recordar: La circulación por domingo de la *Fol-*

ha Universal es mayor que la del *Jornal do Brasil*”. En otras oportunidades se citó al “Estado de Minas” y al diario “O Povo”, de Fortaleza⁹.

La *Folha Universal* tiene por *slogan* la expresión “un periódico al servicio de Dios” y surgió en 1992 sucediendo a la “Tribuna Universal”, que poseía pocos recursos gráficos. Figuraba como su director el ex-obispo de la IURD, Renato Suhett. Actualmente el periódico tiene una excelente composición gráfica y está dividido en dos cuadernos, cada uno de ocho páginas. Como vehículo impreso de una iglesia volcada a la predicación del evangelio con énfasis en la cura, el exorcismo y la prosperidad, la *Folha Universal* es un diario extremadamente lógico y coherente, alineado con las directrices de la iglesia y en ningún momento trae artículos que puedan ser clasificados como expresión de una religiosidad escapista de la realidad vivida por el lector. No se habla de cielo, infierno o vida después de la muerte. Abajo transcribiremos solamente algunos titulares, clasificados por tema y llamados de tapa que por sí solos pueden dar una idea aproximada del contenido de la *Folha Universal*:¹⁰

Expansión de la Iglesia: La IURD en América Central (178); En África la IURD está en guerra (173, 156); Combate a la pobreza en México (171); La IURD en Japón y en Venezuela (162, 165); en Portugal (129); La IURD se agiganta en todo el mundo (195); Iglesias desbordan en todo el mundo, a pesar de la persecución (199).

Asistencia social: En todos los números hay una página especial sobre la actuación de la Asociación Benéfica Evangélica en diversas fronteras como: Distribución de alimentos en África (165); Colecta de sangre en Portugal (165); Recuperación de presidiarios (168, 170, 193); Combate al vicio de drogas por medio de la conversión de viciados y de traficantes (127,

202); ABC [paulista] socorre instituciones espiritistas (174); Atención a marginados en los muros cariocas (197) y muchos otros ejemplos.

Guerra contra los cultos afro-brasileños y el espiritismo: Violación de sepulturas y de cadáveres (156, 196); Exus exigen que médium se retracte (175); Necrofilia de ex-“paide-santo” (130); Lula apela al candomblé (118); “Espiritismo” estimulaba a Jocemar a ser Gay (129); Fiesta de fin de año en Iemanjá produce suciedad, violencia y maldición (195); Falsos milagros espiritistas (113).

Anti-catolicismo: Arzobispo Católico preso por seducción de menores (clérigo de una Iglesia Católica disidente) y enfermedad del Papa (146); Padre católico abusaba de niños (130); Desvíos y poder del clero católico en Portugal (120, 158); Fundador del Movimiento Carismático acusado de abuso sexual (125); Sacerdotes persiguen a la IURD en Piedad (124); El papa no es infalible y declina el papado (127, 174); la IURD cumple años bajo persecución católica (118); La pérdida de fieles y la desesperación de la Iglesia Católica (171, 178); Obispo Católico se vuelve “pai” (170); El culto de María en la Iglesia Católica (168); Sacerdote Católico violaba mujeres en Ruanda (174); Cardenal primado destila odio contra la IURD (193).

IURD y política: Los políticos de la IURD (173); El Diputado Eraldo Macedo contra la Globo (178, 196); Actuación de los políticos electos con el aval de la IURD (178, 156, 162, 168); Cuidado con los candidatos sin el aval de la IURD (130); Campaña para la Cámara, Asamblea y Senado (130, 120, 125, 127); Campaña contra el PT, Lula y el candomblé (118, 120); Lula “camaleón” (124); Acción del PT restaura la verdad (129); La IURD y la política en Portugal (156, 158); Políticos defienden a la IURD de persecución (197); San Pablo tiene bancada fuerte (196).

Lucha contra la hegemonía de la Red Globo: Eraldo Macedo contra la Globo (178); La Globo en decadencia (175); Los evangélicos y las obs-

cenidades en la TV (168); La verdad sobre las cintas de la Globo (196); Se hizo justicia y no le gustó a la Globo (202); Investigación contra trampas de la Globo y “explota el corazón”, el más bajo nivel de la Globo (197); La guerra continúa (199).

Salud, apariencia y mujer: El cabello en el invierno y en el verano (165, 193); Celulitis (168, 146); Moda para el verano (130); El poder medicinal de las plantas (113); Sexo en el casamiento (118); Adelgazamiento y remedio para la impotencia masculina (129); La mujer y la IURD (156); Soy mujer y soy creyente ¿y entonces, qué? (178); Planificación familiar (170); Buenas maneras en la mesa (162); Prevéngase de la micosis (197); Cura por la naturaleza y congreso de moda deja que desear (202); Stress, el mal de los tiempos modernos (199); Combate a las arrugas después de los 40 (199);

Otros temas frecuentes: En ninguna edición falta la página de deportes donde se informa de todo con relación a los más diversos campeonatos y modalidades, así como hay una página dedicada a los niños, con ejercicios e historias para ellas, para los presidiarios, los militares y un recuadro humorístico firmado por Max, cuya reproducción en Anexo nos puede ofrecer algunas pistas para un mejor entendimiento de la ideología de la IURD.

Debido a su penetración dentro y fuera de la iglesia y al elevado número de lectores que tiene, ese periódico presta un importante servicio a la empresa. Ello porque integra la instancia de los productores y de los consumidores de sus bienes y servicios en un mismo círculo de lenguaje y preocupaciones. Al mismo tiempo, estandariza los productos y eventos regionales. En cada templo la IURD nombra responsables por la expansión del periódico y frecuentemente premia con electrodomésticos a las personas que se destacaron con su divulgación. En 1993 ese periódico era enviado para agencias de publicidad con un

recado: “Un millón de personas irán a conocer su producto el domingo siguiente. Para eso bastará anunciarlo en la *Folha Universal*.” (26-9-93). Posiblemente esa propuesta no ha surtido mucho efecto pues en una edición cualquiera cerca de 20% del espacio, generalmente en la parte inferior de cada página, es ocupado por anuncios y publicidad de profesionales liberales, pequeños comercios y micro-empresas. No hay ningún anuncio originado en agencias de propaganda y que indique alguna fuente de renta extra para la Gráfica Universal.

5. Pentecostales, Neopentecostales y radiodifusión

Hasta aquí ya debe haber quedado bien claro que el pentecostalismo es un fenómeno demasiado amplio como para ser restringido a un análisis rápido. Además, como movimiento hay dentro de él innumerables tendencias y eso acontece desde su inicio. Las maneras por las cuales los pentecostales arman sus estrategias de comunicación también reflejan tal variedad. Pero para una aproximación más completa de las relaciones del pentecostalismo con la radio recordemos la tipología propuesta anteriormente que separa el pentecostalismo “clásico” del “neopentecostalismo”.

Históricamente entre la invención de la radio y su uso comercial hubo un espacio de 20 años. Su aparición fue en 1901 y ya en 1909 se prestó un homenaje a su inventor, Guillermo Marconi, al otorgarle el premio Nobel. En 1920 se inauguró la primera estación comercial. En 1909, cuando el pionero Reginaldo Fersenden hizo su transmisión experimental histórica en los Estados Unidos, la religión marcó su presencia. El citado pionero inauguró la radio leyendo un pasaje bíblico.

El pentecostalismo y la radio – antecedentes de una unión eficaz

Comercialmente, la radio nació el día 2 de noviembre de 1920, en Pittsburgh, iniciándose apenas dos meses después, en enero de 1921, la transmisión de programaciones religiosas, al colocarse en el aire los cultos de la *Calvary Episcopal Church*. Al año siguiente entró en operaciones la primera emisora ligada a una iglesia, la *National Presbyterian Church* de Washington y en 1922, la controvertida líder pentecostal y fundadora de la *International Church of the Four-Square Gospel*, Aimee McPherson, empleaba la radio para transmitir sus predicaciones, consiguiendo incluso colocar en el aire - en 1924 - su propia emisora, la KGTT. Esta radio transmitía directamente del magestuoso *Angelus Temple*, de Los Angeles. En 1925 Robert Craig, de las Asambleas de Dios, en San Francisco, obtuvo licencia para operar la KGTT, así como también la Primera Iglesia Bautista, en la vecina ciudad de San José, había experimentado un reavivamiento pentecostal algunos años antes. En ese año ya era 600 emisoras en operación en los Estados Unidos, de las cuales 63 pertenecían a iglesias o movimientos religiosos.

Mientras tanto, si muchos pentecostales notaron de inmediato que la radio es un excelente vehículo para la divulgación de sus mensajes, hubo también quienes no pensaban de la misma forma pues encaraban el aire como una “morada de demonios” y que no se debería mezclar predicación con entretenimiento, según registro de Burgess, McGee (1995: 754). Posiblemente Francisco haya recibido influencia de esas ideas porque la denominación iniciada por él, la Congregación Cristiana del Brasil, no solamente no usa hasta los días de hoy la radio para la propa-

ganda religiosa como hasta los años 60, en muchas regiones del país, aún prohibía que sus miembros poseyesen receptores de radio y de televisión en sus casas.

Mientras, esa tendencia fue rápidamente superada en los Estados Unidos y varios predicadores pentecostales tuvieron mucho éxito a través de la radio. Entre ellos, podemos citar: F.F. Bosworth (1877-1958) que fundó en Chicago la *Radio Revival Missionary Crusaders*, emisora WJJD, aún en los años 20, en el auge de sus participaciones en campañas de cura divina. El empleo masivo de la radio por los pentecostales se daría en los años 40, cuando el movimiento de cura divina retomó fuerza, trayendo fama para nuevos radio-evangelistas. Asimismo, en esa lista estaba Oral Roberts y su programa *Healing Waters*, en que recomendaba a los oyentes el contacto directo con el aparato receptor, usándolo como “punto de contacto” para “liberar” la fe. También aparecían Gordon Lindsay con el programa *Voice of Healing* y predicadores que curaban por la radio, hablaban lenguas y los que, según los críticos mordaces, “pedían más dinero que predicaban el evangelio” (Burgess y McGee, 1995: 755).

El modelo de mercado libre, colocado en práctica en los Estados Unidos, en especial en el área de la comunicación, favoreció la compra de espacio y de emisoras de radio y televisión, así como hasta el montaje de redes por parte de muchos predicadores norteamericanos, según refiere Steve Bruce (1990). Como esas redes generalmente no tenían detrás de sí denominaciones religiosas, llevaban el carisma de su fundador y presentador, pero mantenían sus programas con recursos captados del propio público. Varios de esos televangelistas se volvían hábiles en la recaudación de voluminosos recursos financieros y parte de ellos fueron desviados para otras empresas como universidades, hospitales y hasta

para el montaje de parques de diversiones especiales para creyentes.

La acumulación de tanto dinero en las manos de un liderazgo no siempre afectó a problemas administrativos y financieros y la transformación de esas redes de comunicación y ministerios en grandes empresas, exigía cada vez más recursos. Eso acabó por provocar varios escándalos financieros inclusive informados por la prensa extranjera, como la brasileña (p. ej.: *O Estado de S. Paulo* del 28-2-88 y *Folha de S. Paulo* 8-3-88). Algunos ministerios simplemente quebraron y uno de sus líderes – Jim Bakker – acabó en la prisión, donde permanece desde 1986. Todo eso sucedió a pesar de la iniciativa de los predicadores norteamericanos envueltos con la radio, que ya en 1944 estaban preocupados por el aspecto ético y para consolidar sus conquistas en el campo de la comunicación radiofónica fundaron la *National Religious Broadcasters* (NRB). En 1988 esa entidad analizó y aprobó un nuevo código de ética para sus participantes, a causa de los problemas acontecidos con los escándalos de los televangelistas James O. (Jim) Bakker y Tammer Bakker (Tammy Faye), Marvin Gorman y Jimmy Swaggart. Las polémicas de ese momento fueron analizadas por Robert Abelman y Hoover (1990: 14, 15, 277) y CEDI (1988).

El éxito de la radio envolvió también a otros predicadores importantes que, a pesar de no ser pentecostales, crearon modas e influenciaron en muchos predicadores pentecostales posteriores como, por ejemplo, Billy Graham y Norman Vincent Peale. El programa de Billy Graham, *The Hour of Decision*, en 1951 llegó a recibir 178 mil cartas mensuales y Peale tuvo un ministerio totalmente volcado para la aplicación del “pensamiento positivo” en la solución de los problemas de la vida. Ello inclusive a través del programa de radio *Art of Living*, presentado por Peale

desde 1936 y que en 1950 recibió de 6 a 8 mil cartas semanales, de acuerdo con informaciones de Carol V. R. George (1993: 85, 86, 99).

En los años 50 también tenían éxito predicadores que después se volvieron aún más conocidos, sea por causa de la televisión como Oral Roberts y Rex Humbard, sea por causa del involucrarse con la “teología de la prosperidad”, como Kenneth Haggin (programa *Faith of Seminary of the Air*) y Kenneth Copeland (programa *Believer's Voice of Victory*), también con gran audiencia. Desde 1950 las Asambleas de Dios mantienen en el aire el influyente programa *Revivaltime*, que en 1985 era transmitido por cerca de 600 estaciones de radio. No obstante, a pesar del surgimiento de la televisión, la radio nunca perdió su lugar en la vida cotidiana de las personas y eso puede ser percibido por el número de estaciones en funcionamiento en los Estados Unidos en 1985, con nueve mil estaciones de radio y por lo menos mil de televisión.

El empleo de la radio como forma de propaganda protestante en la América Latina se debe a la presencia de misioneros que se instalaron en el Ecuador en 1931.¹¹ De modo semejante, los adventistas del séptimo día iniciaron en 1943 la programación en los idiomas portugués y castellano el programa aún hoy irradiado con el nombre de *La Voz de la Profecía* que, desde el principio, procuró emplear conjuntamente radio y correo.¹² La Iglesia Presbiteriana Independiente, denominación a la que este autor pertenece, intentó sin éxito en los años 60 colocar en el aire un programa de alcance nacional, *La Voz del Estandarte*. Aún hoy los luteranos mantienen su *La Hora Luterana*, transmitido en ondas cortas. Pero en general los protestantes tradicionales presbiterianos, metodistas y bautistas si bien no han creado programas nacionalmente uni-

ficados, estimularon la generación de programas vinculados a las iglesias locales.

Para apoyar esas actividades, en 1952 se organizó en San Pablo el Centro Audiovisual Evangélico (CAVE), bajo el liderazgo de Roberto McIntire y con la finalidad de producir material unificado para las iglesias pertenecientes al protestantismo histórico. Cuatro años después la iniciativa fue transferida para Campinas y pasó a ser gerenciada por brasileños que, debido a la mala administración, involucimiento con el regimen militar, interferencia de política eclesiástica, terminó disgustando los mantenedores del exterior, lo que provocó la falta de recursos financieros y el término de las actividades del CAVE.¹³

Pentecostalismo y radio en el Brasil: inicios de una historia de éxito

Posiblemente por falta de recursos y de estrategias de propaganda unificada, hasta los años 50 los pentecostales no ocupaban ningún espacio significativo en la radio brasileña. Les faltaba una visión “des-sectarizada” para encarar el desafío de la radio y los recursos necesarios para invertir en un vehículo que a pesar de ser más barato que la televisión, aún así estaba mucho más allá de sus recursos financieros. Por eso, las incursiones pentecostales en la radio se fueron dando en forma lenta y paulatina a través de la compra de tiempo, en los horarios nocturnos marginales. Según Tarcis Prado (1969), en el final de los años 60, de los 64 programas radiofónicos religiosos irradiados en la zona de la Gran San Pablo, 53% eran pentecostales. En ciertos casos, la agonía de algunas radios como la *Tupi de São Paulo*, que pertenecía al grupo “Diarios Asociados”, se prolongó gracias a la participación de importantes nombres del pentecostalismo brasileño en su programa-

ción, tales como Manoel de Melo y Davi Miranda, de acuerdo a la nota del diario *O Estado de S. Paulo* (2-8-81).

En el Brasil, la vinculación sólida del pentecostalismo con la radio se dio en los años 50, con la fusión de características del “pentecostalismo clásico” con el movimiento de “cura divina”, cuya expansión generó inmediata resistencia del protestantismo histórico. Imposibilitados de continuar usando templos pertenecientes a las denominaciones ya establecidas y aprovechándose de la experiencia del movimiento de la “cura divina” de los Estados Unidos, los misioneros Harold Williams, Raymond Boatright y otros predicadores estimularon el empleo intensivo de las emisoras de radio como estrategia de apoyo a las concentraciones, por ese entonces realizadas en tiendas de lona, divulgación de curas divinas y contacto con un rebaño de fieles disperso por innumerables ciudades en el interior del país. En aquellos primeros días del movimiento de cura divina en el Brasil, en la región llamada del ABC, en el Gran San Pablo, un predicador alemán, Ernesto Grimm, divulgaba por la radio las principales ideas del movimiento.

Fue en el transcurso del año 1954 que Manoel de Melo, un ex-diácono de la Asamblea de Dios, se integró al movimiento Cruzada Nacional de Evangelización, combinando las funciones de predicador de multitudes en las tiendas, con las de empresario de construcción civil. En el inicio de 1955, Melo inició un programa radiofónico en la *Radio América* y algunos meses después pasó a transmitirlo por la *Radio Tupi de São Paulo*, en ese entonces la más poderosa emisora paulista. El programa duraba apenas quince minutos e iba al aire entre las 6 y 30 horas y las 6 y 45 de la mañana. A continuación hablaba durante tan sólo cinco minutos el pas-

tor presbiteriano José Borges dos Santos Junior. En seguida salía al aire el *Matutino Tupi*, famoso noticiario comandado por el legendario Corifeu de Azevedo Marques, el cual alcanzaba a todo el país a través de las ondas cortas de la emisora.

Así nació el programa *A Voz do Brasil para Cristo*, tal vez uno de los pocos casos de un programa radiofónico que generó una iglesia que recibió el mismo nombre, *Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”*, fundada en 1956, en la ruta del suceso anterior de Melo, inclusive en la radio. Manoel de Melo continuó usando la radio y la misma emisora, *Tupi de São Paulo*, hasta la quiebra de esa emisora a inicios de los años 80. El éxito de Melo puede ser explicado entre otras cosas por sus predicaciones radiofónicas que producían una interacción espiritual entre el locutor y el oyente, capaz hasta de resultar en cura divina y milagros por intermedio de la radio, lo que, además, era una práctica común entre los adeptos de la cura divina en los Estados Unidos.¹⁴

La fragmentación del pentecostalismo en los años 50 y 60, volvió posible la acumulación inicial de carisma alrededor de varios predicadores, hasta entonces absolutamente desconocidos que, por intermedio de la radio, construyeron la legitimidad de sus ministerios. Por ejemplo, mientras vivió, Eurico de Matos Coutinho, fundador de la Iglesia Apostólica, mantuvo con relativo éxito su denominación por medio del programa “La Hora Milagrosa”. Después de su fallecimiento, la denominación perdió el ímpetu y el programa que hasta entonces era transmitido por varias emisoras, hoy se resume apenas a la débil y poco escuchada “*Radio Boas Novas*”, de la ciudad de Guarulhos, en la Gran San Pablo. Las relaciones entre radio y líderes carismáticos en el Brasil ha sido de mutua complemen-

tación, creándose un auténtico círculo vicioso envolviendo los medios de comunicación de masas, el públicos y los líderes.

Es cierto que en aquella época de mediados de los años 50, los pentecostales no eran los únicos que empleaban la radio para divulgar o provocar milagros. Podemos citar dos casos: el primero es el de Alziro Zarur, fundador de la "Legión de Buena Voluntad" (1-1-50), que desde marzo de 1949 mantenía un programa de sincretismo religioso entre kardecismo y catolicismo, enfatizando también el uso de "agua con fluido" para provocar curas. El segundo caso, estudiado por María Isaura Pereira de Queiroz (1978: 135-208), sucedió en 1955 y volvió nacionalmente conocido al padre Donizetti Tavares de Lima, vicario de la pequeña ciudad de Tambaú, en el interior del Estado de San Pablo. En el auge de un ciclo de milagros, aquel padre bendecía diariamente a las personas a través de la radio, insistiendo con sus oyentes, tal como hacían Oral Roberts en los Estados Unidos y Manoel de Melo en el Brasil, a colocar ropas, fotografías y agua sobre los aparatos receptores, provocándose así curas milagrosas por medio de las ondas hertzianas.

La rápida expansión de la radio hizo posible que la Humanidad pensase en dejar para un segundo plano la "era Gutenberg" e ingresase en la "era electrónica". Su eficiencia como medio de comunicación de masa se debe, según Marshall McLuhan (1969: 339, 344), a la capacidad de ser "una cámara de eco subliminar cuyo poder mágico hiere cuerdas remotas y olvidadas", porque "Las profundidades subliminares de la radio están cargadas de aquellos ecos resonante de las trompetas tribales y de los antiguos tambores. Eso es inherente a la propia naturaleza de ese medio, con su poder de transformar la psiquis y la sociedad en una única cámara de eco."

En la misma línea y para resaltar la cultura auditiva, Walter Ong (1967: 256) escribió que la radio consigue "explotar al máximo las antiguas estructuras orales-auditivas, construyendo alrededor de los oyentes resonancias, fidelidades personalistas, fuertes sentimientos y respuestas tribales o sociales (...)" Fue justamente la facilidad de generar simpatía entre emisor y receptor, la mantención de la oralidad y la liberación de la imaginación que hizo de la radio un vehículo de comunicación preferido por los pentecostales latinoamericanos. Pero todas estas inversiones anteriores poco significan en la radio si se lo compara con lo que aconteció a partir del final de los años 70, con la llegada de la programación radiofónica de la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" (IPDA) y de la Iglesia Universal del Reino de Dios y otros evangelistas menos conocidos.

La IPDA fue fundada en San Pablo en 1961 por Davi Martins de Miranda, proveniente del interior del Brasil y por ese entonces recién llegado a esa metrópoli. En esa época, La Iglesia Evangélica Pentecostal "El Brasil para Cristo", de Manoel de Melo, era la iglesia pentecostal más conocida de las que usaban la radio. Miranda empleó la misma técnica de comunicación de Melo, haciendo de la radio su principal vehículo de propaganda, manteniéndose fiel a ese medio de comunicación hasta hoy, treinta y cinco años después. De los estudios localizados en su "sede mundial", una antigua fábrica desmantelada próxima a la Plaza de la Sé, en el centro de la ciudad de San Pablo, la voz del "consagrado hombre de Dios", misionero Davi Miranda, de sus presbíteros, evangelistas, hijas, yernos y obreros repercute, a través de 581 diarias de programación radiofónica y son transmitidas por cerca de veinte emisoras de propiedad del propio grupo y por centenas de otras emisoras

con horarios pagados, en todo Brasil y América Latina.¹⁵ También la adquisición de emisoras de radio por parte de la IPDA sufrió fuerte oposición de los medios de comunicación, principalmente de la región donde se localiza la emisora comprada. Por ejemplo, la compra de la *Radio Itai*, en el área metropolitana de Porto Alegre, en el sur del Brasil, fue muy resistida e inclusive llegó a intentarse cerrarla, bajo la acusación de ser un incentivo a la práctica del curanderismo. Diarios paulistas como *Folha de S. Paulo* (4-12-84) y *O Estado de S. Paulo* (27-1-85) dieron amplio espacio a tales acusaciones.

A inicios de los años 80 hicimos un levantamiento de las técnicas persuasivas empleadas por el programa *A Voz da Libertação*, de Miranda (Campos, 1982: 92-115) y registramos: el empleo de la entonación emotiva de la voz por los locutores (técnica de comunicación observada por los analistas desde los años 30 en la propaganda política de nazis, fascistas, comunistas y líderes populistas como Vargas en Brasil, por ejemplo); la simplificación del discurso, maniqueísmo, creación de un enemigo común, amplificación, desfiguración de los acontecimientos; amplio uso de *slogans*, palabras de mando; en fin, toda una suerte de técnicas reunidas en una estrategia que preferimos denominar “marketing de lo sagrado”.

Neopentecostalismo y radio: el “milagro en el aire”

El empleo profesional de la radio y de la televisión entre los evangélicos solamente se volvió posible a través de la puesta en práctica de una mentalidad empresarial en la captación de recursos financieros, lo que propició la centralización del manejo de esos recursos y la implementación de estrategias pragmáticas de expansión. Edir Macedo, anti-

guo miembro de la Iglesia de la Nueva Vida y ex-funcionario de la LOTERJ (lotería oficial de Río de Janeiro), es uno de los grandes exponentes de esa nueva etapa.

Macedo comenzó sus predicaciones en los medios a través de la *Radio Metropolitana* y de la ahora extinta *Televisión Tupi*, en el final de los años 70. La primera emisora adquirida fue la *Radio Copacabana* (1984), punto de partida de un gran imperio de comunicación que incluye redes de radios, televisión y periódicos. Las emisoras de radio de la IURD son cerca de treinta y las de TV, concesiones propias, son catorce, más de una decena afiliadas. En 1989 Macedo adquirió las tres primeras emisoras de televisión por 45 millones de dólares. En los años posteriores fueron compradas algunas otras más. En 1995 la iglesia adquirió ocho emisoras, invirtiendo cerca de 30 millones de dólares en la compra de los modernos equipamientos y la sede de la *TV Joven Pan*, pagando a los antiguos propietarios cerca de 15 millones de dólares. Compró también en 1995 la *TV Río*, una operación que envolvió cerca de 20 millones de dólares e forma parte de su proyecto para 1996 la adquisición de cinco emisoras más, respectivamente en Brasilia, Belén, Recife, Fortaleza y Natal, de acuerdo con *Folha de S. Paulo* (10-3-96).

La IURD en términos de radio y según datos de la *Folha Universal* (5-11-95), posee por lo menos treinta emisoras dispersas en el Brasil, estando previsto en breve el montaje de una red vía satélite, compuesta por quince emisoras, cuyo nombre será *Red Aleluya*. Para concretar esa idea fue preciso que se adquiriese en San Pablo una radio de FM, la *Scala*, porque al contrario de Río de Janeiro, la Iglesia Universal aún no tenía ninguna emisora operando en FM en San Pablo. La compra fue hecha después de una disputada negociación que envolvía la *Red Globo*, a fines

de 1995, por 8.5 millones de dólares, pagados en cinco cuotas (*Folha de S. Paulo*, 3-1-96).¹⁶

La Universal también posee emisoras de radio en Portugal y Angola, un periódico semanal también llamado *Folha Universal*, con una tirada próxima al millón de ejemplares, un diario en Minas Gerais, imprentas, un pequeño banco – el Banco de Crédito Metropolitano –, y hasta empresas para producir muebles y equipamientos para sus templos. En los Estados Unidos ella compra espacio en una televisión de cable e imprime un diario con un tiraje de 15 mil ejemplares, así como otro diario en África del Sur. Con todo, esa expansión de la Iglesia Universal exacerbó la búsqueda de recursos internos por medio de la colecta, lo que generó en la opinión pública la idea de que es una iglesia que apenas está “extorsionando dinero de los fieles”. En mayo de 1992 Macedo fue preso en San Pablo, según amplia nota de *O Estado de S. Paulo* (25-5-92), bajo la acusación de charlatanismo, evasión de impuestos y sospecha de lavado de dinero proveniente del tráfico de drogas. El proceso contra Edir Macedo de Bezerra y Honorilton Gonçalves da Costa, con el número IPL 2.0255/91, informado en la Policía Federal el 25-5-92, se encontraba en una marcha muy lenta.¹⁷

La estrategia de comunicación de la Iglesia Universal no sigue la práctica de los teeleevangelistas norteamericanos, la cual no produce la reunión de sus telespectadores o simpatizantes en una red de templos. Por el contrario, para la IURD la radio o la televisión son apenas medios para atraer a las personas a uno de sus más de dos mil templos en el Brasil. Los ejemplos que damos a continuación ilustran bien ese tipo de interdependencia entre los medios de comunicación, el templo y los pastores:

La abogada Geny A. Gouveia, 37 años, soltera, víctima de depresión y soledad, se hizo simpatizante de la IURD solamente por oír un programa de la radio Record, en una madrugada de insomnio: “En los primeros días tuve ganas de llamar a la producción del programa y pedir el consejo de las jóvenes que atendían el teléfono. Hasta que un día me resolví a ir a la Iglesia Universal en el barrio de Moema (...) Llegué a la iglesia mal vestida, despeinada, hecha una loca (...) Allí conversé con el pastor y salí cambiada (...) El Señor Jesus me devolvió la voluntad de vivir (*Folha Universal*, 28-1-96).

Alzira Vargas, ex “madre de santo” durante 25 años, fue atraída por las predicaciones de la TV Record. Cuenta que después de haber tenido algunas frustraciones con las religiones afro-brasileñas quedó en la siguiente situación, de la cual salió a través de una experiencia de conversión: “Pasé a tener insomnio; escuchar voces; deseos de suicidio; perdí mi casa y mis autos; me quedé con una deuda altísima en el banco que me mandó para una escribanía; en fin, ellos [los orixás] se apoderaron de todo. Fue entonces que llegué al fondo del pozo.” Su llegada a la iglesia se dio del siguiente modo: “Fue en un día en que intenté suicidarme. Completamente loca y decidida, tomé el revólver y prendí la televisión para apagar el sonido del tiro porque mi hijo estaba durmiendo. Cuando prendí la televisión cayó en el canal 13 [TV Record en Río de Janeiro]. No sé porqué pero quedé hipnotizada, asistiendo a la oración del pastor (...) Fui gradualmente bajando el revólver y lloré compulsivamente (...) En ese momento, en la parte inferior de la pantalla apareció la leyenda ‘pare de sufrir’ y un número de teléfono (...) Me puse desesperada para ir allá a hablar con el pastor (...) De inmediato tomé un taxi y me fui a la IURD de Botafogo (...) El pastor me atendió con paciencia y me orientó, hizo una oración que me reconfortó y me hizo salir con una fuerza increíble (...) Cuando volví a mi casa tuve fuerzas para quebrar todo el barracón, (...) destruí todo.” (*Folha Universal*, 2-4-95).

José Adalberto Silva dice que tocaba el tambor en un “Centro Espírita” (sic). En medio de una crisis se embriagó y fue para la casa con el objetivo de practicar el suicidio. Fue entonces que oyó en la radio una oración de Edir Macedo que lo hizo buscar un templo de la IURD localizado en el barrio de Guaraní, en la ciudad de Belo Horizonte y allí, dice él, “comencé mi proceso de liberación.” (*Folha Universal*, 26-11-95).

Es de esa forma que la Iglesia Universal recoge los frutos de una gran inversión en los medios de comunicación. En consecuencia, hay un intercambio de favores, puesto que si esos medios le sirven a la Iglesia ella, a su vez, otorga los recursos para el mantenimiento de ese enorme imperio radio-televisivo. Es posible que la mantención de las emisoras de la IURD - boicoteadas por las empresas de publicidad - se de por medio de la transferencia de recursos, a título de “compra de horario de programaciones”, de la Iglesia para las emisoras. Si esta hipótesis fuese correcta, hay entonces un intercambio de favores entre los dos brazos de la Iglesia Universal – el templo y el estudio de radio y TV. Eso explica la invasión de la programación religiosa en la *Red Record* sobre las demás programaciones diarias de carácter secular, al contrario de lo que la dirección de la emisora deseaba al adquirirla, según *Gazeta Mercantil* (3-4-91).

En ese caso, en su esquema de *marketing*, la radio y la televisión caminan juntas y se subordinan a estrategias religiosas cuyas funciones son llevar a cualquier costo a las personas para la “dirección de la bendición”. Asimismo, transmitir los rituales realizados en los templos y fuera de ellos, insertar durante la programación viñetas, *spots* y *jingles* resaltando milagros, prodigios y los resultados alcanzados, a través de su mediación con lo sagrado. La insistencia en tales resultados, el ofrecimiento de soluciones para una clase media exprimida por la crisis económica y

para las capas pobres en búsqueda de ascenso social, a lo que se suman los cambios provocados por la “postmodernidad”, hizo que la comunicación de esa iglesia asumiese como fin la satisfacción de los sueños y deseos del público-blanco.

Entre otras estrategias de comunicación está el empleo de símbolos tradicionales de la religiosidad popular como el agua, óleo, pan, vino, piedras-símbolos, flores, manto bendecido y otros más. La IURD asume también las lógicas y lenguajes que operan en el kardecismo, catolicismo y protestantismo popular, así como en las religiones afro-brasileñas. Todos esos elementos presentados como “puntos de contacto”, son ofrecidos exhaustivamente por los medios de comunicación *iurdianos* al público. El éxito de tales ofrecimientos ha proporcionado a las emisoras *iurdianas* un lugar de destaque en el *ranking* de las radios que operan en la ciudad de San Pablo, como se puede apreciar en el cuadro que sigue a continuación:

A los efectos de comparación, recogimos datos de las radios *São Paulo* y *Record* pertenecientes a la IURD y la radio *Morada do Sol*. Esta última, la mayor parte del tiempo es alquilada a pequeños grupos pentecostales y emprendedores autónomos del campo religioso que coinciden en la divulgación de milagros y exorcismos que dicen acontecen en sus respectivos templos. Inclusive en esta última radio hay programaciones de una iglesia disidente de la Iglesia Católica Apostólica Romana, la “Iglesia Católica de las Santas Misiones”, del “padre exorcista” Francisco Silva,¹⁸ que ocupa cerca de tres horas diarias del horario de esa emisora, predicando el exorcismo, cura y prosperidad, exactamente como hacen los pentecostales. De la misma forma sucede en algunos programas producidos por agentes religiosos ligados a Renovación Carismática Católica. Por ejemplo, hay un programa

Cuadro 5
Las emisoras de la IURD en el ranking de las radios AM en San Pablo

| Emisora | Posición | Audiencia% | Emisora | Posición | |
|---------------------|-----------|-------------|----------------------|-----------|-------------|
| Audiencia% | | | | | |
| <i>Globo</i> | 1º | 1,31 | Record | 8º | 0,12 |
| <i>Capital</i> | 2º | 0,71 | <i>Nacional</i> | 9º | 0,08 |
| <i>América</i> | 3º | 0,52 | <i>Actual</i> | 10º | 0,05 |
| <i>Bandeirantes</i> | 4º | 0,35 | <i>Morada do Sol</i> | 10º | 0,05 |
| <i>Jovem Pan</i> | 5º | 0,27 | <i>Cultura</i> | 10º | 0,05 |
| <i>CBN</i> | 6º | 0,24 | <i>El Dorado</i> | 11º | 0,04 |
| São Paulo | 7º | 0,18 | <i>Otras</i> | 13º | >0,04 |

Fuente: Ibope (Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística), enero de 1995.

ma dirigido por un padre católico de la localidad de Itapeirica da Serra, del Gran San Pablo, cuyo discurso se asemeja al de un pastor pentecostal.

A partir de los datos ofrecidos arriba, recogidos por el Ibope, es posible que establezcamos una conexión entre el consumo de la "religión de milagros" y los cinturones de pobreza existentes en la Gran San Pablo, verdaderos nichos donde se sitúan los consumidores de ese tipo de programación. La *Radio São Paulo*, por ejemplo, alcanza más mujeres, las clases C, D y E, las personas con más de

30 años de edad, con instrucción hasta el último grado primario incompleto o analfabetos y, en proporción, más los inactivos o jubilados que los trabajadores activos. La mayoría de su audiencia se sitúa en los barrios de la Zona Este de la ciudad de San Pablo (39,8%), la periferia sur, la ciudad de Diadema, la de Maua, el llamado ABC (tres ciudades) y la periferia oeste, la ciudad de Barueri (ya en el interior del Estado), la de Carapicuíba y la región de Osasco (18,3%) y la zona norte de San Pablo (12,9%). En el centro de San Pablo capital, su audiencia cae (2,6%), así como en

Cuadro No. 6.
Comparación trimestral de audiencia de las radios São Paulo, Record y Morada del Sol

| Emisora | Noviembre | Números Absolutos | Diciembre | Números Absolutos | Enero | Números Absolutos |
|-------------------|-----------|-------------------|-----------|-------------------|-------|-------------------|
| <i>São Paulo</i> | 0,17 | 21,7 | 0,18 | 23,0 | 0,18 | 23,0 |
| <i>Record</i> | 0,16 | 20,4 | 0,13 | 16,6 | 0,13 | 15,3 |
| <i>Morada Sol</i> | 0,11 | 14,1 | 0,08 | 10,2 | 0,05 | 6,4 |
| TOTAL - AM | 4,44 | 567,4 | 4,29 | 548,3 | 4,16 | 531,6 |
| Total Audiencia | 14,42 | 1842,9 | 15,77 | 2015,4 | 14,74 | 1883,8 |

Fuente: Ibope – Radio AM – Tab. 1: Cobertura 3 meses (noviembre 94 a enero 95) – Faja: de las 5 horas a medianoche.

(Los números absolutos están en millares de oyentes).

la zona oeste (5,3%) y sur (8,4%), reductos de clases medias.

Los programas que enfatizan milagros, constantemente emplean historias ejemplares o “testimonios de fe”, grabados después de la “realización” de esos “prodigios”. Es común que sean presentadas personas que testimonian, bajo fuertes emociones y diciendo haber sido curadas de repente de alguna enfermedad, cuya declarante afirmó haber sido curado de un cáncer “después de diez años de sufrimiento”. Después de la historia ejemplar vienen los *slogans* del tipo “su vida va a cambiar” y siguen los relatos de milagrosos aumentos de rentas, salarios y propiedades, tan sólo porque la persona resolvió volverse “diezmero o triezmero (sic) de la Casa del Señor”.¹⁹ Sin embargo, el cuadro que sigue nos indica la penetración de los programas que enfatizan milagros y principalmente, la audiencia de los que transmiten mensajes optimistas y relacionados con la “teología de la prosperidad”.

Realmente sería imposible una amplia comprensión del desenvolvimiento histórico del pentecostalismo y de las “religiones de milagros” en el Brasil, sin un análisis de las relaciones entre la radio y el imaginario social de una población que ha experimentado, a lo largo del último medio siglo, innumerables formas de desintegración de sus maneras de vida. Ahora, en un contexto urbano e industrial, ellas son obligadas a emprender la no menos penosa tarea de reconstrucción simbólica de esa visión duramente golpeada por los procesos de cambios sociales.²⁰ Tal vez la enorme popularidad de la radio como vehículo de comunicación social se deba al espacio que deja para que oyentes tan necesitados como el hombre urbano puedan accionar la imaginación y generar en su cerebro, de la forma como lo desea, sus propias imágenes mentales. En ese proceso de comunicación el destina-

rio se vuelve un cómplice en la medida en que completa, con sus fantasías y deseos, los claros del discurso y de la lengua hablada.

En este sentido, la oralidad desempeña una importancia fundamental al servir de fuente de formación y de prestar servicios, inclusive en lo religioso. Como ejemplo se puede citar el programa “La Hora del Presidiario” en la *Radio Record* que sirve como punto de relación entre oyentes pertenecientes a la población carcelaria y sus familiares. El pastor-presentador del programa coloca en el aire esposas, madres, familiares que, a través del teléfono y en vivo, les pasan a los presos noticias de la familia, procedimientos jurídicos para liberarlos, palabras de estímulo, algunos trechos de la Biblia y, sobre todo, apelaciones para la conversión. Es común también que se ofrezcan a los presos himnos especiales, todos grabados por la *Line Records*, grabadora de la iglesia. Por lo tanto, no es de admirar que esa estrategia resulte en una inmensa penetración de la IURD entre los prisioneros recogidos en las celdas situadas tanto en los ámbitos policiales como en las penitenciarías de San Pablo.²¹

6. Los pentecostales en la televisión

La televisión representa el advenimiento de la “civilización de la imagen” que, según McLuhan, es “un medio frío de comunicación” porque ofrece al receptor imágenes ya listas. Según algunos filósofos de la comunicación, esta pasividad habría acarreado el abandono del discurso hablado y la aparición de una dictadura de la imagen. Uno de esos críticos, Jacques Ellul (1984), habla de “desvalorización”, “humillación” y “odio” a la palabra. Es posible que la crítica de Ellul represente una cierta añoranza de la cultura escrita, pero aún así, tenemos que aceptar que la hegemonía de la televisión como medio de co-

municación de masas, trajo profundas implicaciones para la convivencia de las personas y también para la comunicación religiosa.²²

Televisión y programas religiosos en el Brasil

Desde su inicio en 1950, la televisión en el Brasil acompaña el modelo comercial consagrado en los Estados Unidos. En lo que se refiere a la religión, su postura es secularizante. Hay redes de televisión cuyo espacio cedido a programas religiosos no alcanza quince minutos de programación semanal. Notemos que el tiempo ocupado por católicos, protestantes y pentecostales en la televisión en San Pablo, en el momento de nuestra investigación, era de 110 horas y 22 minutos semanales, lo que puede ser visto en el Cuadro No. 3. La IURD, por motivos obvios, ocupa por lo menos 85% del tiempo disponible en la *TV Record*, sin incluirse en ese total programas parcialmente religiosos como es el caso de *25a. Hora* y un programa de canciones evangélicas, los domingos a la tarde, relacionado con la *Line Records*. Tampoco se incluyen las presentaciones de los “casos de milagros” en el transcurso de la programación, así como eventuales transmisiones de concentración o empleo de espacio en los noticiosos para propaganda o defensa de la Iglesia, de las ‘malas informaciones’, según sus pastores, divulgadas por la *Red Globo*.

El Cuadro No.7 indica un aumento del 50% en el tiempo de programación religiosa oficial de la Iglesia Universal, en la *Red Record*. Sin embargo, emisoras con problemas financieros, como es el caso de la *Red Manchete*, también aumentaron de 10 horas a 17 horas y 50 minutos el tiempo semanal a disposición de las iglesias evangélicas.

Los intelectuales católicos y protestantes han insistido en la necesidad de que ambos grupos no solamente aumenten sus respectivas presencias en los medios de comuni-

Cuadro No. 7
rogramación religiosa semanal
en la televisión de San Pablo

| Emisora | Junio 1995 | Agosto 1996 |
|---------------------|------------|-------------|
| <i>Record</i> | 40 | 60 |
| <i>Gazeta/CNT</i> | 20 | 19 |
| <i>Bandeirantes</i> | 10 | 11 hs. 20' |
| <i>Manchete</i> | 10 | 17 hs. 50' |
| <i>Cultura</i> | 1 | 1 |
| <i>Globo</i> | 1 | 1 |
| <i>SBT</i> | 14 min. | 12 |
| TOTAL | 82 hs. 14' | 110 hs. 22' |

cación sino que también las usen correctamente. Uno de ellos, Luis Roncari (CEDI, 1984), escribió:

“Si Dios quiere existir tiene que aparecer en la televisión y si se quiere hacer oír, ya no es suficiente la palabra; ella se tiene que convertir en imagen (...) Si la iglesia no consigue hacerse presente en las pantallas dejará de participar del mundo creado por la TV, un mundo casi aparte, que forma hoy el imaginario de la mayor parte de la población.”

La penetración de las “iglesias electrónicas” en América Latina coincidió con la expansión del capitalismo que, entre otras cosas, causó el rápido crecimiento de la televisión de estilo norteamericano en este continente.²³ En el Brasil, a pesar que la televisión inicia sus actividades en la década anterior, hasta los años 60, los pentecostales todavía se mantenían lejos de ese nuevo y revolucionario vehículo de comunicación. Pues fue solamente a partir de entonces que se produjeron las primeras tentativas en usar la TV para la transmisión de cultos y mensajes religiosos.

Con todo, esa inserción inicial fue apenas una forma de transposición de lo que

pasaba en el templo para el estudio de televisión, sin ninguna preocupación con las peculiaridades del lenguaje televisivo. Por ejemplo, la 1a. Iglesia Presbiteriana de San Pablo llegó a producir algunos programas en la *TV Gazeta* a comienzos de los años 60, (como *Mensaje Real*), proyecto frustrado por causa de la inexperiencia y falta de una visión más amplia de las exigencias del lenguaje televisivo. Recordamos que esa iglesia llevaba al estudio su coro, rigurosamente vestido, el antiguo púlpito y el pastor que discurría, usando toga negra, para una congregación imaginaria. Esa también fue la conducta del entonces iniciante programa *Un Poco de Sol*, de la Iglesia Bautista de Villa Mariana, liderado por el Reverendo Rubem Lopes. Este programa continúa en el aire desde hace 35 años, siempre en la *Gazeta* y sobrevivió al fallecimiento de su fundador.

Las primeras cargas pentecostales en la televisión chocaron en otro tipo de problemas como el escaso recurso financiero para financiar un programa y la falta de experiencia con el medio. En los años 60 Manoel de Melo también por poco tiempo llegó a usar la televisión así como el predicador pentecostal Josias Joaquim de Souza, “misionero Josias”, de la Cruzada Evangélica “La Vuelta de Jesús”, sucesora de la Iglesia “Viva Jesús”. Souza predicaba la cura divina y llegó a transmitir en vivo escena de exorcismo que causaron mucha reacción y provocaron el final de su aparición en la *TV*.²⁴

En esa misma época en Río de Janeiro el bautista Nilson do Amaral Fanini montó su propio programa de *TV*, llamado *Reencuentro* y que llegó a ser transmitido por 88 emisoras. En 1982 Fanini consiguió llevar al estadio Maracanã más de 120 mil personas, inclusive al último presidente del ciclo militar, general João Figueiredo. Como resultado de la colaboración prestada al partido oficial de la dic-

tadura en las elecciones parlamentarias, Fanini fue agraciado en 1983 con la concesión del Canal 13 de Río de Janeiro por 15 años.²⁵ La emisora de Fanini, armada en parte con recursos nacionales y también con donaciones norteamericanas de la Billy Graham Evangelistic Association, de la Convención Bautista del Sur y posiblemente con ayuda de la World Vision, apenas entró en el aire cinco años después, sin haber conseguido decolar pese a todo. Algunos años más tarde, presionado por enormes deudas, Fanini y sus socios Múcio Athayde y Claudio Macário, vendieron sus participaciones en la *TV-Río* a representantes de la IURD.²⁶ Recién más tarde, después de la aparición de Fanini en el aire, el pastor presbiteriano Caio Fabio Jr. iniciaría también en Río de Janeiro su programa *Pare y Piense*, presentado durante 90 minutos los sábados en varios bloques dirigidos para diversos grupos de interés, por la *Red Manchete*.

Actualmente la Visión Nacional de Evangelización (VINDE), dirigida por el reverendo Caio, trabaja a todo vapor para colocar en el aire el canal *Vinde TV*, que será el primer canal evangélico por suscripción. Esa emisora usará la infraestructura de la *Net Brasil*, que opera a través del satélite Brasilsat B2, de la Embratel. En San Pablo, la Iglesia Renacer también adquirió una concesión de canal UHF, la *TV Gospel*. Los objetivos de los comunicadores evangélicos pueden ser resumidos en una frase de Estevan Hernandes Filho, fundador de la Iglesia Renacer en Cristo, “quien no supiese hacer *TV* va a tener la iglesia vacía” (*Vinde*, Año 2, No. 13: 16).

Por tanto, la presencia protestante en el aire a lo largo de los primeros 35 años de la historia de la televisión brasileña fue apenas esporádica y sin ninguna creatividad. Por eso, el estudio pionero sobre los pentecostales en San Pablo, de Beatriz Muniz de Souza (1969), tal vez por ser publicado en el final de los

años 60 no hace referencia ninguna al uso de la televisión por parte de los pentecostales. Sin embargo, esa situación cambió durante el régimen militar (1964-1985), cuando entonces hubo la modernización de las telecomunicaciones brasileñas, la ampliación del número de estaciones y la unificación electrónica del Brasil, a despecho del aumento del control estatal sobre los medios de comunicación de masa. A partir de allí surgieron condiciones para la formación de redes y se apartó de la televisión la competencia de la Iglesia Católica que entonces se oponía al régimen militar por causa de los derechos humanos.²⁷

La demanda del régimen militar por legitimación y fidelidad valorizó prácticas religiosas que enfatizaban la obediencia a las autoridades. En ese vacío crecieron varias sectas pentecostales y movimientos conservadores católicos como *Tradicción, Familia y Propiedad* y *Movimiento Cursillos de Cristiandad*.²⁸ Aún líderes pentecostales como Davi Miranda, de quien tenemos varias grabaciones de programas de radio del inicio de los años 80, ofrecían respaldo ideológico al régimen autoritario. En una de esas oraciones (24-8-81 y 22-10-81) Miranda oraba por las autoridades del país y especialmente por el gobierno Maluf en San Pablo (que en aquella época procuraba petróleo por medio de la compañía estatal *Paulipetro*, una aventura que dejó un perjuicio de 500 millones de dólares, pues la región geológica del Estado de San Pablo no posee petróleo), usando las siguientes palabras:

“Que las autoridades puedan tomar decisiones sabias y pagar la deuda externa (...) Bendice las investigaciones para encontrar petróleo, pues tú hicistes todas las cosas y sabes dónde está escondido el oro negro y también sabes, Señor, cuánto el Brasil necesita de eso” (sic).

A su vez la Iglesia Católica enfrentaba un clima político adverso y también resistencias internas, cuanto a la exposición en la televisión de la sacralidad de la misa. Para muchos clérigos la misa y la celebración de la eucaristía serían eventos imposibles de transformarse en imagen sin que el milagro se perdiese. Estos y otros motivos hicieron que la primacía quedase con los pentecostales a despecho del actual esfuerzo de la *Red Vida* y del movimiento de Renovación Carismática Católica (RCC), así como la transmisión de la misa dominical por la *Red Globo* y la *Televisión Cultura*, de San Pablo.²⁹

El programa televisivo de la RCC “Anunciamos a Jesús”, producido desde 1986 por la Asociación del Señor Jesús hasta hoy, ha alcanzado un nivel cada vez más profesional, según nos informa Hugo Assmann. En forma rápida este programa se aproxima de un patrón que para la crítica especializada en TV es considerado como “excelente”, incorporando algunas técnicas exitosas de los movimientos pentecostales de origen protestante.³⁰ Tal vez por ese motivo “Anunciamos a Jesús”, a pesar de tener un menor número de telespectadores que “Misa de Aparecida”, transmitido por la *Red Cultura*, o “Santa Misa en su Hogar”, de la *Red Globo*, tiene menor penetración en las capas pobres de la población de la Gran San Pablo. El Cuadro No. 8 indica cómo esa audiencia está dividida, en la región mencionada:

En relación a los programas católicos en la misma región, el Cuadro No. 9 permite un panorama del tamaño de esa audiencia, así como su segmentación en clases sociales, según los criterios adoptados por el IBOPE.

Con excepción de la programación de la *Red Vida de Televisión* que entró en operaciones después de la confección de estos cuadros, se observa la absoluta hegemonía en ho-

Cuadro No. 8
Audiencia de programas religiosos en la televisión paulista

| PROGRAMA | 10-14 años | 15-24 años | 25-39 años | + de 40 años | TOTAL |
|-----------------------|------------|------------|------------|--------------|------------|
| Clip Gospel | — | — | 6 (60 %) | 4 (40 %) | 10 |
| Espacio Foursquare | 3 (11 %) | 1 (3 %) | 5 (18 %) | 18 (66 %) | 27 |
| Club 700 | — | 3 (25 %) | 3 (25 %) | 6 (50%) | 12 |
| Despertar de la Fe | — | 3 (17,6 %) | 7 (41,2 %) | 7(41,2 %) | 17 |
| Oración del Mediodía | 6 (12,3 %) | 7 (14,3 %) | 17(34,6 %) | 19 (38,8 %) | 49 |
| Oración de las Seis | 9 (8,9 %) | 9 (8,9 %) | 47(46,6 %) | 36 (35,6 %) | 101 |
| 25ª Hora | 2 (5,3 %) | 4 (10,5 %) | 10(26,3 %) | 22 (57,9 %) | 38 |
| Total telespectadores | 20 (7,9 %) | 27 (10,6%) | 95(37,4 %) | 112 (44,1 %) | 254 |
| Total de la población | 1.528.526 | 3.025.536 | 4.223.144 | 4.254.466 | 13.031.672 |

Fuente: Ibope (del 7-11-94 al 4-12-94). *Observación:* los números entre paréntesis se refieren a la audiencia en cada franja de edad, en relación a los miles de telespectadores de aquel programa cuyo total está expresado en números absolutos.

Cuadro No. 9
Audiencia de programas religiosos católicos en la Gran San Pablo

| PROGRAMA | Clases A y B | Clase C | Clases D y E | En miles |
|--|--------------|---------|--------------|----------|
| Misa de Aparecida (<i>TV Cultura</i>) | 4,4 % | 49,2 % | 44,2 % | 136 |
| Anunciamos Jesús (<i>Bandeirantes</i>) | 6,7 % | 37,3 % | 56 % | 75 |
| Santa Misa (<i>Globo</i>) | 14,5 % | 56,5 % | 29 % | 76 |

Fuente: Ibope – S. Pablo (semana del 7-11 al 4-12-94)

ras de programación que ejerce el pentecostalismo en la televisión paulista.

La Iglesia Universal y la televisión: un casamiento perfecto

Antes de 1989 la prensa se preocupaba muy poco con predicaciones pentecostales tanto en la televisión como en la radio. Tampoco notaba en esa propaganda religiosa ninguna amenaza al empresariado de la industria cultural. Eso ya que los medios de comunicación estaban bajo control de empresarios seculares, de quien los pastores y misioneros compraban espacio pagando para ello eleva-

das sumas, dependientes de condiciones impuestas por los propietarios y no siempre consideradas justas. Con la adquisición de la *Red Record* por el obispo Macedo, la prensa se volvió agresiva en relación a la IURD y pasó a cuestionar la legalidad de toda transacción.³¹

Sin embargo, eso no debería haber sucedido pues con esa compra se introducía en el Brasil una estrategia pentecostal surgida en los Estados Unidos en las décadas anteriores por la cual los líderes religiosos pretenden reconquistar un lugar más privilegiado en el principal centro generador de símbolos de la cultura occidental, la televisión. Para apaci-

guar a la opinión pública, Macedo afirmaba tener por meta transformar la *Record* en una red profesional, moderna y bien colocada en el mercado de comunicación. Es claro que la práctica posterior ha demostrado que en esa emisora hay una programación inclinada a la adquisición de dividendos religiosos y políticos, como se verá posteriormente.

En la *Record* hay una programación estrictamente religiosa en “El Despertar de la Fe”, programa diario de las 6 a las 8 y 30 horas; en “Palabra de Vida”, a partir de la una de la madrugada y en “El Santo Culto en su Hogar”, los sábados de 6 y media a las 8. En “25ª Hora” hay una programación aparentemente destinada a debates no-religiosos de temas de interés general, al comienzo transmitida de lunes a viernes de 23 y 30 horas hasta la una y que luego cambió para el horario central de las 20 a las 21 y 30.³² Ese programa reúne pastores, miembros y simpatizantes de la Iglesia u otros profesionales invitados para el debate de asuntos polémicos como sexo, aborto, desempleo, miseria, problemas matrimoniales y otros. Pero a veces hay oraciones, citas de la Biblia y promesas de milagros.

Hay también programaciones de películas sobre “héroes bíblicos” y “enlatados” norteamericanos, los domingos a la tarde. En el transcurso de las programaciones hay publicidad institucional de la IURD, *spots* con “historias de vida” de personas que adherían a la Iglesia Universal y “repostajes objetivos” sobre su actuación asistencial, por medio de la Asociación de Beneficiencia Cristiana (ABC), entidad dirigida en San Pablo por el pastor Ronaldo Didini, ex-oficial del Ejército brasileño y responsable por el programa “25ª Hora”.³³

En los horarios “críticos” de la vida cotidiana (medio día, seis de la tarde, media noche) hay pastores que hacen oraciones es-

peciales por los oyentes. A las seis de la mañana, la “*oración del trabajador*” infunde optimismo en quien sale a trabajar; al medio día, en la “*oración del medio día*”, se pide protección para todos; a las seis de la tarde, en la “*oración de las seis*”, se agradece por el día, usándose como fondo la música instrumental del “Ave María” de Gounod. En este caso, la IURD se apropia de un antiguo programa católico, la “*Hora del Ave María*”, que en otros tiempos fue dirigido por el fallecido locutor de radio católico Pedro Geraldo Costa.³⁴

La manera por la cual la *Record* y las demás emisoras dividen su tiempo de programación entre las diversas expresiones religiosas cristianas, la forma como se segmenta esa audiencia también puede ser vista en el Cuadro No. 10.

Es raro que la *Record* ceda espacio en sus vehículos de comunicación a otras denominaciones o sectas religiosas. Además, al adquirir una emisora de radio o de televisión la primera precaución de Macedo fue elevar en modo absurdo el precio de sus espacios, haciendo así imposible el uso de esos vehículos de comunicación por los competidores.³⁵ Pero registramos en la *Record* algunas pocas excepciones, entre ellas el programa *Renacer*, transmitido los sábados de las 8 a las 8 y 30 horas. Con 14 mil teleespectadores, esto es apenas el 4% de la audiencia de ese horario, era dirigido por el pastor Silas Malafaia, de la Asamblea de Dios y aliado de Edir Macedo. Otros aliados son: Jabes de Alencar, de la Asamblea de Dios del barrio del Buen Retiro en San Pablo, la Iglesia Asamblea de Dios Nipo-Brasileña – denominación que no le hace competencia ninguna – y Nilson Amaral Faniñi, con el programa *Mensaje de Esperanza*, resultado de la alianza realizada por Macedo con ese influyente líder bautista mundial.

Participa también de la programación diaria de la televisión brasileña, la Iglesia In-

ternacional de la Gracia de Dios (IIGD), cuyos programas diarios son presentados en horarios “muertos” en términos de audiencia, en la *TV Gazeta*, de las 6 a las 8 y en la *TV Ban-*

deirantes, de las 5 y 30 a las 7 de la mañana. Es en esos horarios despreciados por causa de la baja audiencia, donde se localizan algunos huecos atrayentes para la propaganda religio-

Cuadro No. 10
Programas religiosos en la TV – Gran San Pablo (audiencia por clase social)

| Programa y posición en el Ranking | Emisora en miles | Clase AB que mantiene | Clase C | Audiencia | Entidad |
|-----------------------------------|------------------|-----------------------|-------------|-----------|-------------------------------|
| Misa Aparecida (1) | Cultura | 9 (66 %) | 67 (49,2 %) | 136 | IURD |
| Iglesia Católica | Record | 33 (28 %) | 41 (34,8 %) | 118 | |
| Oración de las Seis (2) | Globo | 11 (14,5 %) | 43 (56,5 %) | 76 | |
| Santa Misa en su Hogar (3) | | | | | |
| Iglesia Católica | | | | | |
| Anunciamos a Jesús (4) | Bandeirantes | 5 (6,7 %) | 28 (37,3 %) | 75 | IURD |
| Renova-ción Caris-mática Católica | | | | | |
| Programa Carlos Apolinario (5) | Bandeirantes | 1 (14 %) | 23 (33,8 %) | 68 | |
| Asamblea de Dios | | | | | |
| Oración del Medio Día (6) | Record | 11 (11,%) | 27 (46,5 %) | 68 | |
| Palabra Viva (7) | Bandeirantes | — | 22 (45,8 %) | 48 | Iglesia Palabra Viva |
| 25ª Hora (8) | Record | 17 (38,6 %) | 16 (36,4 %) | 44 | IURD |
| Santo Culto en su Hogar (9) | Record | 5 (11,4 %) | 8 (18,2 %) | 44 | IURD |
| Espacio Fousquare Gospel (10) | Manchete | 3 (7,5 %) | 6 (15 %) | 40 | Daniel Marins |
| Sana Nuestra Tierra (11) | Manchete | 4 (10,5 %) | 3 (7,9 %) | 38 | Comunidad |
| | | | | | Sana Nuestra Tierra |
| Despertar de la Fe (12) | Record | 4 (18,2 %) | 6 (27,3 %) | 22 | IURD |
| Palabra de Fe (13) | Bandeirantes | 1 (5,2 %) | 11 (57,9 %) | 22 | Ministerio Valnice Milhombres |
| Club 700 (14) | Manchete | 1 (5,8 %) | 12 (70,6%) | 22 | Renacer en Cristo |
| Clip Gospel (15) | Manchete | 1 (9 %) | 6 (54,6 %) | 22 | |
| Espacio Renacer (16) | Manchete | 5 (45,5 %) | 5 (45,5 %) | 11 | |
| Iglesia de la Gracia (17) | Bandeirantes | 3 (50 %) | 1 (16,6 %) | 6 | |
| | | | | | IIGD |
| Iglesia de la Gracia (18) | Gazeta | 1 (16,7 %) | 4 (66,6 %) | 6 | IIGD |

Fuente: Ibope – S. Pablo (Semanas del 7-11 al 4-12-1994)

sa. Allí la audiencia está formada por personas enfermas, desanimadas, deprimidas y con insomnio.

Los recursos técnicos de los programas de R. Soares son limitados, pues al final de cuentas no tiene detrás de sí la infraestructura tecnológica conquistada por Edir Macedo que invirtió millones de dólares en la modernización de su *Red Record de Televisión*, hoy tercera en el Brasil en cantidad de emisoras y posiblemente la primera en términos de cali-

dad en equipos. Aquí encontramos el círculo vicioso que cerca al liderazgo carismático pues el éxito del líder está en su capacidad de regimentar a sus seguidores pero él los congrega, justamente, en la medida en que consiguie demostrar su carisma. En nuestra sociedad actual eso no puede ser hecho sin una presencia constante en los medios de comunicación.

Los datos obtenidos en el Cuadro No. 11 permiten extraer algunas conclusiones.

- a) La programación de la Iglesia Universal y de otros agentes que predicán el optimismo y el milagro de la prosperidad económica tiene una penetración en las clases A y B mayor que la de los demás programas religiosos;
- b) Los programas católicos *Misas y Anunciamos a Jesús* alcanzan con mayor facilidad a las clases C, D y E, manteniéndose con índices semejantes a los demás programas protestantes en las clases A y B;
- c) Hay un relativo equilibrio en las clases D y E entre los programas de la IURD y otros con énfasis en la prosperidad y programas católicos;
- d) Los demás programas protestantes tienen una incidencia mayor en las clases D y E, posiblemente por causa de políticos “populistas” que tienen sus propios programas y les dan una marca personal, como Carlos Apolinário y Daniel Marins (*Espaço Fousquare Gospel*). Otro motivo puede estar en el hecho que los programas centrados en la prosperidad insisten mucho en una temática inaccesible a los que se encuentran en los límites extremos de la

pobreza y la miseria. Posiblemente esos sectores sean alcanzados mucho más por la predicación del milagro y por el asistencialismo de la entidad filantrópica ABC, de la IURD o por la “Fundación Revivir”, la Iglesia Pentecostal Dios es Amor o la “Fundación Renacer”, de la Iglesia Renacer en Cristo.

La programación televisiva de la Iglesia Universal hizo durante mucho tiempo del trío exorcismo, cura y prosperidad, sus vigas maestras. Actualmente, hecho aún no muy bien captado por los analistas, el exorcismo dejó de ser un ritual frecuente en la televisión para volverse más simbólico, reservándose algunos templos y días especiales para la invocación y expulsión de demonios. Por lo general, la práctica del exorcismo sucede en las “vigilias de oración” que se inician los viernes cerca de media noche, coincidiendo con importantes ceremonias afro-brasileñas. Los viernes, en San Pablo se reserva un gran templo en el barrio de Santo Amaro para tal evento.

La mayor parte de los programas *Despertar de la Fe* y *Palabra Viva* es ocupada con la presentación de relatos de cura y de súbitas

Cuadro No. 11
Programas religiosos en la TV–Gran San Pablo - Clasificación por tema y clases sociales

| Tipos de programas y énfasis | Clase A-B | Clase C | Clase D-E | Audiencia |
|--|-----------|---------|-----------|-------------------|
| Programas “neopentecostales”, de la IURD y otros, con énfasis en la prosperidad (discurso optimista) | 24,48 % | 34,26 % | 41,26 % | 319.000 (45,89 %) |
| Otros programas evangélicos (vinculados al protestantismo o pentecostalismo tradicional) | 7,46 % | 34,7 % | 57,84 % | 95.000 (13,66 %) |
| Programas de la Iglesia Católica (Misa y programas de la Renovación Carismática Católica) | 9,20 % | 47,6 % | 43,7 % | 281.000 (40,43 %) |

Fuente: Ibope (Semanas del 7-11 al 4-12-94, en el Gran San Pablo).

y milagrosas condiciones de prosperidad, usándose para eso constantes innovaciones en términos de lenguaje televisivo. Sin embargo, el énfasis recae en las “historias de fe”, muchas de ellas transmitidas en vivo, directamente de la “sala de entrevistas” localizada en el templo del barrio de Bras o desde la casa de familias de fieles, “que tuvieron sus vidas cambiadas”. Bien temprano de mañana, sobre los focos del equipo de grabación, un pastor es recibido en casa de uno de los fieles, tomando con ellos desayuno y después, en la sala de visitas, se van recogiendo los relatos testimoniales. La sala de visitas es el punto de encuentro entre la vida pública y la privada. En la historia de la TV brasileña varios programas de entrevistas famosos suceden en una sala de visitas semejante a la de una casa de clase media. Uno de ellos, el conocido programa de Hebe Camargo, sugería la intimidad y tranquilidad de un hogar, espacio donde se rompen las formalidades.³⁶

Desde el estudio, un pastor-presentador comanda el *show*, atiende las llamadas telefónicas de los oyentes, entrevista a otras personas, recibe pastores colegas y sirve de nexo entre obispos y pastores de otras regiones brasileñas, aprovechándose de la red nacional vía Embratel. En el año 1995 había un “cuadro” que duró apenas algunos meses, titulado el “Camión del ‘Despertar de la Fe’”, una especie de imitación del “cuadro” de la *Red Globo* llamado “Camión de Fausto”. El de la *Record* siempre se apostaba en las inmediaciones de un templo *iurdiano* y entrevistaba personas, recogía alimentos para campañas de la ABC, distribuía periódicos, folletos y “presentes” para los curiosos que por allí pasaban o los vecinos próximos.

De manera invariable el programa termina con una sesión de ruegos, y es entonces cuando el pastor “entra en la presencia de Dios” para establecer la mediación entre la divinidad y los pedidos de sus oyentes. Pastores que eventualmente estuviesen presentes en el estudio, a veces permanecen de rodillas con la cabeza en tierra, orando en voz alta pero lejos de los micrófonos. Las personas en el hogar visitado se quedan con las manos dadas con el pastor visitante. En el centro de la mesa del estudio, hay un vaso de agua que aguarda las “vibraciones positivas” venidas del Espíritu Santo, como es práctica común en el espiritismo kardecista. Mientras, la edición muestra imágenes sobre el fondo, a veces de bucólicos lagos de aguas calmas a veces de aguas revueltas chocando contra las rocas al borde del mar y cayendo por una cascada. En el momento final de la oración, la imagen de la corriente de agua de las cascadas es superpuesta a un vaso de agua sobre la mesa. Al terminar la oración el pastor invita a todos los teleespectadores a que coloquen un vaso de agua sobre el aparato de TV, a unirse a él, tomando del agua “con fe en el Señor Jesús que su vida va a cambiar.” Es así que se celebra el “sacramento” del “agua bendita”, ritual indispensable en la programación televisiva de la IURD.

El gesto simbólico del “sacramento del vaso de agua” es muy significativo pues en el mismo el teleespectador puede asociar de modo subliminal los rituales de los cultos afro-brasileños con el mensaje neopentecostal. Esto porque en las religiones afro-brasileñas, cascadas y orilla del mar son lugares donde se da la conexión humana con la esfera sagrada.

Notas

- 1 La polémica teológica sobre la cantidad de niveles en la vida del cristiano colocó de un lado a los que aceptaban la fórmula “conversión”, “bautismo del Espíritu Santo” y “santificación” y de otro a aquellos que aceptaban la tesis endosada por C. H. Durham que sostenía que había apenas dos etapas: “conversión-santificación” y “bautismo con el Espíritu Santo”. El conflicto llevó a Seymour a excluir a Durham de la obra *Apostolic Faith* aún después de haber profetizado que “donde quiera que ese hombre [Durham] predique, el Espíritu Santo bajará sobre las personas”. Inmediatamente después, surgieron “revelaciones” para explicar que el diablo estaba usando ahora a Durham para divulgar enseñanzas falsas en relación a la acción del Espíritu Santo, según consignan transcripciones de W. Hollenweger (1979: 11, 12).
- 2 Obviamente la revista *Plenitud* no dice nada sobre las concentraciones anteriores en la Playa de Leme (7-5-88) y Copacabana (19-7-88) cuando hubo conflictos con los moradores de la región por causa del exceso de ruido y de suciedad en las playas, según el diario *O Globo* (8-5-88). El ruido también provocó dificultades en las relaciones con vecinos del templo de la calle Riachuelo, episodio titulado por la prensa como la “batalla del Riachuelo”, según el *Jornal do Brasil* (19-9-88).
- 3 Investigación realizada por el diario *Folha de S. Paulo* (14-1-96) y que comentamos en otra parte de este trabajo, concluyó que la IURD tiene una imagen negativa para el 70 % de los habitantes de San Pablo. Ese alto índice de negatividad exige de cualquier entidad un esfuerzo propagandístico y retórico de recuperación. La contra-ofensiva de propaganda desencadenada por la IURD después del día 22 de diciembre de 1995 (fecha en que la *Red Globo* divulgó escenas de una grabación de vídeo que retrata los bastidores de la vida cotidiana de pastores y obispos de la IURD) para pasar de la situación de villano a la de víctima es un buen ejemplo de cómo una imagen puede ser revertida. Por eso presuponemos que la actuación de la ABC (Asociación Beneficente Cristiana) también forma parte de la reconstrucción de la imagen de esa iglesia ante la opinión pública, por medio de la asistencia social. La divulgación por la *Red Globo de Televisión* de esa cinta, estimuló a la IURD-*Red Record* a desencadenar una contraofensiva retórica que duró cerca de 15 días. En ese período (22-12-95 a 6-1-96) la iglesia atacada intentó pasar de la situación de acusada a una posición de ataque. La retórica guerrera de aquellos días fue objeto de un detallado análisis por parte de Roberto Bazanini, en una tesis de doctorado en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, con el título de “*Globo e Record: Tudo a ver*”.
- 4 Los diarios de fines de 1995 informaban que otras cintas comprometedoras de Macedo que estaban siendo llevadas para ser entregadas a los periodistas habían sido robadas en el curso de un mal explicado secuestro de su mujer y suegra en Salvador (nordeste del Brasil). Esto, según lo informado por la *Folha de S. Paulo* (28-12-95) que al tiempo (9-3-96) complementa la noticia diciendo que algunos meses después Magno, la mujer y la suegra fueron hallados *in fraganti* por haber inventado la historia de ese secuestro.
- 5 El Consejo Nacional de Pastores del Brasil, que fue fundado para servir como espacio de articulación político-eclesiástica de Edir Macedo, parece no haberse concretado. A fines de 1996 no se observaba ninguna referencia a esa entidad ni aún en la programación de la *TV Record* o en las publicaciones de la IURD.
- 6 Sobre esto, ver Sergio Torres: Operación conjunta hace una investigación en la Iglesia Universal. Policía Federal, Recaudación Fiscal, Banco Central e Investigaciones de la República ocupan las sedes de las empresas vinculadas a la iglesia (*Folha de S. Paulo*, 18-1-96). La IURD en principio decía que aguardaba un juicio rápido pero luego entró con una orden de seguridad (la No. 96.02.02938-2) en el Tribu-

- nal Regional Federal de la 2da. Región, contra la decisión inicial de intervención en sus espacios y documentos. El Juez dio la causa ganada para la iglesia, usando en sus despachos frases como: “*La Iglesia Universal del Reino de Dios y sus empresas tienen razón en afirmar que están siendo víctimas de una acción criminal ya que, concreta y específicamente no se les imputó ningún hecho que constituya delito de competencia de la Justicia Federal*”. Comprobando la parcialidad de la prensa sobre la cuestión constatamos que ningún órgano de la prensa secular de los que consultamos hizo ninguna referencia a esa victoria de la IURD en la Justicia Federal brasileña. Obviamente el asunto fue amplia y justamente explotado por el periódico de la propia iglesia con un titular: “Se hizo justicia” (*Folha Universal*, 18-12-96).
- 8 La representatividad es un problema del cual la sociología no puede escapar, en especial al analizar el funcionamiento de entidades religiosas basadas en la representatividad de los elegidos. El representante es aquel que recibió un crédito de los representados, un capital atribuido. Bordieu (1989: 188) dice que es un poder simbólico, entendido como un “poder que aquel que está sujeto da al que lo ejerce, un crédito con el cual él lo acredita, una *fides*, una *auctoritas* que le confía poniendo en él su confianza”. En el campo religioso, la des-clasificación de alguien del papel de representante es un acto político muy significativo porque por medio del mismo, se despoja a alguien del capital simbólico adquirido y lo declara incapaz de elaborar o imponer ninguna representación del mundo social. Por eso, Aldir Cabral, pastor-diputado de la IURD afirmó en la Cámara Federal que Caio Fábio no representa a nadie pues es “un líder de sí mismo” (*Folha Universal*, 10-6-94).
 - 9 La edición de la *Folha Universal* del 25-2-96, por ejemplo, tuvo una tirada de 806.000 ejemplares, en dos cuadernos con 8 páginas cada uno. Sobre la comparación de tiradas de la *Folha Universal* y los demás diarios y el uso de las expresiones citadas, verificar en la *Folha Universal*, números 124 y 125 de agosto de 1994.
 - 10 Los números entre paréntesis se refieren a las ediciones del periódico *Folha Universal*.
 - 11 El protestantismo comenzó a emplear la radio en América Latina el día 25 de diciembre de 1931, cuando entró en el aire en castellano una emisora de la *Word Radio Missionary Fellowship*, en Quito, Ecuador. Lo hizo con estas palabras: “Esta es la *Voz de los Andes*, *Radio-difusora HCJB*.” Esa emisora, además de castellano, pasó a transmitir en quechua (1932), sueco (1937) y, diez años después, en portugués. A lo largo de los últimos 65 años, la historia de la *Voz de los Andes* ha demostrado una profunda identificación con el evangelismo conservador y de la conversión, pero no puede ser considerada una emisora al servicio del pentecostalismo. Sus dirigentes colocaron en el aire la primera emisora de televisión de aquel país, en 1961. En 1993 la *Voz de los Andes* contaba con 3,2 millones de watts de potencia e irradiaba su programación religiosa en 18 idiomas, inclusive griego, chino y árabe. Otra emisora, de tendencia conservadora, que también tiene programaciones en portugués y castellano es la Radio TransMundial, que opera a partir de las Antillas Holandesas, pero no se trata de un conglomerado de emisoras independientes cuya historia comenzó en 1953 en Marruecos, norte de África, con una pequeña radio transmitiendo predicaciones protestantes a la España católica, por entonces bajo el régimen franquista. Las transmisiones en portugués comenzaron en 1965 irradiada por una estación situada en la Isla Bonaire, en el Caribe. En la actualidad opera en ondas cortas y medias, con seis millones de watts y transmite su programación en 100 idiomas diferentes. Solamente en los dos primeros meses de 1995, la RTM en el Brasil recibió 606 cartas dirigidas a sus programas, de las cuales 55,4% provenían del norte-nordeste del país. Sus cursos por correspondencia, vinculados a los programas radiofónicos, tenían 106 alumnos. Los estudios para transmisión de los programas por

- medio de satélites estaban en un nivel adelantado al momento en que entrevistamos, en 1995, a José Eduardo Dias, Gerente General de la Radio TransMundial, en San Pablo (fue esta persona quien nos dio todas las informaciones antes referidas).
- 12 De acuerdo con informaciones de Roberto César de Azevedo (1977), los adventistas fueron pioneros en el empleo del correo al lado de la radio, para envío de propaganda y atención de miles de personas en su “escuela radiopostal”. Por cierto, esta estrategia de propaganda fue una de las responsables por el gran éxito de esa denominación de origen norteamericano. En los Estados Unidos en 1945 había 12.374 personas inscritas en ese curso radio-postal; en 1949 ese número era de 70.937. Solamente en el Brasil en el período de 1968 a 1975 hubo 405.076 matriculados activos, 70.518 diplomados, 48.510 visitados, 13.925 que prometieron guardar el sábado y 2.041 bautizados que hicieron el total de 2,89% de los diplomados. En ese mismo período hubo 26.755 bautizados en el Estado de San Pablo, de los cuales 7,62% atribuyeron su deseo de seguir el adventismo al hecho de escuchar ese programa. En 1962 se inauguró en Río de Janeiro la sede propia de *La Voz de la Profecía*, cuando entonces el número de emisoras por las cuales era irradiado subió de 184 en el año 1961 a 327 en 1964. Al año siguiente ese índice aún era de 345 emisoras, lo que indica una disminución en el ritmo de crecimiento. Pero en 1965, de cada 100 personas que se matricularon en el curso de la “Escuela Radio-Postal”, 60 supieron del curso a través del citado programa. (Datos proporcionados por Sonia María Mastrocola Gazeta, responsable por el archivo de la Iglesia, situado en el Seminario Adventista Latino-Americano de Teología).
 - 13 Los archivos del CAVE fueron donados a la Universidad Estadual de Campinas, UNICAMP, y los laboratorios y estudios a la Facultad de Comunicación Social del Instituto Metodista de Ensino Superior, de São Bernardo do Campo. En relación al involucramiento con el régimen militar el punto de contacto era el propio presidente del CAVE, Theodoro de Almeida Pupo, también un coronel de ejército y, según denuncias de la época, llegó a usar las instalaciones de la mencionada organización para grabar propaganda encomendada por la dictadura militar. En 1971 con la finalización de la empresa, ese coronel asumió la dirección de la *Radio Cometa*, después *Radio Jornal de São Paulo*, que había pertenecido a un grupo fundamentalista. En los años 90, esa misma radio fue adquirida por la Iglesia Universal del Reino de Dios, ahora con el nombre de *Radio São Paulo* y con mayor potencia de irradiación que antes. Previamente a la compra por la IURD, esa radio se había especializado en programas radiofónicos protestantes, excluyéndose de su programación los programas pentecostales que, según Pupo, “sólo pedían dinero y vivían con la mano en el bolsillo de los pobres.” (El testimonio es de Richard William Irwin, ministro presbiteriano, norteamericano, de Campinas, que trabajó en la *Radio Jornal de São Paulo* en aquel período).
 - 14 En esa época las dos principales denominaciones pentecostales brasileñas, Asamblea de Dios y Congregación Cristiana del Brasil, rechazaban hasta el tener aparatos de radio en la casa. Aún en la XIX Convención General de las Asambleas de Dios (revista “*Mundo Cristiano*”, octubre de 1961), se les prohibió a los pastores el tener aparatos de TV en sus casas y se les solicitaba que los miembros procurasen deshacerse de ellos. Iglesias protestantes pentecostalizadas, como la Iglesia Presbiteriana Renovada, también llegó, en 1967, a prohibir que los pastores, presbíteros, diáconos y líderes laicos tuviesen receptores de televisión en sus hogares. Es posible que esa restricción a los medios de comunicación de masas haya sido heredada por Davi Miranda de las Asambleas de Dios y de la Congregación Cristiana del Brasil, pues en la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor” se hacen críticas constantes a la televisión y a sus seguidores se les prohíbe poseer televisores en sus casas, a pesar de que esa secta emplea en forma masiva cadenas de radio para predicar su mensaje de milagros y

- exorcismos. Oímos de Miranda la siguiente recomendación: “Aquél que tiene TV en casa pierde el placer de buscar y loar al Señor (...) Tener TV en casa es tener el mundo dentro de casa. Por eso, no vamos a darle Santa Cena a quien rechace esta determinación de Dios.” (*Radio Universo*, 4-5-95).
- 15 Según datos recogidos por Paul Freston (Antoniazzi et alii, 1994: 127), en julio de 1991, la Iglesia de Davi Miranda reivindicaba tener 5.458 templos, 15.755 obreros y decía estar presente en 14 países de América Latina, además de Portugal, Estados Unidos y Cabo Verde. Cuatro años después (1995), el crecimiento de esa iglesia preocupa a grupos pentecostales de varios países latinoamericanos. Solamente en el Paraguay hay 62 templos, 59 en el Uruguay y 43 en la Argentina, además de una fuerte penetración en Perú y Bolivia. Desde San Pablo la IPDA irradia por medio de satélite la “Cadena de la Liberación”, programa con predicaciones en castellano y portugués, así como testimonios en “Cuenta la bendición, hermano”, grabados en los dos idiomas. En la actualidad, la programación de la IPDA por la radio se modernizó, si se la compara con los tipos de programas presentados a comienzos de los años 80 (Campos, 1982: 92-115), los cuales fueron objeto de nuestro análisis en aquella época.
 - 16 La transferencia de las emisoras de los antiguos propietarios para la IURD no siempre ha ocurrido de forma tranquila. Por ejemplo, en la *Radio Atalaya* de Curitiba, la insistencia del político y periodista radial Luis Carlos Martins en colocar en su programa la voz del Papa, impartiendo la bendición, generó un conflicto con el obispo João Batista y provocó la suspensión definitiva de su programa (*O Estado de S. Paulo*, 1-4-89). En Portugal, la adquisición de la *Radio Miramar*, una de las cuatro emisoras que la iglesia posee en ese país, generó problemas con los empleados, noticia que fue ampliamente divulgada por la *Radio Televisión Portuguesa*, en el final de 1995. En ese mismo país, ex-empleados de la Iglesia Universal lanzaron en Lisboa un libro titulado “Iglesia Universal del Reino de Dios – Tentáculos de un Pulpo Monstruoso para la Toma del Poder”, objeto de nota del *Folha de S. Paulo* (19-1-96). En la televisión *Record* de San Pablo, hubo problemas con el presentador Atayde Patreze que, por causa de conflictos con el obispo João Batista, acabó siendo despedido (*Folha de S. Paulo*, 26-2-95). Por otro lado, el hecho de que la TV pertenece a la Iglesia ha estimulado el surgimiento de autocensura, lo que estaría dictando reglas para cortar escenas de sexo y violencia en películas adquiridas por la emisora, según denuncias publicadas en la sección “TV Folha”, del *Folha de S. Paulo* (10-12-95).
 - 17 Al momento de escribirse estas líneas (1996), había en la Justicia brasileña otros procesos contra la IURD y sus dirigentes. Es posible que los procesos provenientes de fiscalizaciones realizadas por el Ministerio de Hacienda y que implican acusaciones por no pagar impuestos de rentas, podrán en el futuro crear mayores problemas económicos y administrativos para la empresa dirigida por Edir Macedo.
 - 18 El “padre exorcista” Francisco Silva copió métodos consagrados por el fallecido “padre” Jair Pereira, así como técnicas empleadas por el neopentecostalismo. Sobre Jair Pereira y sus métodos situados en las fronteras entre el catolicismo popular, el pentecostalismo y las religiones afro-brasileñas, véase Hugo Assmann (1986: 110-117). De ellos nos dice M.T., un antiguo “padre exorcista” que cumple en la Casa de Detención de San Pablo, hoy obrero de la IURD: “Son todos unos pícaros que sólo procuran arrancar dinero fácil de las personas” (*Entrevista*, 3-4-96). Dígase de paso que es curioso observar cómo esas personas fácilmente pasan de una práctica religiosa para otra. Por ejemplo, Carlos de Souza Oliveira dice haber participado de la fundación de la IURD cuando trabajaba en la *Radio Copacaban* junto con Edir Macedo y que lo habría ayudado en la “elaboración del primer estatuto de la empresa” (sic). En 1990 Oliveira estaba preso en el Manicomio Jurídico en la ciudad de Curitiba, después del asesinato de un compañero suyo,

- también “padre exorcista” en uno de los templos “reventado por la policía”, según *Jornal da tarde* (29-10-90).
- 19 Muchos de los programas pentecostales presentados en la TV en la Gran San Pablo por otros “ministerios” independientes, de grandes iglesias pentecostales, también trabajan la temática de la “cura, exorcismo y prosperidad”. Podemos citar los programas *Palabra de Fe*, de la pastora Valnice Milhombres, que también enfatiza la “batalla espiritual” y alcanzaba con su programa semanal a 38 mil personas, haciendo de esa “batalla” y de la “teología de la prosperidad” sus ejes temáticos y *Sana Nuestra Tierra*, producido por el pastor Robson Rodovalho, de Goiás. En 1973 este pastor actuaba en el movimiento para-eclesiástico “Mocedad para Cristo”. La comunidad “Sana Nuestra Tierra” es resultado de una reorganización administrativa de su trabajo religioso en 1994. Ese movimiento posee 150 templos en el Brasil, una emisora de radio en la ciudad de Brasilia y un programa semanal en la *Red Manchete de Televisión* que abarca cerca de 38 mil teleespectadores en la Gran San Pablo. La fuerza de la temática “prosperidad” es mucho mejor sentida en los segmentos de las clases AB y C. Los datos del Cuadro No. 11 confirman la fácil penetración que todos los programas vueltos para la solución de problemas financieros y materiales tienen sobre las personas que más sienten peligros en su situación de clases media-media o media-alta.
- 20 En la Gran San Pablo se han multiplicado, principalmente a partir de 1987, el número de “emisoras clandestinas” que operadas por *amateurs* salen al aire sin ningún control oficial (en el caso del Brasil ejercido por DENTEL, órgano que durante el régimen militar fue encargado de fiscalizar y reprimir lo ilegal en las franjas de radio). En la frecuencia modulada (FM) fueron detectadas por el *Folha de S. Paulo* en 1992 cerca de 15 emisoras clandestinas, entre las cuales estaban *Nueva Jerusalén* (93.3 Mhz), *Paulistana* (99.7 Mhz), *Tierra* (106.7), *Libre Independencia* (102.9), *Guaianazes* (87.7) e *Itaquá* (98.1), todas se dedicaban a la transmisión de música pop evangélica, sermones, música *gospel*, *forró* cristiano, etc. Uno de esos “microempresarios” comparaba su clandestinidad a la acción de los cristianos en los subterráneos del Imperio Romano. En esa época el *Folha de S. Paulo* calculaba que operaban cerca de 400 “emisoras piratas” en el Brasil y que cerca del 90% de ellas estaban relacionadas a las varias sectas evangélicas, en su mayoría pentecostales, todas desvinculadas de las denominaciones hegemónicas en el campo de las emisoras legalizadas.
- 21 La “Hora del Presidiario” es un programa llevado al aire diariamente por las radios *Record*, en San Pablo, y *Copacabana*, en Río de Janeiro, con contenidos propios para cada ciudad. Ambos se caracterizan como un prestar servicios a sus oyentes, siendo semejantes a las funciones desempeñadas por la radio en la región amazónica brasileña. Llegamos a asistir a una transmisión de ese programa en vivo, directo desde la Casa de Detención de San Pablo, con la participación de los presos. En esa oportunidad observamos que la IURD ha ofrecido a los presos asistencia jurídica y canastas de alimentos a sus familias. “Con tales técnicas la penetración de la IURD en la prisión es imbatible”, nos afirmó un guarda penitenciario y “están queriendo comprar a los presos con comida”, reclamó uno de los detenidos en entrevista efectuada el 4-3-1996.
- 22 Jacques Ellul (1984: 183, 238) hace una relación entre ese fenómeno de “vaciamiento” del discurso hablado y la “victoria” de la civilización de la imagen, resaltando las consecuencias de esa realidad para la transmisión de la visión religiosa de mundo. Para él hay un “conflicto religioso de la imagen y de la palabra” a la espera de la reconciliación propuesta en el “reencuentro del ícono” y en el retomar el movimiento dialéctico entre la verdad y la falsedad, libertad y esclavitud.
- 23 Hugo Assmann (1987) condensa material publicado en los Estados Unidos y América Latina sobre el asunto, contemplando la actuación de muchos teleevangelistas norteamericanos,

algunos de ellos hoy en desgracia, tales como: Oral Roberts, Rex Humbard, Jimmy Swaggart, Jerry Falwell y otros. Hay también un texto corto pero significativo de Roland Barthes (1985) sobre el paso de Billy Graham por Francia. Pueden verse también otros comentarios sobre ese fenómeno comunicativo por Ben Armstrong (1979); Flo Conway y Jum Siegelman (1982), Peter Elvy (1986), Peter G. Horsfield (1984), J. Harold Ellens (1974) e incluso Harvey Cox (1976).

- 24 En los años 60 y 70 en el Brasil aún predominaba una moral heredada del mundo rural, conservadora y tradicional, usada políticamente por la dictadura militar como apoyo a la "moral cristiana occidental". Esa reacción moralista facilitaba la acción de la censura practicada por la Policía Federal, encargada de la fiscalización de los medios de "diversiones públicas" y espectáculos. Esa vinculación explica toda la ebullición creada por la presencia en la TV de agentes religiosos umbandistas. En 1971 Cacilda de Assis, que decía encarnar al "Señor Siete de la Lira de la Encrucijada", era propietaria de un lugar donde instaló su centro de culto afro-brasileño, en Río de Janeiro y mantenía un programa de radio cotidiano en la *Rádio Metropolitana*, filial Río. A fines de agosto de aquel año esa médium se presentó en los programas de auditorio de Abelardo "Chacriña" Barbosa y de Flavio Cavalcanti, respectivamente en las TVs. *Globo* y *Tupi*. En el programa de "Chacriña" no sólo D. Cacilda cayó en éxtasis como también el presentador cayó en una convulsión de llanto, sus ayudantes ("chacretes") entraron en transe, junto con varias personas del auditorio. Lo sucedido creó una conmoción nacional.

Los obispos católicos reaccionaron a través de la voz de D. Eugenio Sales, en el programa "La Voz del Pastor" y también por medio de los diarios *O Globo* (3-9-71) y *Tribuna da Imprensa* (4-9-71). Hasta los demás umbandistas condenaron el delirio causado en la TV, según nota publicada bajo el título "Umbandistas manifiestan su rechazo al 'Señor Siete'." También la *Noticia* (9-9-71) y mesa redonda de líderes,

Última Hora (13-9-71). Hubo asimismo debates entre diputados en la Asamblea Legislativa de Río de Janeiro. Ese episodio sumado a otros, analizados por Yvonne Maggie (1992), fue usado por la dictadura militar para establecer la censura de los programas de auditorio, entonces transmitidos en vivo. Técnicamente la TV brasileña ya había incorporado los recursos del *video-tape*, lo que le facilitó tal exigencia y, al mismo tiempo, facilitaría más tarde el surgimiento de los programas religiosos de la televisión.

- 25 Hugo Assmann describe los bastidores de la cesión de ese canal de TV al pastor bautista, Nilson Fanini. Entre las acciones "sensacionales" está la compra de la *TV-Río*, antigua concesionaria del Canal 13, por los padres capuchinos, propietarios de la *TV Difusora*, en Porto Alegre. Como la *TV-Río* tenía muchas deudas, los capuchinos fueron obligados a vender la *TV Difusora* para la *Red Bandeirantes*. Aún así, la *TV-Río* acabó quebrando y los capuchinos perdieron dos espacios estratégicos, duramente conquistados por la Iglesia Católica en el espacio televisivo. Fanini, según Assmann (1986: 85-87), prometía ser el Pat Robertson brasileño.
- 26 Añadimos sobre la concesión de ese canal televisivo a Fanini, las dificultades encontradas que hicieron entrar en crisis su proyecto, además de Hugo Assmann que se puede consultar también a Paul Freston (1993: 138). La adquisición de las acciones restantes de la *TV-Río* por representantes de la IURD (*Folha de S. Paulo*, 10-1-96), tal vez explique la reconciliación pública que Edir Macedo hizo que Fanini, en plena concentración pública en el terraplén del barrio de Flamengo, en junio de 1994, reaproximación ampliamente divulgada por los medios de comunicación. A partir de entonces, las relaciones amistosas entre ambos líderes principalmente por ser Fanini presidente de la Alianza Bautista Mundial fue ampliamente cultivada por Macedo. Por ejemplo, en febrero de 1996 Macedo abrió espacio en la *TV Record* para que Fanini pudiese presentar su programa, procedimiento nada común y

- que hasta entonces solamente favorecía a algunos aliados de la Asamblea de Dios, entre los cuales se contaron los pastores Silas Mala-faia, Jabes de Alencar y Fernando Takayama, de la pequeña Asamblea de Dios Nipo-Brasileña.
- 27 Esa posición católico-romana costó la suspensión de concesiones de emisoras de radio, entre ellas la *Radio Nove de Julho*, de San Pablo. Aún así, en 1966 la Iglesia Católica posee a través de hermandades, fundaciones controladas por las diócesis y asociaciones compuestas de personas físicas, padres y obispos, cerca de 181 emisoras de radio en el Brasil, de las cuales 58,6% se sitúan en el centro-sur del país, así distribuidas: Río Grande do Sul, 31; São Paulo, 27; Paraná, 26; Minas Gerais, 22; otros estados, 75. Participan de la *Red Católica de Radios* (RCR) 159 emisoras y católicos carismáticos mantienen una red propia, la “Red Canción Nueva”, de la cual forman parte 11 radios interrelacionadas por satélite.
- 28 Cabe recordar que durante algunos años del régimen militar eminentes nombres evangélicos detentaron cargos importantes en el país y de confianza de los militares. Algunos fueron nombrados gobernadores indirectos o colocados en cargos claves para la mantención del régimen. En un determinado momento, en San Pablo el responsable por la propaganda del régimen militar era el pastor presbiteriano independiente Sergio Paulo Freddi y el jefe del Servicio Secreto del Segundo Ejército, su presbítero Coronel Walter José Faustine. También el encargado del DENTEL en el mismo Estado, órgano destinado a aprobar y controlar el funcionamiento de las estaciones de radio y televisión era el presbiteriano conservador Coronel Ner Augusto Pereira, que fue premiado por su participación activa en la lucha contra la militancia comunista. Tales vínculos políticos también existían en otros Estados y, posiblemente, prestaron alguna ayuda para la expansión protestante en los medios de comunicación.
- 29 En 1998 en Brasil se pudo asistir al crecimiento de la *Red Vida de Televisión* y el fortalecimiento, dentro de ella, del movimiento Renovación Carismática Católica, cuya programación propició el surgimiento de un fenómeno de medios de comunicación, el *show-man* padre Marcelo Rossi. Ese sacerdote, un ex-profesor de gimnasia, celebra misas que congregan hasta 70.000 personas, grabó un CD con canciones católicas y evangélicas. Ese CD, hasta diciembre de 1998, vendió en el Brasil 2,7 millones de copias. La música y el ritmo danzante (aeróbica de Jesús) por él presentados juegan un importante papel en esa polémica transformación de la misa en un espectáculo de fe. Como estamos diciendo, esa mutación causa polémica dentro del propio catolicismo. Las estrategias usadas por Rossi en sus misas exigen el auxilio de casi mil ayudantes y reproduce en líneas generales los espectáculos de fe promovidos por la IURD desde los años 80. Pero la exposición intensa de ese sacerdote en los medios, particularmente en las redes de televisión, ha llevado preocupación a sus superiores, los cuales le han recomendado un retiro estratégico de su actual situación de excesiva exposición. Puede verse, por ejemplo, el titular “Padre Marcelo deve ser orientado, diz arcebispo de São Paulo” (in *Folha de S. Paulo*, c.1, p.12). Sobre esos acontecimientos los periódicos brasileños han presentado constantes noticias y análisis de esa moda que tomó cuenta de la clase media brasileña. Sobre eso se puede ver, por ejemplo, Luciana Finazzi y Paulo Sampaio, “Padre nosso – ‘novas beatas’ lotam missas dos padres-astros no Rio de Janeiro e São Paulo”, in *Revista da Folha*, 6-12-98, p. 10-17; Angela Klinke et al. “Padre Marcelo: Ele começa a incomodar”, *IstoÉ*, No. 1574, 16-12-98, p. 118-127; “Padre Marcelo reúne 60 mil em São Paulo”, *O Estado de S. Paulo*, 26-12-98, c.1, p. 7.
- 30 El año 1995 asistió a la implantación en el Brasil de una red de televisión católica, en oposición a la montada por la IURD. Así surgió la “Red Vida” que entró en operaciones en el final del primer semestre de ese año. Su principal emisora es la TV Independiente - Canal 11 de la ciudad de São José do Rio Preto, en el interior del Estado de San Pablo. Desde su inicio

ha cubierto cerca de 30 ciudades del interior de ese estado, tres del interior de Minas Gerais, Brasília, Belo Horizonte y las ciudades de San Pablo, Curitiba y Florianópolis. Pero esa red transmite en el canal UHF, que depende de antenas especiales para recepción, lo que impide su popularización, según *Folha de S. Paulo* (18-4-95). Según cálculos del INBRAC (Instituto Brasileño de Comunicación Cristiana) el montaje de esa red de televisión debe haber consumido un total de US\$ 100 millones, resultando en una red con retransmisores en cerca de 300 diócesis (*Folha de S. Paulo*, 10-3-96). A principios de 1996 la congregación de los claretianos adquirió una emisora de televisión en la ciudad de Río Claro, interior de San Pablo, afiliada a la TV Educativa Brasil (*Folha de S. Paulo*, 6-1-96). Por otra parte, la crítica especializada ha comparado las formas católicas de usar los medios televisivos y las de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Según esa opinión, esta última iglesia "hace de la TV un instrumento vibrante" incluso porque sus pastores aprovechan la experiencia adquirida en las actividades con auditorios. Al mismo tiempo, según uno de esos críticos, la *Red Vida* es "un somnífero formidable", lo que demostraría que los padres aún no estaban dominando las características propias de ese medio de comunicación (*Folha de S. Paulo*, 01-10-95). En 1996 la Iglesia Católica lanzó también pequeñas novelas dramatizando la vida de algunos santos, como la "Hermana Catalina". La televisora *CNT-Gazeta* también puso en el aire la novela "Antonio de los Milagros", haciendo publicidad en los periódicos con la imagen de San Antonio y la leyenda: "Ahora hay milagros en la TV todos los días. Y no es en la *Record*." (*Folha de S. Paulo*, 18-4-96).

- 31 Fue exactamente en esa época de 1990, como ya analizamos, que tanto la *Red Globo* como la *Red Manchete* prepararon programas especiales con denuncias de "manipulación del público", "charlatanismo", "extorsión de dinero", todo lo cual estaría sucediendo en sectas "explotadoras de la credibilidad del pueblo brasileño". Surgía la "gran amenaza" que sería

la IURD de Edir Macedo, que acababa de comprar la *Red Record* y cuyo proceso de transferencia de concesión estaba en marcha en la Presidencia de la República. Al final de cuentas se pensaba que una cierta presión podría ayudar a impedir esa transferencia, posibilidad tenida como segura en ese entonces por algunos burócratas de Brasília que pensaban que tarde o temprano la *Record* iría a desaparecer de las manos de Macedo (revista *Veja*, 17-7-91).

- 32 Con relación al programa "25a Hora" y a ese cambio de horario producido en aquel momento, se puede añadir que la *TV Record* para vencer la competencia con las TVs. *Manchete*, *Gazeta-CNT* y *Bandeirantes*, primero – en 1995 – intentó invertir en el área de los noticieros. Pero esa es una actividad que posibilita el surgimiento de problemas de los periodistas profesionales con la particular visión de mundo de los propietarios de la empresa. El conflicto apareció con el despido del conocido locutor de radio Francisco "Chico" Pinheiro, recién contratado de la *TV Bandeirantes*. A partir de entonces, la *Record* pasó a invertir fuerte en deportes, armando un equipo con profesionales que tienen salarios millonarios y que antes trabajaban para emisoras competidoras. Al final de cuentas, deportes no es un área tan peligrosa como los noticieros, principalmente para la mantenimiento de mitos y autoritarismo político-religioso.

- 33 La Asociación de Beneficiencia Cristiana (ABC) realiza eventos para recaudar alimentos e impresionar a la opinión pública con su capacidad de convocación de masas. En uno de esos eventos, ocurrido en el Valle de Anhangabau (centro de la ciudad de San Pablo), Macedo consiguió reunir cerca de 300 mil personas y recaudar aproximadamente 700 toneladas de alimentos. Según el coordinador de la ABC, de fines de 1994 a marzo de 1995 esa organización habría repartido más de 3000 toneladas de alimentos (*Folha de S. Paulo*, 15-4-95). El periódico *Folha Universal*, la revista *Mão Amiga* y el programa "25a Hora" son los principales divulgadores de lo que el otro brazo

- hace. La IURD también mantiene instituciones como la Sociedad Pestalozzi de San Pablo (250 niños), gastando allí cerca de U\$S 15 mil mensuales. Tal vez este sea otro excelente ejemplo de *marketing* social.
- 34 *Oración del Medio Día* tiene en el Gran San Pablo un promedio de 61 teleespectadores, o sea cerca del 6% de la audiencia y la *Oración de las Seis* tiene 77 espectadores, o 5% de audiencia en ese horario. La división del día en horas nefastas obedece a costumbres milenarias. Por ejemplo, los judíos consideraban al medio día como un momento en que el aire estaba cargado de energías demoníacas, habiendo incluso reflejo de ese temor por ciertas horas “peligrosas”. En los Salmos se lee: “Dios lo librará a usted de peligros ocultos y de enfermedades mortales (...) Usted no tendrá miedo de los peligros de la noche ni de asaltos durante el día. No tendrá miedo de la peste que se expande en la oscuridad ni de los males que matan al medio día (Salmo 91.3,5 y 6).
- 35 El reverendo Guilhermino Cunha, presidente de la Iglesia Presbiteriana del Brasil nos relató que cuando Macedo adquirió la *Radio Copacabana* aumentó en forma abusiva el precio de las transmisiones como medio de eliminar del aire todos los programas que diversas iglesias mantenían en esa emisora. Así, la transmisión directa de su culto dominical, celebrado en la *Catedral Presbiteriana* de Río de Janeiro dejó de ser transmitido el Domingo siguiente. Macedo simplemente había multiplicado por cinco el valor a ser cobrado y mantuvo su decisión aún dos horas después de reunión con el reverendo Cunha.
- 36 Sergio Miceli (1972) analizó la producción de lo simbólico a partir de una sala de visita, en el referido programa de Hebe Camargo. En los programas de la IURD las entrevistas transmitidas en vivo siguen una tendencia reciente de la televisión mundial, la de presentar emoción justamente en vivo. Los *reality shows* surgieron en los Estados Unidos y explotaban la búsqueda de personas desaparecidas, de criminales evadidos de prisiones y entrevistaban personas involucradas en crímenes o en conflictos familiares. En Francia hay programas como el descrito en “horarios pico” de la TV y, al igual que en los Estados Unidos, tienen gran éxito. Para las redes de televisión es una oportunidad el trabajar con la emoción de las personas en vivo, sin artificios, a no ser el montaje posterior de las escenas más sensacionalistas y eliminación de las que tienen menor potencial emotivo. Programas así permiten que las personas encuentren un espacio para anunciar que existen y transforman sus historias en espectáculos teatralizados, para un público que, a su vez, se proyecta en ellas. Asistir a los “testimonios de fe” en los programas *Despertar de la Fe* y *Palabra Viva* es colocarse dentro de la misma lógica que hace de la privacidad un espacio abierto al público. No por mera coincidencia la *Red Record* emplea semejantes técnicas en su programa noticioso vespertino llamado “Ciudad Alerta”, en el cual se explotan toda la emotividad del submundo del crimen y de la represión policial en la ciudad de San Pablo.

Religión y retórica: El discurso de la Iglesia Universal

“Toda dominación simbólica supone, por parte de aquellos que sufren su impacto, una forma de complicidad” (Pierre Bourdieu, 1996:37).

“No siempre proclamamos en voz alta lo que tenemos de más importante para decir” (Walter Benjamín, 1985:40).

La religión ha empleado la retórica tanto como otras áreas de la vida humana, con el propósito de persuadir, construir cosmogonías y teodiceas y atraer personas para su círculo de influencia. Por eso, Kenneth Burke (1975:7) subordinó el tema religión a la retórica. En este capítulo discutiremos esas relaciones, a la luz de las siguientes cuestiones: ¿Qué papel desempeña la retórica en la comunicación, propaganda y *marketing* de la Iglesia Universal del Reino de Dios? ¿Cómo se da la construcción de su discurso? ¿Cómo explicar la fidelidad del público al discurso de sus pastores? ¿De qué manera ellos argumentan con palabras, sonidos e imágenes, construyendo simbólicamente una realidad fundada en nuevas definiciones de la situación?

Las respuestas a estas preguntas representan un desdoblamiento natural del análisis que estamos realizando de la Iglesia Universal, justamente porque ella es una empresa religiosa cuyo objetivo fundamental es convencer a las personas de la legitimidad y funcionalidad de su mensaje. A propósito, no habría existido religión, cristianismo, protestantismo, pentecostalismo ni neopentecostalismo, sin el amplio empleo de los actos retóricos persua-

sivos. De allí que sea imposible conocer bien una determinada organización religiosa sin una evaluación de su retórica.

Aceptamos como punto de partida la definición propuesta por Umberto Eco (1971:76) que dice que la retórica es “el estudio de las condiciones generales del discurso persuasivo” y un análisis de “el depósito de técnicas argumentativas, ya aceptado y asimilado por el cuerpo social”. Por otro lado, consideramos seductor el concepto de Robert Cathcart (1981:2), trabajado por Thereza Halliday (1996:28), de que retórica es “el uso intencional que un comunicador hace del idioma y de otros símbolos para influenciar o persuadir públicos seleccionados a fin que actúen, crean y se sientan en situaciones problemáticas, de la manera como el comunicador desea”. Halliday, en textos anteriores (1987 y 1988), valoró el proceso de verbalización empleado por los actores (individuos y organizaciones) en proceso de interacción simbólica. Para ella, el discurso es la parte importante de la construcción de una realidad mediada por palabras y símbolos.

Dentro de esa línea de argumentación, hay “situaciones retóricas” en las que las organizaciones desarrollan “actos retóricos” para convencer a sus antagonistas; conmover y persuadir a su público a través de las emociones, así como para agradar, seducir y llevar a los receptores a una adhesión. a eso que les está siendo propuesto. La persuasión - objeto último de toda retórica - es más que un pro-

ceso racional, porque a través de ella se ha intentado llevar a los destinatarios del proceso de comunicación a un cambio de actitudes, conductas e ideas, de una manera suave y habilidosa, como sugiere Dante Trigali (1988).

No obstante, todo discurso religioso se articula en contextos sociales específicos, transmitido por portavoces que representan ciertos aspectos de su campo y absorbidos por destinatarios peculiares. Esta presuposición pone la discusión dentro de un enfoque interdisciplinar en el estudio del génesis y las funciones del discurso como acto retórico. Debray (1991:15), debido a la complejidad del fenómeno comunicativo, propone una disciplina – “la midiología” – que estudie, de una manera global, los medios por los cuales “una idea se vuelve fuerza material”. Esa propuesta incluye un estudio de “los medios de comunicación de masa contemporáneos, impresos y electrónicos, entendidos como medios de difusión maciza, prensa, radio, televisión, cine, publicidad, etc.” Más allá de de esos temas, “la midiología” estudiaría también medios de difusión no siempre recordados, tales como: “la mesa para la comida, el sistema de educación, el café-bar, el púlpito de la iglesia, la sala de la biblioteca, los tinteros (...) todos los espacios alternativos de difusión, vectores de sensibilidades y matrices de sociabilidad.”

Asumimos aquí el hecho que cambios organizacionales y sistémicos se reflejan en el campo religioso y están intrínsecamente unidos a la aparición de actos retóricos cuya explicación exige una superación de ese mismo campo. En otras palabras, los discursos religiosos, incluso los neopentecostales, se unen directamente con las transformaciones internas y externas de la sociedad contemporánea. De allí la relevancia de preguntas como: ¿Qué realidad social hay detrás de la retórica de la Iglesia Universal? ¿De qué forma esa re-

tórica se articula y cuál es su contenido? ¿A qué tipo de público es destinada? ¿Qué leyes gobiernan su diseminación y aceptación por un número creciente de seguidores?

El estudio científico del crecimiento explosivo de una empresa religiosa exige el abandono de una perspectiva nacida del miedo o de la admiración, propia del sentido común. Para esta perspectiva, hay un misterio que envuelve el crecimiento de la Iglesia Universal y eso se expresa en otra pregunta: ¿De qué manera una retórica tan simple o “simplona” consigue formar un rebaño, según estimaciones de la prensa, de aproximadamente cuatro millones de seguidores y mover aproximadamente mil millones de dólares en ofrendas, en el año 1995?

Para que exista ruptura del sentido común, del cual la reacción de la prensa es apenas un espejo, es necesario que hagamos una reconstrucción de las condiciones en las cuales la retórica neopentecostal se constituye y practica.

1. La retórica como espacio de legitimación

Hay quien piensa que la radio y la televisión, sobre todo con la llegada de la “cultura de la imagen”, han dado el golpe de gracia a la vieja retórica o reducido considerablemente el poder de la palabra. Nada más distante de la realidad, porque la nueva tecnología de los medios de comunicación de masa, simplemente expandió las paredes del “templo”, del “teatro” y del “mercado” y puso esos lugares dentro de la casa y en el interior de cada persona. Por eso la retórica continúa usándose con mucho éxito, inclusive en las “religiones empresariales” y en las “empresas religiosas”, según estudios de Jean Cohen (1975), J. Dubois (1974), Chaim Perelman y Lucie Obrechts-Tyteca (1996), Kenneth Burke (1969,1975), Karlyn K. Campbell

(1982), Tereza Lúcia Halliday (1987, 1988, 1996) y tantos otros, que han retomado los estudios de la retórica.

Los estudios mencionados fueron realizados transponiendo los límites impuestos por la retórica antigua o clásica, porque el arribo de los medios de comunicación de masa posibilitó el surgimiento de una relación entre el orador y auditorio mediada por la tecnología electrónica. Recordemos que la retórica de tradición aristotélica centralizó su esfuerzo en la relación personal y física del portavoz y el auditorio. Estudios adaptados a las circunstancias comunicativas del Brasil fueron recogidos por José Luiz Braga, Sérgio D. Porto y Antonio F. Neto (1995).

Hemos presentado los lugares de culto *iurdiano* por medio de metáforas tales como “teatros”, “templos” y “mercados.” En el capítulo dos, vimos como en el teatro el discurso se vuelve acción, razón por la cual los latinos usaron inicialmente una misma palabra para “pulpito” y “palco.” Esos espacios, metaforizados o no, son lugares sociales, donde se practican actos retóricos seductores y persuasivos y se reúnen fragmentos de una rutina despedazada, formándose un cuadro narrativo que se pretende coherente e integrador. Actualmente, el discurso de las organizaciones, inclusive de las religiosas, se volvió más eficiente y agresivo, gracias a la incorporación de los progresos tecnológicos de los medios televisivos y radiofónicos.

Desde Aristóteles la retórica estudia el papel del lenguaje verbal y no-verbal en la movilización de las personas, en la influencia sobre las percepciones y en la orientación de la acción de los agentes en una dirección deseada por los emisores. Gracias a los progresos en las áreas de ciencias humanas, se volvió imposible hablar de *marketing* y crecimiento de organizaciones, principalmente religiosas, sin hacer referencia a los actos retó-

ricos. En esa tradición analítica, es común que se citen los tres principales elementos del proceso de comunicación: emisor, mensaje y destinatario. Sin embargo, antes de seguir adelante, recordemos las afirmaciones de Peter Berger y Thomas Luckmann (1978:61) sobre el papel llevado a cabo por el idioma en la construcción de realidades sociales. Porque: “El idioma construye campos semánticos o zonas de significado lingüísticamente circunscriptos. El vocabulario, la gramática y la sintaxis están engranados en la organización de esos campos semánticos. Así, el idioma construye esquemas de clasificación (...), inmensos edificios de representación simbólica (...).”

Por eso, no podemos dejar de analizar los procedimientos retóricos de la Iglesia Universal que al construirse una realidad favorable, se legitima en un contexto social en el cual no hace mucho más de quince años era totalmente desconocida, y todavía hoy es objeto de desconfianza. Es obvio que ese tema merecería un análisis más detallado, lo que es imposible de hacer en este texto. Para nuestros objetivos es importante recordar que el discurso articulado por la Iglesia Universal pretende convencer, excitar, provocar e inhibir las acciones de un público que ella intenta atraer o mantener bajo su dominio.

La Iglesia Universal, desde los comienzos de su historia, ha estado intentando construir un edificio de “representación simbólica” para expresar su fuerza, legitimidad y eficacia en la distribución de los bienes de “salvación”. Aun así, el hecho de ser una organización nueva y arribista hizo que el problema central de su retórica se pareciese *mutatis mutandis* al de las multinacionales, estudiadas por Halliday (1987: 15,21,81) que, cuando llegan a un país extraño, necesitan volverse *personas agradecidas*. Después de todo, toda organización recién llegada en-

cuentra atmósfera adversa, privilegios institucionalizados y soluciones ya codificadas para diversos problemas vinculados a su área de actuación.

Por consiguiente, la aculturación se vuelve una exigencia, así como la formación de cuadros, la organización del mercado y la creación de una retórica favorable a su continuidad y reproducción. Pero, para ampliar ese espacio es fundamental la disminución de las distancias entre el hombre común y el hombre ideal, proyectados en sus estrategias de propaganda. Ese “ser común”, que se pretende incluir en una clientela o “membresía”, está enredado en tejidos económicos, socio-culturales y cognoscitivos, verdaderos obstáculos que necesitan ser vencidos por medio de un esfuerzo retórico que ejerza el “poder para imponer la recepción”, según Bourdieu (1983:161).

A través de la observación sociológica percibimos las maneras por las cuales los locutores, representantes de una organización, inventan, disponen y expresan argumentos apropiados a estos o aquellos públicos. Eso hace que los discursos, tales como los elaborados por los agentes de la Iglesia Universal, traigan las marcas del ambiente de la época en que empezaron, período en que la situación retórica le era desventajosa. Umberto Eco (1971:78) afirma que la retórica del presente trae marcas “arqueológicas” de un pasado y que el discurso actual es “un inmenso almacén de soluciones codificadas”. Por eso, para crecer en la preferencia del público y ganarle a la competencia es necesario tener no sólo productos diferenciados, sino también una retórica aguerrida y descalificadora de la retórica de otros agentes e instituciones ya establecidos previamente en el campo religioso.

Por esas y otras razones, la retórica *iurdiana* presenta como credenciales de su legitimidad, ejemplos de milagros y prodigios,

palabras de orden, eslogans y narraciones, debidamente armadas en la forma de “historias de vida” o de “testimonios de fe”, ampliamente presentados en sus medios de comunicación de masa. Llevar al receptor del mensaje a aceptar su legitimidad organizacional es fundamental para la continuidad de la Iglesia Universal, delante de un intenso proceso de tránsito religioso, realidad que ella asume y pretende cambiar.

La retórica de la Iglesia Universal puede analizarse tanto del punto de vista de la *semiótica de la comunicación* así como de la *semiótica de la significación*, para usar categorías de Dante Trigali (1988:155). La primera de ellas estudia los signos como instrumentos situados entre el emisor y el receptor; la segunda, analiza el papel del signo en la vida mental de las personas involucradas en el proceso de comunicación. Se trata de un área de investigaciones aún muy poco desarrollada en lo que relaciona con las organizaciones religiosas. Sin embargo, para entender bien cómo se da la construcción del significado del mensaje predicado por la IURD en la mente de sus seguidores, sin duda la semiótica ofrece un excelente camino.

Hay también un texto de J.A.C. Brown (1971: 27,28,29), que da un excelente apoyo al investigador en la discusión de los mecanismos de persuasión, en el cual el autor enfatiza que en todo el proceso de la propaganda o de publicidad hay algunos “esquemas básicos”, usados por el rector, para convencer a los destinatarios de su mensaje. Entre otros, enumera: el amplio uso de estereotipos, es decir, de formas tradicionalmente consagradas por el público; la substitución de nombres, usándose eufemismos o términos equivalentes con fuerza emocional diferente para conseguir mejores resultados; la creación continua de enemigos que deben ser derrotados para que el equilibrio roto pueda ser rees-

tablecido; el apego a la autoridad de los ejemplares mencionados o de los libros sagrados; y finalmente, la afirmación y repetición, para ahuyentar el razonamiento crítico y la duda, enemiga de la persuasión.

2. Las partes del discurso de la Iglesia Universal

La retórica de la Iglesia Universal, como una forma de construcción simbólica de la realidad, está directamente presente en la *Televisión Record* por más de 60 horas semanales, indirectamente en muchas otras oportunidades y 24 horas por día en su red de radio, teniendo por finalidad atraer a nuevos seguidores y mantener aquellos que ya adhirieron a su predicación. De esa manera, oyentes y simpatizantes son estimulados en sus emociones, reciben promesas de solución para sus innumerables problemas, y la garantía de un cambio ventajoso para ambos lados.

Algunos actos retóricos están volcados para conseguir la adhesión continua, principalmente de aquellos hasta entonces en permanente tráfico religioso. Con ese fin, se usan argumentos cautivadores, como la permanente reafirmación de su excelencia en milagros y prodigios, al lado de argumentos intimidatorios, que apuntan para quien no adhiera a su predicación sobre las consecuencias terribles del fuego infernal o el inevitable descenso social, que en la sociedad del consumo, son casi sinónimos.

¿Pero hasta qué punto los fieles *iurdianos* internalizan ese discurso? Para contestar a tal cuestión, introdujimos en las entrevistas la siguiente pregunta: “¿Usted conoce a alguien que haya abandonado la Iglesia Universal y lo que sucedió después con su vida?”. Un total de 53,2% dijo no conocer a nadie en esas circunstancias, lo que indica la falta de una relación más íntima entre los fieles, porque esa

realidad salta a los ojos, sobre todo de los pastores de la Universal; quizás la ausencia de una relación más próxima entre los fieles no permita la aparición de la percepción de esa rotatividad. Otro grupo, 46,8%, dijeron conocer por lo menos un desertor y presentaron algunas consecuencias que habrían pasado en su vida, así clasificadas: problemas familiares, como desaveniencias entre los miembros de la familia, separación de parejas, 31,6%; infortunios patrimoniales y de ingresos, pérdida del empleo o robo de viviendas, 31,6%; enfermedades en la propia persona o en parientes, 15,8%; problemas genéricos y no especificados por el entrevistado, 21%.

También observamos en el transcurso de esta investigación, empezada en 1993, alteraciones en el discurso volcadas al público interno, sobre todo después de la agudización del conflicto con la *Red Globo*, en el segundo semestre de 1995, de la divulgación por los medios de comunicación de ataques venidos de otros sectores del campo religioso protestante y del surgimiento de escisiones, una de las cuales fue la del pastor Carlos Magno de Miranda y otra la del ex-obispo Renato Suhet, por citar las más conocidas. De allí la legitimidad de preguntas como las siguientes: ¿Cómo el lenguaje de los locutores, en tanto que representantes de la Iglesia Universal, recoge los fragmentos, construye y organiza los hechos, dentro de un discurso que es captado por los destinatarios como portadores de lógica y plausibilidad? En otras palabras, ¿cómo se da la construcción del sentido en este tipo de discurso? Para aclarar esos puntos echamos mano de las partes más importantes de la *techne rhetorike*, que son momentos decisivos en el génesis y articulación del discurso, designados en la retórica clásica por las palabras latinas *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio* y *memoria*, tal como fueron presentados por Roland Barthes (1975: 147-225). Así, po-

demos apuntar algunas partes anatómicas de la retórica de la Iglesia Universal.

“Inventio”: o la búsqueda de pruebas

Este primer momento corresponde al levantamiento de pruebas, cuando el locutor precisa “encontrar lo qué decir”. En realidad, él no inventa nada, porque sólo descubre aquello que está localizado en un “lugar.” En ese proceso de *inventio*, el orador puede seguir dos direcciones. Una primera, volcada para *convencer*, usándose para eso de un aparato lógico y racional que incluye la presentación de pruebas. La segunda es para *conmover*, y para la cual se moviliza todo lo que sea posible, con el objetivo de alcanzar la subjetividad del receptor. La dirección a ser tomada, como destacaba Platón, corresponde a los diferentes receptores que creyó que había, porque, para los varios tipos de almas debería haber, según él, diversidad de discursos.

La manera en que el pastor *iurdiano* organiza lo “qué decir”, tanto en el púlpito como en la televisión y la radio, pasa por la recolección de ejemplos, tomados de lo cotidiano de su público, posibilitando que los receptores salgan de lo particular concreto, para pasar al nivel general, el abstracto. Esa estrategia es de fácil identificación, cuando un “convertido” o “curado” es colocado ante todos, de preferencia ante las cámaras de televisión, para contar “las maravillas operadas por Dios en su vida, a través de la Iglesia Universal”. Por medio de tal mecanismo, el receptor u oyente es invitado a reconocerse en el personaje y a hacer de la historia del otro su propia biografía.

Los actos “milagrosos” son las llamadas *pistheis atechnoi*, las pruebas extrínsecas tomadas de una colección y debidamente organizadas por el orador. El imaginario popular-cristiano-judío es el “lugar” de donde pro-

vienen la mayor parte de ese “stock de conocimiento”, expresado en historias y eventos narrados en el Antiguo y Nuevo Testamento. En la retórica *iurdiana*, la Biblia es apenas una de esas “provincias de significado”, según la categoría de Alfred Schutz (1979), y aún así, está sujeta a una lectura simbólica. Además de esos “tópicos”, la Iglesia Universal también saca elementos de aquellos lugares comunes encontrados en el conocimiento católico popular, afro-brasileño y de un “depósito” internacional de mitos y símbolos diseminado por los medios de comunicación a nivel mundial. La habilidad de sus locutores consiste exactamente en reconciliar, retóricamente, todo ese material con los modelos existentes en el medio en que vive el receptor.

Esa exposición pública de experiencias biográficas privadas realiza el sueño de los que las exponen en el sentido de ofrecerse a los medios de comunicación y de incorporar en la pantalla, aunque sea por apenas algunos momentos, la figura de un personaje ejemplar o de un modelo para ser imitado por tantos otros teleespectadores. Terminada la “exposición”, el entrevistador añade: “Si usted también fuese a uno de nuestros templos, el próximo a dar un “testimonio de fe”, aquí en este programa, será usted.” Así se produce la persuasión, de una manera tranquila y sin ninguna violencia.¹

En la retórica *iurdiana* el argumento, en la forma de un silogismo destinado al público, no siempre es acabado y categórico porque, a veces, es dejada al receptor la oportunidad de armar subjetivamente el mensaje y así sacar conclusiones personales. Las premisas de esos argumentos son similares a las empleadas en la religiosidad popular y en los círculos mágicos, expresadas de la siguiente forma: “Dios prometió y es esclavo de sus promesas; Él desafió al ser humano para hacer el sacrificio y ahora que usted está dispuesto a

hacerlo, inevitablemente la bendición será suya.” La simplicidad del argumento aparece en una de esas declaraciones:

“Pasé por primera vez por la Iglesia Universal y ya vi la relación de ‘las cadenas’ y encontré todo muy simple. Todo lo contrario del Dios complicado [que había aprendido] en la Iglesia anterior [donde] había mucha adivinación y profecías (...). A pesar de ya ser creyente todo salía mal (...). Antes el despertar era triste, pero un día (...), primero tuve el cambio, después las cosas fueron sucediendo naturalmente (...). Fui a la ‘cadena de los empresarios’ y aprendí a prosperar, en la otra Iglesia enseñaban que riqueza es pecado y pobreza es prueba (...) ¡Antes abría el refrigerador y sólo tenía agua fría! (...) Hoy todo es diferente” (Claudio, en la *TV Record*, 6.11.95).

“Dispositivo”: o la clasificación de las partes del discurso

El segundo momento retórico, la *dispositio*, se relaciona con la ordenación de las partes del discurso y su composición. En la Iglesia Universal, el culto entero es un acto retórico que, como fue visto, empieza con una oración, cantada o hablada, y se prolonga en otros múltiples esfuerzos de seducción del público. El creyente, en el transcurso de la construcción del ambiente sagrado, ve despertar dentro de sí la fuerza de la mística, que suelta las partes aún desconexas del argumento del locutor. A través de la retórica, el pastor-locutor dirige la experiencia religiosa de los fieles y el espectáculo y acciones colectivas, obteniendo una participación prácticamente unánime del público presente.

Así, según Berger & Luckmann (1978:132,133), se construye un universo simbólico, “una matriz de todos los significados socialmente objetivados y subjetivamente reales”, a partir de los cuales se generarán o

fijarán nuevos proyectos de vida. En ese sentido, los universos simbólicos son “productos sociales que tienen una historia” y si quisiésemos entender su significado, “tenemos que entender la historia de su producción”.

El pentecostalismo, por ser fuertemente un sistema de comunicación “oral-auditivo”, valoriza la exposición verbal, sea ella un sermón o un “testimonio”. Sin embargo, la centralidad del sermón en el culto es una herencia protestante, sostenida por agentes entrenados en el seminario para predicar. En las iglesias presbiterianas, por ejemplo, no se consagra un nuevo pastor a menos que haga su “sermón de prueba”, delante del Concilio que lo consagrará. Es fundamental que sepa producir una pieza retórica que contenga además de los mecanismos racionales, aquellos aspectos emocionales de persuasión. Cuando eso ocurre, se dice que el discurso fue “un sermón de mucho poder”.

Forma parte de la *dispositio* de la narración, entendida como una exposición de hechos acontecidos o no, cuyo objetivo es servir de apoyo para la argumentación anterior o posterior. Para alcanzar el propósito pretendido, el encadenamiento necesita ser verosímil, sin disgresión, breve y con poca argumentación directa. La narración debe hablar por ella misma. Pero en las entrevistas presentadas en televisión, el fiel ofrece al entrevistador fragmentos biográficos que se usan en el transcurso de la argumentación para convencer al público. Aparentemente es un discurso espontáneo, pero del género “espontáneo-administrable”, tendiente a dotar a los hechos de cohesión lógica. Para esto se elimina de la narración, en la forma de “testimonio de fe”, todo lo que podría apartarse del discurso habitual de la Iglesia sobre milagros, prodigios, exorcismo o prosperidad.

La coherencia en el discurso del “expositor”, presentado en los medios de comu-

nicación de la Iglesia, se genera a través de la intervención del entrevistador mientras es tomada en la “sala de entrevistas” y después, en la respectiva edición electrónica. Durante la entrevista se hacen preguntas importantes, se producen interrupciones estratégicas y se inserta en el discurso del entrevistado una segunda narración, un discurso sobre el discurso del creyente, guiando la acción retórica hacia la materialización de estrategias de comunicación ya delineadas, cuyo propósito es crear el mejor impacto lógico posible en el receptor final del discurso.

También participa de ese proceso de fabricación del discurso un segundo pastor, que queda apostado en el púlpito, mientras el otro está sentado en el sofá, al lado del entrevistado. El segundo pastor casi siempre interrumpe la narración y hace un pequeño sermón en el que reafirma las expresiones del pastor-entrevistador, mientras “pinza” ejemplos del “testimonio de fe”, que está siendo presentado. Tales procedimientos hacen que esos cuadros retóricos, abundantes en la comunicación neopentecostal sean ejemplos auténticos de un proceso de fabulación compartida y de construcción de una “mitología religiosa”, promotora de nuevos hábitos, conductas y formas de pensamiento en miles de receptores.

El discurso narrativo de los milagros y prodigios “realizados por Jesús en la Iglesia Universal”, también puede ser dividido en cuatro partes: *exórdio*, *narratio*, *confirmatio* y *epílogo*, situadas tensionalmente entre lo que el creyente era y lo que es ahora, gracias a la intermediación de “los servicios sagrados” de la Iglesia. El “pastor-entrevistador” provoca el arranque narrativo, diciéndole al creyente: “Cuéntenos, fulano, lo que hizo Cristo por usted en la Iglesia Universal del Reino de Dios.” A partir de allí, el “declarante” empieza a contrastar el pasado con el presente, siempre

insistiendo en el punto de alteración en el cual ocurrió el cambio cualitativo de vida.

Obviamente, la Iglesia se presenta como la responsable por el desencadenamiento de esa acción y por haber creado condiciones para la inhibición de las fuerzas contrarias al proceso de transformación. Por eso, es fundamental “haber colocado la fe en acción” y eso pasa gracias a un fuerte golpe retórico. El pastor es el “hombre de Dios”, encargado de seducir al público, despertando esperanzas de una vida mejor, mientras va apartando todo lo que obstaculiza el progreso del fiel en el nuevo camino de fe. Para eso usa con energía la depreciación, pidiendo, insistiendo con ardor para que las personas busquen un templo de su Iglesia y así encuentren la “verdadera felicidad.”

Por otro lado, el pastor combina bien el papel de *seductor*, al estimular la esperanza y los deseos; con el de *intimidador*, al provocar el miedo de la pobreza, del descenso social, la enfermedad, miseria y, en último caso, incluso el infierno. En su discurso, al lado de las “delicias” de la salvación, están las “desgracias” causadas por el diablo, debidamente hechas tangibles y aclimatadas a los modelos de la sociedad de consumo para todos los que rechazan su mensaje.

“Elocutio”: o el arte de presentar el discurso

Elocutio es el tercer momento de la actividad retórica, cuando el locutor escoge y reúne las palabras que serán parte del discurso, según la lógica adoptada. En el *elocutio* se introducen los colores emocionales, generándose una sentimentalización del discurso que irá, al lado de las figuras de lenguaje, a ornamentar esa pieza retórica. En esa parte es importante, además de la dicción y de la teatralización del discurso, el empleo de palabras emocionalmente fuertes, cuyos significados

extrapolan el nivel lógico y racional. Gerard Van der Leeuw (1963:215) llama la atención a la entonación en el sermón que lo diferencia del canto gregoriano apenas por las imperfecciones de sus estructuras, pero que no difiere tanto de las fórmulas mágicas de las culturas tribales.

La magia de la oratoria religiosa hace que se crea que la fuerza de las palabras y expresiones claves usadas en un discurso, inclusive en la Iglesia Universal, esté en ellas mismas o en los oradores. Pero, como bien observó Bourdieu (1996:87,89,93), “el poder de las palabras es apenas el *poder delegado* del portavoz (...) Su discurso concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que lo dio el mandato (...) del cual él es (...) el procurador”². Por esa razón, cada pastor *iurdiano* representa con facilidad, debido a la centralización ritual, administrativa y retórica de su Iglesia, mientras habla la Iglesia como un todo, por más humilde que sea su discurso.

De una manera similar, aunque en otra perspectiva, Paulo Freire (1982) enfrenta el contexto social como un “universo temático” cargado de temas y palabras “generadoras” a ser inventariadas por el alfabetizador, antes de empezar su tarea. Alfabetizar, para Freire, es llevar las personas mucho más allá de la simple decodificación mecánica y a experimentar un proceso de concientización, cuyo resultado es la liberación del espíritu humano de aquellas estructuras y circunstancias que hasta entonces lo esclavizaron. Por eso, es fundamental que el agente cultural sepa trabajar con palabras generadoras de nuevos estados de conciencia. Por consiguiente, no podemos analizar sociológicamente un universo neopentecostal simbólico y tampoco el discurso de agentes religiosos, de manera satisfactoria, sin hacer referencia a aquellas expresiones y palabras que funcionan si fueran monedas en un intercambio simbólico, cuyas

reglas son dictadas por el “vendedor”.

En la retórica *iurdiana* hay “palabras fuertes” usadas para designar la vida de los fieles, como siendo una vida “destruida”, “derrotada”, “difícil”, “dominada”, “arrasada”, “cerrada” y “bloqueada por demonios.” El punto más bajo alcanzado por la persona en su caída recibe el nombre de “fondo del pozo”, cuando entonces el individuo estaba “poseído de demonios.” Ese es el momento del “todo o nada”, porque no hay “nada más a perder”, por eso mismo, ése es un punto de partida para saltos cualitativos en cualquier dirección, hasta como estrategia existencial de supervivencia. Quien esté pasando por situaciones similares es invitado “a recibir una oración fuerte” y, así, podrá “tomar propiedad de las promesas de Dios”. Con esa decisión de “conversión” hay una adhesión a nuevos proyectos de vida y se inicia entonces una reconstrucción biográfica.

La única salida para quien está en el “fondo del pozo” es la “liberación”, cuando entonces el individuo es llamado a “tomar posesión de la salvación”. Una “aventura de fe” que empieza en el momento en que la persona “tomó la decisión” y resolvió “hacer un desafío” a Dios, acción respaldada en un acto de “sacrificio” de algo para él tan importante como es el dinero. De esa manera, la persona empieza a “abandonar al hombre viejo” y a “encontrarse con Jesús”, “con Dios” o con el “Espíritu Santo.” Esa experiencia de “conversión” es descrita como “encuentro con la felicidad”, adquisición de la “fuerza y del poder de Dios”, “de aquello que siempre soñó”, de la “vida transformada”. Ellos dicen que después de la conversión “terminó la inseguridad”, “hay prosperidad”, “todo sale bien”, “obras malignas fueron deshechas”, “los demonios fueron atados” y “la vida transformada”. Ahora, “Dios está honrando la fe” del creyente, y él puede decir que “todo cambió”,

tanto que “las palabras no consiguen expresar”. En los “testimonios de fe” es común decir “ahora me siento honrado por Dios”. Ese encuentro es una experiencia muy importante para quien había perdido *status* en la sociedad, y ahora descubre que “hay un Dios que se preocupa por mí”. Es entonces que muchos lloran cuando es presentando el testimonio y el portavoz pregunta: “¿Por qué está llorando?” Y el fiel responde: “de felicidad, porque encontré al Señor Jesús en la Iglesia Universal”.

La religión, sin embargo, nunca pone en discusión de qué maneras aquellas “palabras fuertes” se vuelven centros rearticuladores del nuevo “mundo de la vida”. Su objetivo es exactamente sacar de discusión esa cuestión, porque eso podría generar alguna perspectiva crítica en cuanto a la legitimidad del proceso comunicativo. Es en este punto que el discurso se torna ideológico, al estar desconectado del contexto del cual fueron tomadas sus partes y su lógica. En ese sentido, estamos de acuerdo con Berger & Luckmann (1978:133) cuando concluyen sobre la historicidad de los universos simbólicos en que hay necesidad del rescate de la historia de su producción para una comprensión más plena de su significado.

Al lado de esos argumentos, se emplean también otros, del tipo *disputatio*, para denunciar y desenmascarar a los antagonistas que, en el caso del Brasil, son el catolicismo, las religiones afro-brasileñas, el kerdicismo y, secundariamente, las otras denominaciones protestantes. Tales argumentos forman parte de un *sistema de acusación*, caracterizado por Gilberto Viejo (1981:57) como una “estrategia más o menos consciente de manipular poder y organizar emociones, delimitando fronteras”. En esa argumentación *disputatio*, la Iglesia Católica es “la desgracia del mundo”, una institución “fallida”, dirigida por un

“clero inmoral”, “interesado” y que siempre actuó como “parásita del Estado”, lo que le permitió acumular un “enorme tesoro patrimonial”³. También se insiste en la denuncia de paganismo, asociándose a él el catolicismo, debido al culto a las imágenes de santos. En una declaración, una fiel repitió conceptos frecuentemente mencionados por los medios de comunicación *iurdianos*: “Yo no estaba adorando a Dios cuando era católica, porque miraba para una imagen que por dentro estaba llena de demonios”. De allí, por qué en la Iglesia Universal se espera que la conversión de un católico sea expresada en actos de iconoclastia.

“Actio” y “memoria”: la acción del actor y el recurrir a la memoria

Estos dos últimas operaciones de la *techne rhetorike* se relacionan, respectivamente, con gestos, dicción y empleo de la memoria por parte del orador. La *actio* se refiere a la posibilidad de que la palabra sea dramatizada, tal como ocurrió en ocasión del caso famoso caso del “puntapié a la santa”, aplicado por el obispo Von Helde, de la Iglesia Universal, sobre la imagen de Nuestra Señora Aparecida, delante de las cámaras de la *Televisión Record*, el 12 de octubre de 1995. Esa dramatización creó una conmoción nacional, inflada por la red de televisión competitiva, la *Globo*. Ese episodio demostró la fuerza de la *actio* en un proceso de comunicación, aún mediado por la electrónica.

De hecho, la retórica pentecostal siempre valorizó la acción en detrimento de lo teórico. Los actos retóricos de la IURD buscan disminuir la distancia entre el discurso y la acción en la medida que se presenta como una “iglesia de resultados.” De esa manera, procura destacarse en un mercado donde hay muchos charlatanes y oradores con retóricas

vacías de *actio*. Pero su retórica habla sobre un *Dios que actúa*, cuya acción se da de una manera espectacular, en un determinado lugar, en el templo *iurdiano*. Sobre la eficiencia de los pastores *iurdianos* que se comportan como actores, eso ya fue analizado en el segundo capítulo de este trabajo. Aun así, vale la pena recordar que la gestualidad es la forma por la cual el cuerpo habla. Los latinos dirían: *sermo corporis*, englobando en esa expresión tanto los gestos como las palabras, pues ambos desempeñan funciones de signos en el acto retórico, personal o televisivo.

La última función, *memoria*, se refiere al recurso empleado por el orador de recurrir a los recuerdos y memorias al establecer un proceso de comunicación con el auditorio. En las culturas más antiguas, pre-letradas o incluso en las que hoy pueden ser consideradas oral-auricular-visuales, la memoria desempeña un papel importante. En la cultura de masas, la memoria es solicitada para guardar eslogans, palabras de orden, proverbios, axiomas repetidos como si fueran verdades capaces de fundar sistemas del pensamiento y de acción. En el discurso *iurdiano*, como veremos después, la repetición de eslogans retenidos fácilmente en la memoria, detona los sistemas compactos que la persona trae consigo al adherir a la Iglesia Universal y, al mismo tiempo, propicia bases sobre las cuales se da el acercamiento entre el orador y los receptores de su discurso.

Las relaciones entre la memoria y la institución del acto religioso es un tema que ha sido trabajado por Daniele Hervieu-Léger (1993:160ss). Para ella, “toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva”, desempeñando en ese proceso el mito fundador un papel importante en la construcción de un espacio localizado “fuera del tiempo”, al cual se recurre en momento

de “desmontaje de las colectividades-memoria”. Hervieu-Léger ve en el proceso del secularización un momento de crisis de la memoria religiosa. En ese cuadro de amnesia actúan los predicadores neopentecostales, ofreciendo a las personas una restructuración de la memoria o una reorganización de los recuerdos.

Así, el predicador *iurdiano* se coloca en el propio centro de ese proceso de fabulación y de reconstrucción de la memoria colectiva. La retórica, en ese aspecto, desempeña un excelente papel y sirve como mediadora entre la amnesia o “achataamiento de la memoria colectiva” en la postmodernidad y los recuerdos, que surgen de la profundidad del imaginario colectivo.

3. Retórica y dirección de la comunicación

La retórica ocupa un lugar importante en los procesos de intercambios, simbólicos o no, establecidos por los seres humanos. Al final de cuentas, el hombre es un ser que crea e intercambia símbolos y también consigue dirigir sus discursos para determinados objetivos y auditorios, previamente seleccionados. En ese contexto, en la retórica las palabras se usan como si fuesen armas de guerra, monedas de intercambio, en la forma de eslogans y palabras de orden.

Ese arreglo racional de los medios de comunicación influencia el *status* del emisor en el mercado simbólico, permitiendo o no la ocupación de una posición privilegiada en esa gran vidriera que es la sociedad de consumo. Por otro lado, se crea alrededor de “vendedores” y “compradores” un círculo lingüístico que contamina incluso las maneras por las cuales los *iurdianos* presentan en el periódico de la Iglesia la publicidad de sus pequeñas empresas u ofrecen la realización de este o aquel servicio.

Las palabras como armas de guerra

En la Iglesia Universal, como en otros grupos pentecostales, hay una tendencia a usar palabras en desuso, consagradas por la tradición religiosa o recargadas de sentido simbólico⁴. Esa preferencia por palabras antiguas funciona como un tipo de “efecto latín”, una especie de nostalgia de los sonidos de un idioma antiguo y sagrado, porque simula bienestar y seguridad de tiempos míticamente idealizados. Al utilizar palabras no usuales en el discurso de sus contemporáneos los pentecostales acaban siguiendo a Aristóteles, que recomendaba al orador colocar palabras “extranjeras”, con el propósito de crear una dimensión enigmática en su discurso. Eso porque lo desconocido, incluso en la forma del glosolalia o “lengua extraña”, se vincula con antiguos miedos y esperanzas y tiene algo que ver con el “idioma de los dioses”⁵.

Al lado de esos términos antiguos, el pentecostalismo tiene también una predilección por una retórica *militarista* y emplea palabras que funcionan como armas de guerra, convencional o de guerrilla. En el nivel del idioma y de la acción, sus fieles están comprometidos en una guerra contra los demonios, el secularismo, los cultos mágicos de otras procedencias, las brujerías y el catolicismo. En ese sentido, podemos afirmar que la propaganda religiosa *iurdiana* es propia de una “guerra santa”, llevada a cabo por otros medios. Pues no se trata de crear una identidad en oposición a otra, sino también en movilizar a los fieles, tarea más fácil cuando hay un enemigo común contra el cual se puede declarar guerra.

Ese tipo de retórica se ha usado contra el catolicismo y las “religiones espiritistas”, que en la jerga *iurdiana* incluyen las varias tendencias religiosas afro-brasileñas y kardecistas, así como en las luchas contra la *Red*

Globo, a la que se le atribuye todo lo que de inmoral y violento pasa en el país. Para la IURD, la *Globo* es un imperio decadente que está siendo devorada por gusanos. Algunos otros ejemplos a continuación nos indican cómo en el discurso de la Iglesia Universal es tratada esa red de televisión:

“Nada en este país es más inmoral que la Red Globo con sus novelas y reportajes, apoyando todo lo que hay equivocado” (*Folha Universal*, 17.12.95).

“Nunca vi en este país el linchamiento de una institución como lo estoy viendo ahora (...) Están linchando una institución [la Iglesia Universal] con más de cinco millones de personas, con los medios más ordinarios y repugnantes que podamos pensar (...) La Globo es una manipuladora, mentirosa e inmoral” (*Folha Universal*, 14.1.96).

“Comisión Investigadora contra trampas de la Globo”; “La Red Globo enseña a robar automóviles” (*Folha Universal*, titulares, 7.4.96).

Esa voluntad de demoler simbólicamente la *Red Globo* aparece tanto en el idioma hablado como en los chistes publicados en el periódico oficial de esa Iglesia. En uno de esos chistes, firmado por Naza, (*Folha Universal*, 14.1.96), el logotipo de la *Globo* se presentó con la forma de una fruta podrida de donde salían bichos. El mensaje está claro: “La *Red Globo* no pasa de ser una realidad en estado de descomposición”. En otro chiste, firmado por Max, a la imagen del obispo que dio “el puntapié a la santa” fue contrapuesta otra, la del propietario de la *Globo*, Roberto Marinho, dando puntapiés a un corazón con una paloma adentro, símbolo de la Iglesia Universal. El título honorario de “doctor”, usado en la *Globo* para designar a Roberto Marinho, es rechazado por la Iglesia Universal que siempre se refiere a él como un “falso

doctor", usándose ese título entre comillas, de la misma manera como los medios de comunicación se refieren a Edir Macedo como "obispo". Sin embargo, la violencia de esa guerra retórica se calmó después de las presiones del Ministerio de Comunicaciones, a comienzos de 1996, sobreviviendo, pese a todo, algunos dardos que todavía son tirados por ambos beligerantes.

En los últimos días de diciembre de 1995, los periódicos (*Folha de S. Paulo*, 1.10.95) trajeron una pieza retórica suscripta por más de una decena de pastores de la IURD, de otras iglesias y "ministerios", simpatizantes y aliados de Edir Macedo. Ese "manifiesto" denunciaba a la *Globo* como fuente de persecución a "40 millones de evangélicos brasileños", exigiendo que probara lo que afirmaba de los evangélicos y que los dejasen en paz, caso contrario serían iniciadas acciones judiciales y protestas en todo Brasil. Realmente, el 6 de enero de 1996 hubo manifestaciones públicas en todo el país, realizadas por simpatizantes de la Iglesia Universal, a favor de la "libertad de culto".

La transformación de rumores en noticias positivas para la Iglesia también es una de las estrategias usadas por la retórica *iurdiana*. Podemos mencionar dos casos. En el primero había un rumor, reproducido por una de las estaciones de radio de la Iglesia Universal, sobre el célebre "padre-de-santo" Jair de Ogum, en el sentido de que se habría convertido al pentecostalismo. La IURD envió reporteros, que hicieron una larga entrevista con Jair publicada en una página entera. En el margen superior, una pregunta retórica: "¿Jair de Jesús?", y en el margen inferior, con cita de la primera página y fotografías había frases resaltadas como:

"No me convertí, pero estoy abierto a un buen 'piropo' (...) Mi mayor sueño es conversar con el obispo Macedo. También me gustaría aprender

un poco con él. Yo lo admiro (...) Sería bueno que el obispo Macedo nos condujese a votar en un hombre digno para gobernar la nación" (*Folha Universal*, 10.7.94).

Otro caso muestra como montajes fotográficos de la revista *IstoÉ* (tapa del 13.9.95), fueran a su vez remontados para servir a los propósitos de la IURD, a fin de combatir el titular original "Obispo enfrenta a Dios" (una alusión a Roberto Marinho) ". En la tapa del *Folha Universal* (24.9.95) apareció el mismo montaje con la colocación de cuernos en la cabeza del actor Edson Celulari – personaje de una serie presentada por la *Red Globo de Televisión* en la cual representaba a un obispo corrupto - y encima, el titular: "Obispo enfrenta al Diablo." El maniqueísmo ha sido empleado ampliamente para atraer apoyo a la Iglesia Universal entre los pentecostales indecisos que, en verdad, nunca nutrieron mucha simpatía por la televisión y, mucho menos, por la *Red Globo*.

En el curso de esa batalla retórica, la *Red Record* se contraponía a los ataques de la *Globo* con un *clip*, cuyo personaje arrodillado en una silla permanecía orando, mientras era atacado por ejemplares de periódicos y revistas seculares, lanzados sobre su cabeza, con titulares ofensivos a la Iglesia Universal. Una música marcial de fondo y una voz *en off* verbaliza el mensaje: "No vamos a parar de orar". Retóricamente, todo es presentado como un caso de persecución de las fuerzas contrarias a la penetración evangélica en Brasil, al crecimiento de la Iglesia Universal, que lo único que quiere es continuar orando. Obviamente, nunca se discute el mérito de las acusaciones, lo que puede ser verificado en varias publicaciones como *IstoÉ* (13.9.95), *Veja* (13.9.95), *Ícaro* (septiembre de 1995), *O Día* (6.9.95) y *Folha Universal* (6.9.95).

Muchas veces, la retórica anti-Macedo de los medios de comunicación se centraliza

en el llamado *argumentum ad hominem*, es decir, no se refuta lo que se dice pero se ataca a quien lo dice. Para los medios de comunicación, Macedo no merece credibilidad y no importa lo que esté diciendo. La respuesta de la Iglesia Universal también acompaña la misma línea lógica cuando usa *argumentos circunstanciales* en lo que se refiere a los privilegios dados por el catolicismo al papa, en su palacio o en viajes internacionales. A veces, la retórica *iurdiana* presenta *argumentum ad ignorantiam* al afirmar que deben existir milagros en la Iglesia Universal, porque nadie todavía provó que ellos no existen. En la presentación de “testimonios de fe” se usa el *argumentum ad verecundiam*, o sea, el apelar a la autoridad de alguien que experimentó el producto con éxito. Por falta de tradición, se apela a la Biblia, fuente de autoridad tenida como última e incuestionable, lo que es una herencia fundamentalista.

En ciertos casos, esa retórica emplea el artificio de tomar como causa de un evento algo que no es su causa real. De esta manera se vinculan enfermedades, demonios, exorcismo y cura, dentro de una conexión causal necesaria que, en último análisis, depende mucho más de una opción de fe preliminar que de la lógica racional del argumento. En las entrevistas presentadas por la televisión, radio o periódico de la Iglesia, los oradores usan argumentos basados en una pregunta *compleja*, porque se presupone en la propia pregunta una respuesta esbozada previamente, del tipo: “¿Usted tenía demonios antes; cuáles eran sus aflicciones?” El argumento se completa con la pregunta retórica del locutor. “¿Hasta cuándo usted va a permitir que el demonio cause miseria y enfermedades en su vida?”.

La retórica violenta contra la *Globo* alcanza también a todos los que, a los ojos de la IURD, prestan servicios a esa radio cario-

ca⁶. Porque para la dirección de la Universal, la *Globo* actúa a través de figuras públicas tales como: “cardenales, obispos, miembros del más alto escalón del gobierno, clérigos alineados con ideologías izquierdistas, pastores disidentes e intelectuales ateos”. Todos ellos se involucraron en una confabulación “para perseguir la Iglesia Universal”, lo que le da la oportunidad de articular una retórica de inversión: “persecución es bendición de Dios” (*Folha Universal*, 7.1.96).⁷

Ese clima de guerra contaminó el discurso de los pastores de la Iglesia Universal y los llevó a tratar a los defensores de otros grupos religiosos con desdén, ironía e incluso violencia simbólica. Como ya fue mencionado, el pastor presbiteriano Caio Fábio, es presentado como “pastor de la *Globo*”, apareciendo incluso en chistes con el logotipo de la *Globo* colocado en su ropa (*Folha Universal*, 1.10.95). Sin embargo, según esa ideología, la ascensión de la Iglesia Universal es irresistible y, así como una estrella-guía, su trayectoria atrae persecuciones de enemigos que, en el fondo, envidian su éxito, cosa que otro chiste de Max (*Folha Universal*, 31.12.95) consiguió transmitir muy bien⁸.

La retórica belicosa, sin embargo, no es peculiaridad del neopentecostalismo ya que casi todos los grupos religiosos minoritarios, particularmente los fundamentalistas, captan el mundo como si hubiese una guerra entre ellos, los “partidarios de Dios” y los infieles, antes los comunistas, después los materialistas y hoy los mahometanos. El neopentecostalismo tiene una retórica apasionada que naciendo de las emociones y del rechazo a la racionalidad predominante en la retórica protestante, optó por un convencimiento supraracional del destinatario de su mensaje.

Para el neopentecostalismo es urgente y necesario el aumento del número de combatientes en esa “guerra santa”. Un antiguo

cántico pentecostal brasileño sintetiza bien esa retórica: “Nadie detiene, esta obra es sagrada (...) esta obra es de Jesús”. De manera similar actúa retóricamente un texto bíblico, colocado al lado del nombre del periódico oficial de la IURD: “Si esta obra es de Dios, no podréis destruirla para que no seáis, por ventura, descubiertos luchando contra Dios”. Aquí la ideología encuentra su más completa legitimación, porque luchar contra la Iglesia Universal es hacerlo contra el pueblo evangélico, lo que obviamente es una generalización y, peor aún, es correr el riesgo de *luchar contra Dios*.

Forma parte fundamental del proceso de persuasión el convencer al destinatario de que sus deseos y necesidades sólo se concretarán a través de los servicios prestados por la IURD. Con tales argumentos, se intenta quitar la inhibición de ir al templo, atribuyéndose al demonio cualquier indisposición que perjudique esa toma de decisión. El objetivo es modificar la disposición del receptor, sacarlo del camino actual y desafiarlo a vencer los obstáculos que le impiden aceptar el proyecto de vida propuesto por la Iglesia Universal.

En esa retórica, la palabra no sólo crea nuevas realidades, como también es una eficaz arma de ataque y defensa. De allí la prioridad que se da a la expansión de la red de canales de televisión y emisoras de radio. Es necesario ocupar espacios en un lugar donde actores blanden impunemente sus cañones retóricos. La auto-exclusión de ese círculo equivale a ser derrotado pues se trata de un medio donde la victoria está vinculada a las batallas trabadas retóricamente, *en* los medios de comunicación y *a través* de ellos. Una de las maneras de participar en una guerra es crear eslogans o palabras de orden capaces de movilizar a las masas. Esto devuelve al eslogan su significado etimológico que entre los antiguos escoceses era “un grito de guerra de

un clan.” Entonces, ¿de qué manera la IURD articula y propaga su grito de guerra?

Eslogans y palabras de orden

De la misma manera que *marketing*, la palabra eslogan para muchas personas también tiene una connotación peyorativa, porque piensan que ese término se ata a los errores y mentiras de ciertas propagandas políticas, religiosas o comerciales. Es necesario superar esta inclinación para verificar cómo actúa la retórica *iurdiana* y que podamos vislumbrar, por detrás de los eslogans, una visión de mundo de la cual se consiguen símbolos en diversos momentos de la vida.

Según Olivier Reboul (1980) el eslogan es un “acto verbal” que pretende provocar adhesión, resumir e imponer un mensaje sobre los destinatarios. Es a través de él que se crean impactos en el receptor, al punto de dejarle sólo dos alternativas: el silencio o la obediencia. Un eslogan ofrece concisión, facilita la retención, es repetible, provoca condicionamientos y favorece la fijación de determinados conceptos. Tiene razón Domenach (1955) al observar que los eslogans están más directamente vinculados a las pasiones políticas, al entusiasmo y al odio, motivo por el cual aparecen con tanta frecuencia en la propaganda política.

El eslogan es un eficaz instrumento divulgador de ideologías, de expresiones ya listas y tiende a reafirmar rutinas establecidas. Para Paul Ricoeur (1983b:69), la ideología “se expresa naturalmente en máximas, eslogans, fórmulas lapidarias”, motivo por el cual la retórica - “arte de lo probable y de lo persuasivo” - operacionaliza la ideología. Para los defensores de tesis provenientes de la Escuela de Frankfurt, en la sociedad industrial los eslogans poseen una función ideológica puesto que ofrecen “fórmulas rituales e hipnóticas”,

que actúan desestimulando la conciencia crítica, desarmando utopías y generando un “hombre unidimensional” (Marcuse, 1974).

Los eslogans rompen la barrera de la racionalidad al provocar más acción que reflexión, tocan “el niño escondido en cada adulto”, despiertan la imaginación y provocan en el receptor la irrupción de aquellas fuerzas míticas, inconscientes, llamadas “irracionales”. Ejemplo típico de eso puede encontrarse en la expresión de Leonor Machado (*Folha Universal*, 7.4.96), la esposa de pastor y cantora con discos grabados por la *Line Records*, que dijo en una entrevista: “Cuando canto me siento un niño en los brazos de Jesús”. Por eso se afirma que los hombres gobernados por los eslogans pierden el control de la libertad y entregan a otros, personas u organizaciones, el derecho de pensar por ellos. Por otro lado, hay eslogans que ofrecen un andamiaje compuesto de estructuras ideológicas que, llenadas por la imaginación de los destinatarios, llevan a las personas a la práctica de acciones programadas por los que detentan el poder simbólico, aceptado como legítimo. Es exactamente esta capacidad de movilización que vuelve los eslogans interesantes al *marketing* y a la propaganda, especialmente en el nivel ideológico.

La Iglesia Universal redescubrió el éxito y la fuerza de los eslogans en sus acciones retóricas. Sus agentes incluyen en el discurso conjuntos de palabras, verdaderos torpedos destinados a sacudir las amarras que cada destinatario mantiene con sus universos simbólicos de origen. Esas frases, por las cuales dicen o dejan de decir, así como por sus ambigüedades, se constituyen “paquetes” listos para uso inmediato, o como vimos antes, *kits* para cada “consumidor”, según la lógica de sus necesidades.

A continuación, reproducimos varios eslogans *iurdianos*. Algunos son auto-explicativos, otros exigen algún comentario:

1. “*Quién busca la Iglesia Universal busca el Espíritu de la creación*”. En este descubrimiento verbal se asocia esta Iglesia, una institución nueva, con el origen de la vida y de la propia humanidad. El mensaje manifiesto es que “el Espíritu de la creación”, o sea el “Espíritu Santo de Dios”, está asociado a las acciones creativas del carisma *iurdiano*.
2. “*Iglesia Universal, donde un milagro espera por usted*”, “*anote la dirección de la felicidad*” o “*aquí está la dirección de la bendición*”. En esos tres eslogans la “bendición”, la “felicidad” y el “milagro” no suceden en un lugar cualquiera. La Iglesia Universal es el espacio social privilegiado, donde Dios se muestra y obra milagros. Por eso, la IURD es “*una Iglesia de resultados*” y “*contra los hechos no hay argumentos*”.
3. “*Pare de sufrir*” también es un eslogan usado por la IURD en el exterior. Incluso fue en África del Sur que este eslogan se volvió nombre de su periódico, “*¡Deje de sufrir! La nueva vida espera por usted.*” El argumento es:

“¿Por qué continuar sufriendo si Dios colocó una puerta, la Iglesia Universal, en la que usted puede llamar y encontrar una solución para todos sus males?”. En este caso, continuar o salir del sufrimiento es opción de cada uno. Pero la mejor opción es buscar una de “las direcciones de la bendición”. Para los que sufren también hay otro eslogan llamativo: “Tenga fe y todo cambiará”. Algunos vehículos de comunicación de la Iglesia son presentados de la siguiente manera: “*Folha Universal: Un periódico al servicio de Dios*”; “Radio São Paulo: 24 horas transmitiendo vida”; “Radio São Paulo, 960 kz. de paz”; “99.3 mz. una estación de radio que está bien con la vida”, y así sucesivamente.

Además de estos y otros eslogans, hay máximas y expresiones corrientes en la retórica de esta Iglesia que afirman: *"Leer y escribir: es la Iglesia Universal alfabetizando de los 15 a los 85 años"*; *"Deje de comer en las manos del otro"*; es decir, procure tener su experiencia religiosa directamente con Dios (vía Iglesia Universal, está claro); *"Deje de ser el rabo y vuélvase cabeza"*, expresión empleada para estimular el ascenso profesional dentro de la empresa, *"vuélvase jefe"*, o *"microempresario"*; *"Movimiento Brasil 2000, futuro sin hambre"* (eslogan de la región denominada ABC, en San Pablo); *"La Iglesia Universal no promete, realiza."*

Hay también una retórica dentro de gestos característicos como golpear una mano en la otra para significar una interjección de acuerdo con el orador, cuando entonces se dice, junto con esa explosión de las manos, *"¡está conectado!"*. Entre los neopentecostales de otros orígenes hay eventos en que se dramatizan temas también comunes en la IURD, tales como *"batalla espiritual"*, *"amarrar poderes demoníacos"*, *"guerra santa"*. En 1996, la IURD divulgó un evento mundial de origen neopentecostal, *"Marcha para Jesús"*, y estimuló a sus miembros a participar del mismo, aunque había sido un movimiento empujado por la Igreja Renascer en Cristo.

Un grupo de pastores del "Concilio de Pastores de San Pablo", fueron entrevistados por los obispos Rodrigues y Gonçalves y fueron obsequiados por los promotores con camisetas oficiales del evento que tenían refranes refiriéndose a la *"conquista del mundo para Cristo"*. En ese programa de la *Red Record de Televisión*, que estaba intentando concretar alianzas entre la Iglesia Universal y otros movimientos pentecostales, el obispo Gonçalves refiriéndose a símbolos propios de su Iglesia y de la de Hernandes, dijo (25.5.96): *"Estamos empezando a respetar al*

otro. Yo respeto su 'rock' y usted respeta mi 'rosa'. ¿De acuerdo?". Esa afirmación se debe al hecho que la Igreja Renascer en Cristo es conocida por el incentivo que da a la música cristiana en estilo *gospel*, y a la Iglesia Universal por el uso habitual de la *"rosa bendita"*.

En las batallas contra los adversarios no sólo se busca ridiculizar su logomarca, sino también hasta los otros eslogans. Por ejemplo, la conocida viñeta de la Globo: *"Globo y usted, todo para ver (O: todo tiene que ver)"* se vuelve en los vehículos iurdianos de comunicación: *"Globo y usted, nada que ver."* Un chiste de Max (*Folha Universal*, 28.1.96) consiguió reunir en la guerra contra la *Red Globo* tanto logomarcas como eslogans. Ese chiste referido presenta la figura de un diablo con una camiseta en la que estaba impresa la expresión: *"Globo y usted, nada que ver."*

La retórica en la publicidad iurdiana

La influencia de los eslogans o de la ideología, conjunto de ideas de la Iglesia Universal, se hace notar en la publicidad de las pequeñas compañías que prestan servicios, al ocupar la tercera parte inferior de las páginas internas del periódico *Folha Universal*. Algunas de ellas: *"Armagedon - teléfonos: Una compañía más confiable para el pueblo de Dios"*; *"God's Blessing Modas Ltda"*; *"Mudanzas Reyes Magos: descuentos para cristianos y militares"*; *"Buffet Amigos del Rey"*; *"Gedeón: instalación de servicios"*; *"Deje su automóvil más bonito, use apoyo para la patente con la frase 'Jesús Vive' "*; *"Tenga en su casa la vida de Jesús y gane gratis una Biblia premiada"* (anuncio de colección de libros); *"Sistema Hosa de servicios especializados: el cielo abre y la gloria viene"*; *"Club Mano Amiga: su bendición"* (ofreciendo servicios jurídicos, acuerdos médicos, servicios funerarios, etc.); *"Confección evangélica: compre*



Fig. 4 La espiritualización de las mercaderías y servicios

en la fábrica”; “(Antenas) Parabólicas: menor precio del mercado, de hermano para hermano”; “Yes Jesús, confecciones”; “Aleluia: finalmente pantalones de vestir directos de fábrica”; “Camisas evangélicas Holy Ghost”; “Más clientes, negocios honrados. Público evangélico prefiere negocios con sus hermanos. No pierda esta...” (anuncio de una organización de anuncios para empresas); “Trabajamos por amor al Señor y al prójimo” (publicidad de una clínica médica); “Filmagem Gospel”; “Sea un victorioso: su independencia y su éxito. No pierda esta oportunidad. ¡Adiós patrón!” (propaganda de *trailers* y carruajes para la venta de la palomitas de maíz – pochoclo - y bocadillos – sandwiches -, lenguaje atado a la “cadena de la prosperidad”, que estimula la aparición de los microempresarios); “Universal Video-alquileres” (la pala-

bra Universal aparece con letras góticas, tales como la logomarca de la Iglesia)⁹.

Hay casos en que esas publicidades insertan versículos de la Biblia para dar mayor connotación de seriedad a los negocios, así como: “Optica Cristiana N. ‘Mi casa y yo servimos al Señor’ “; una compañía que recluta vendedores: “su salvación financiera está próxima”; una empresa de préstamos personales y otra de contabilidad: “el Señor es mi pastor”; clínica médica: “su cuerpo es casa del Señor”; “Itaferro (cerrajería), conoceréis la verdad...”; “la Tierra Santa ahora está en Meier” (publicidad de empresa de Video); “Abogacía V & C, atención cristiana”; “AME, agencia matrimonial evangélica”; “Jerusalén: Casa de la Paz, una manera bonita de hablar de Jesús”; “Alquiler de videos Cristiana León de Judá.” También es común el empleo de ex-

presiones como: “Hay descuento especial para miembros de la IURD”, o sino: “Descuentos para evangélicos”. Algunos de esos anuncios atribuyen a los productos y servicios cualidades típicamente de personas, como por ejemplo: “empresa honesta”, “oficina de abogacía cristiana” “Salud cristiana, un plan de salud desarrollado para atender las necesidades del pueblo cristiano”, anuncio reproducido en _ de página, a cuatro colores, afirmando que “la salud de su familia es muy importante para Dios”, y abajo del logotipo de la compañía “Salud Cristiana”, la indicación “un producto Golden Shield.”

Por supuesto que los anuncios antedichos, seleccionados de varios números del periódico *Folha Universal* de los años 1994-96, no fueron enviados para la redacción o producidos por una simple casualidad. Son parte de un contexto más amplio y obedecen a una lógica que les da coherencia y unidad. Así como la Iglesia Universal, sus miembros están comprometidos con la venta de seguridad, prestigio, placer y éxito. Esos son los valores-signos que guían la inclusión de anuncios en el periódico y sobrepasan a todos los productos y servicios anunciados, a semejanza de los bienes de salvación “vendidos” por la Iglesia. La retórica presente en la publicidad del periódico oficial de la IURD invita a la fe a los no-creyentes, mientras refuerza la fe de los fieles. Son mecanismos generadores de una “comunidad de consumo” (reino de Dios) en la cual las personas son captadas por un sistema de valores que gira alrededor de un centro existencial, “la experiencia con Jesús en la Iglesia Universal”.

Marca, señales y exposición institucional

En una sociedad pluralista y asimétrica en la que la competición se instaló también en el campo religioso, toda organización es prácticamente llevada a desarrollar estrategias

de *marketing* para destacarse de la competición y elaborar para sí una política de comunicación basada en una retórica diferenciada, creación y divulgación de marcas y logotipos. Esos son los medios por los cuales una organización señala su presencia en el escenario social, expone su identidad, comunica o esconde del gran público lo que de ella se puede esperar o no. Dejar de visibilizar la presencia en un medio competitivo es ser candidato a la desaparición.

En Brasil pocos son los grupos religiosos que se han preocupado con la identidad visual. Sin embargo, la Iglesia Universal, desde el inicio de su fundación, intentó ser diferente del tipo común de las predicaciones y prácticas de milagro, exorcismo y prosperidad y elaboró para sí misma un conjunto de *signos visuales*, con el nombre y diseño de la marca, así como los *signos verbales* con el nombre y logotipo - un corazón rojo con una paloma dentro, en pleno vuelo, lo que es muy significativo. Todas esas señales forman la firma institucional de la Iglesia Universal del Reino de Dios, reproducida en las paredes externas de los templos, en la ropa de las obreras, en gorros, camisetas, llaveros, tapas de libros, discos y demás materiales impresos, así como señalan, en la forma del viñetas, el pasaje de cuadros en los programas que la Iglesia mantiene en la televisión y en las “historias de vida”, insertadas en la programación secular durante el día. En ese logotipo, el corazón está relacionado al sentimiento que en la tradición judío-cristiana, representa el centro intelectual, emocional y racional de los seres humanos. El color rojo ya hace alusión a la sangre de Jesús, interpretado como símbolo de la salvación “ofrecida por Dios” a los seres humanos.

Sin embargo, la temática de la muerte y de la sangre de Jesús no es algo peculiar a los pentecostalismos, en vista de formar parte

de la teología y de la retórica protestante, desde el surgimiento del movimiento pietista, de los avivamientos espirituales que resultaron en el metodismo y el pentecostalismo, entre los siglos XVIII y XIX¹⁰. Los neopentecostalismos heredaron de esos movimientos una fórmula mágica y poderosa para resolver cualquier problema: “La sangre de Jesús derramada en la cruz del Calvario”. Sobre esa expresión, se basan las promesas de cura y el exorcismo, mientras los fieles cantan o repiten a coro y delante de cada dificultad, la expresión: “¡Su sangre tiene poder!” La fe en el “poder de la sangre de Jesús”, como recuerda Walter Hollenweger (1976:299), es usada incluso para separar pastores “creyentes” de los “no-creyentes”, es decir, cristianos “verdaderos”, pentecostales obviamente, de los cristianos tradicionales.

Más allá de esa base teológica es bueno que recordemos la importancia que la sangre o el color rojo ejercen sobre la conducta humana, tema analizado ampliamente en los textos sobre el comportamiento de las masas, y la excitación proporcionada por la sangre derramada o, simplemente, por el color rojo. Los aztecas, en período anterior a la llegada de Hernán Cortés, practicaban sacrificios humanos y en esas oportunidades arrancaban el corazón del sacrificado aún latiendo, para presentarlo a la divinidad en el final de la tarde, garantizándose así, entre otras cosas, la vuelta del sol al día siguiente. No fue por mera casualidad que el rojo era parte intensa de la propaganda comunista, en los primeros ochenta años de este siglo. “El oriente es rojo”, decían los propagandistas maoístas¹¹.

A su vez, la paloma es el símbolo de la presencia del Espíritu Santo que, según la narrativa de los cuatro evangelios, se habría corporizado y bajado en la persona de Jesús, durante su bautismo en el río Jordán, de acuerdo con los evangelios (Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22

y Jn 1.32). Ella representa el poder, la simplicidad y la paz, conseguidas por medio de la reconciliación de los seres humanos con la divinidad. El corazón rojo, sin la paloma en su interior, también aparece en el logotipo de la Asociación Beneficente Cristiana, pero dentro del mismo, en lugar de la paloma, hay dos manos que se aprietan para simbolizar la unidad en la lucha contra el hambre y las drogas.

En nuestras entrevistas, con seguidores de la Iglesia Universal, intentamos investigar sobre el significado de la logomarca de la Iglesia. Las respuestas obtenidas muestran que la mayoría de ellos identificó la paloma más con paz (31,2%), significado tradicional, que con el Espíritu Santo (12,6%). Otros (21,5%) vieron en la logomarca el símbolo del “amor de Dios” o de “la compañía divina en la vida.” Un contingente más pequeño (15,6%) dijo que el símbolo representaba la “victoria”, “salvación”, “el señorío de Jesús” y su “poder sobre la vida de los fieles”. Sin embargo, un número significativo de ellos (18,8%) afirmó desconocer lo que ese símbolo significaba, un indicio de que la identidad visual *iurdiana* todavía no se encuentra completamente asimilada, por lo menos para los fieles entrevistados¹².

Además de esa retórica empotrada en la identidad visual, la Iglesia Universal desarrolló un idioma vuelto hacia la construcción de una imagen positiva en el público. Para ella la defensa contra los “ataques” de la *Red Globo* es un asunto “de vida o muerte”. Es una Iglesia que depende del flujo permanente y creciente de las personas para sus templos. Una permanente atracción de nuevos interesados es fundamental para reemplazar las deserciones. Para alcanzar un número más grande de simpatizantes el medio televisivo ha sido un instrumento excelente, pues según nuestras entrevistas el 40,6% de los fieles fueron atraídos por la radio o la televisión. Otro

grupo, 37,5%, fue guiado por los amigos o colegas de trabajo, mientras que 12,5% lo fueron a través de la red familiar. Pero el 9,4% simplemente pasaban delante del templo y decidieron entrar¹³.

Los actos asistenciales de la Iglesia Universal representados por las estocadas de la Asociación Beneficente Cristiana en la lucha contra el hambre, son ampliamente presentados semanalmente en el programa “no-religioso” y aparentemente “informativo” titulado “25ª Hora”, que en el medio de nuestra investigación tuvo su horario anticipado de las 23:30 para el horario “central” de las 20:30. La meta de la campaña “erradicar el hambre antes del año 2.000”, coloca a la Iglesia Universal en competición directa con los programas patrocinados por el “Venir-AEVB”, del pastor Caio Fábio en las colinas cariocas y el “Comunidad Solidaria”, iniciado por el sociólogo Herbert de Souza, con el apoyo inicial de la *Red Globo* y avalado por el gobierno federal.

En las imágenes grabadas en el momento de la distribución de alimentos, la *TV Record* insistía en presentar un pastor de la Universal con fieles, vestidos con camisetas y gorros con la logomarca de la Iglesia o de la organización ABC, haciendo entrega de las cestas básicas para los carentes. Las imágenes reciben atención especial, cuando aparecen clérigos católicos o alguna indicación que la institución favorecida es una entidad católica o kardecista. La imagen obvia es que la Iglesia Universal no es una entidad volcada a “sacar dinero a los pobres”. Muy por el contrario, es una Iglesia comprometida con los pobres, sin distinción de credos, identificada con los esfuerzos de la sociedad para superar los serios problemas provocados por el subdesarrollo, sea en Brasil, México o África. La repetición continua de ese mensaje se destina a romper resistencias y poner en descrédito a

sus adversarios, pues se trata de una institución preocupada con el hambre en el mundo y se vuelve una mera persecución a Dios y a los pobres cualquier resistencia a sus formas de actuar¹⁴.

Conclusión

Podemos concluir este capítulo recordando la afirmación de Weber (1991:138), para quien toda organización para subsistir tiende a despertar y cultivar entre el público la creencia en su propia legitimidad. El desarrollo de una retórica de expansión y consolidación en la IURD es una consecuencia natural de esa necesidad básica. En otras palabras, para convencer y persuadir es preciso generar actos retóricos que se vuelven mecanismos de dominación. Por eso, la retórica no es un producto neutro con relación a los asuntos de poder. Incluso en el nivel religioso eso se da ya que, como todo discurso humano, él también está al servicio de la remoción de obstáculos perjudiciales a determinados proyectos de dominación.

No se trata de imponer un discurso o una legitimidad sobre los receptores, porque para crear organizaciones permanentes y perennizar movimientos es preciso conquistar la razón y los sentimientos de la “membresía.” El casamiento entre las estrategias elaboradas y el entusiasmo de los fieles, sólo se da con la producción de sentido, cuando el receptor se reconoce en el discurso a él destinado. En ese sentido, la situación social, económica y cultural del hombre brasileño favorece el surgimiento de un discurso vuelto para la unificación de los fragmentos de una vida cotidiana, cuya cohesión sufrió el impacto de tantos cambios.

Un estudio psicológico sobre la situación de los obreros, realizado por Arakcy Martins Rodrigues (1980), observó que hay una relación entre el éxodo rural, la fragmen-

tación del trabajo industrial, la falta de solicitudes en el medio ambiente y la pobreza cognoscitiva. En ese sentido, es la existencia humana en un universo fragmentado la que genera el impulso de buscarse en el campo simbólico una religiosidad que exprese la fragmentación y, al mismo tiempo, ofrezca promesas de superación. Surge así un conjunto de recetas, una filosofía totalizante y reglas de comportamiento que aún simplistas, ofrecen alguna promesa de integración biográfica. Quizás una religión y un Dios fragmentados sean apenas otra faceta de una realidad humana también fragmentada, como observó Giorgio Paleari (1992)¹⁵.

El éxito de la retórica *iurdiana* refleja la existencia de una demanda social por ejes básicos que pueden dotar de sentido y unidad la biografía de millones de individuos. El discurso elaborado por esa Iglesia es contundente y se extiende a través de los vehículos de comunicación de masa que le faltan a la Iglesia Católica. Quizás la Iglesia Universal sea, en este momento, la organización religiosa que mejor consiguió captar aquellas demandas. De la misma manera, consiguió también reprocessar materiales simbólicos hasta enton-

ces despreciados por el racionalismo de agentes mayoritarios en el catolicismo tradicional, el protestantismo histórico y el kardecismo. Su retórica alía poesía y razón, creatividad y control, “sagrado salvaje” e inhibición institucional.

El número de seguidores y la evolución de su patrimonio atestiguan el éxito de la fórmula de esa retórica, por lo menos por ahora. Lo notable es que la Iglesia Universal consigue establecer un clima de complicidad con los destinatarios de su discurso. Eso nos facilita percibir la necesidad de un análisis que tome en cuenta tanto al emisor como al receptor de esa retórica. Puesto que en un cierto sentido, ambos son conniventes y juntos construyen la identidad discursiva de la Iglesia Universal. Por otro lado, no podemos satisfacernos con un análisis del discurso religioso explícitamente expuesto. Una investigación más profunda precisa pasar por los silencios, entrelíneas y órdenes de ese discurso. Después de todo y como escribió Walter Benjamin (1985:40), “no siempre proclamamos en voz alta lo que tenemos de más importante para decir”.

Notas

- 1 La comprobación de los hechos se vuelve una gran preocupación del locutor cuando se trata de la narración de una cura milagrosa. En esas oportunidades se presentan certificados médicos, radiografías y otras “evidencias médicas” del período anterior o posterior al prodigio narrado. Se procura entonces contraponer la incompetencia de la medicina por un lado y la eficiencia de la Iglesia Universal por el otro. Más aún: los desafíos hechos por la prensa, como por ejemplo el diario *Folha de S. Paulo* (14-9-95), para enviar periodistas acompañados de especialistas para examinar la autenticidad de esos “relatos de fe”, fueron práctica-

mente rechazados por la IURD y considerados una interferencia indebida de personas incrédulas en una esfera marcada por la fe.

- 2 Bourdieu discute también la cuestión de la atribución de valores y de sentido a las palabras en sus relaciones con el mercado más amplio, del cual el locutor y su institución forman parte. En un trecho muy significativo el autor explica la crisis del lenguaje litúrgico de la Iglesia Católica como una “crisis de los mecanismos que garantizaban la producción de los emisores y receptores legítimos”. Para él, la “crisis de la liturgia remite a la crisis del sacerdocio (y de todo el campo de los clérigos), que

- a su vez remite a una crisis general de las creencias" (1996:95). Pero para nosotros, no se trata de una crisis por falta de creencia y sí de exceso y competencia entre los que pretenden administrarla y sacar provecho de ella. Para Bourdieu (Ibid.:54,87) la importancia del discurso trasciende las relaciones entre locutor y oyentes para insertarse en la dimensión del mercado que da la importancia al acto del discurso. "Los discursos alcanzan su valor (y su sentido) sólo a través de la relación con un *mercado*, caracterizado por una ley especial de formulación particular de los precios: el valor del discurso depende de la relación de fuerzas que se establece concretamente entre las competencias lingüísticas de los oradores, entendidas al mismo tiempo como la capacidad de producción, de apropiación y apreciación (...). El poder de las palabras es apenas el *poder delegado* del portavoz, cuyas palabras (...) constituyen como máximo un testimonio, un testimonio de la *garantía de delegación* de la cual él está siendo investido".
- 3 Un ejemplo de ese anticatolicismo puede ser observado con facilidad en la *Folha Universal* (No. 120, 24-7-94) en la que encontramos los siguientes artículos contra la Iglesia Católica: "Historias del clero romano: sacerdote portugués recogió ofrendas y engañó al pueblo"; "Un poco de historia" (columna que presentó 10 argumentos de 'cuño histórico' contra la Iglesia Católica); "chantaje papal" (artículo dando la noticia y criticando al papa por haber recibido y bendecido la madre de Baggio, jugador de fútbol que representó a Italia en el Mundial de ese año). En otro número (5-11-95), editado en el auge de la "guerra santa" por causa del "puntapié a la santa", la IURD denunció tentativas de la Iglesia Católica para resolver la disputa provocada por la iconoclastía del pastor de una manera pacífica, como una mera "jugada" de *marketing*.
 - 4 Muchos de esos términos no son más utilizados en general por la población pero aún encuentran refugio en el pentecostalismo clásico. Además, en este sentido, el "pentecostalismo clásico" se diferencia del neopentecostalismo, en el cual hay una preocupación para mostrarse actualizado, no hablar mal, cuidar de la apariencia. En el pentecostalismo tradicional, por ejemplo, se usan ropas de los años 50, tales como las utilizadas por las jóvenes de la Congregación Cristiana del Brasil. Es una forma de diferenciarse de la sociedad, adoptándose una presentación antigua, admitida como un modo de santidad. Entre tales palabras encontramos: "esposa" en lugar de "mujer", "aposento" en lugar de "cuarto", "nupcias" o "matrimonio" para substituir "casamiento". Posiblemente por ese y otros motivos, la *Biblia en el Lenguaje de Hoy* (también conocida como "versión popular") no ha tenido una mayor aceptación entre los pentecostales, pues ellos todavía usan traducciones de la Biblia hechas en los comienzos de los años 50, en especial la edición "revisada y corregida".
 - 5 Historiadores británicos, entre los cuales se encuentran Peter Burke y Roy Porter (1993), observaron que hubo cambios importantes en el modo de hablar de los cuáqueros durante la revolución puritana, que iban desde un empleo específico de pronombres personales (tú y ti, por ejemplo), hasta un énfasis en la idea de que sería posible una experiencia mística pre-lingüística, anterior a la "confusión de lenguas en Babel". En la misma época se diseminó entre algunas personas el hábito de estudiar el idioma hebreo porque esa sería la "lengua de los ángeles" y de "Adán en el Paraíso".
 - 6 Aquí registramos una contradicción, porque la grabadora de la IURD, la *Line Records*, editó un disco con el conocido locutor Cid Moreira, presentador de los noticiosos de la *Red Globo* desde fines de los años '60.
 - 7 Entre los pastores de la IURD hay muchas reservas con relación a los colegas "intelectuales" de las demás denominaciones protestantes, llegando hasta a superar incluso los prejuicios cultivados por los otros grupos pentecostales. Sin embargo, la restricción *iurdiana* a los intelectuales es de cuño político y selectivo. Nótese eso en la citación de un artículo de uno de sus obispos respondiendo a críticas del psiquiatra José Elias Alex Neto, publicado en el

- Folha de S. Paulo* (1-12-95): “Es muy fácil quedarse en un cómodo escritorio escribiendo Tesis de Doctorado y acusando a los demás en los diarios (...). Para mí tiene más valor la persona que da la vida por lo que cree y que lucha por aquello que cree ser lo mejor, que un sujeto lleno de post-graduación (sic), que se contenta con media docena de clientes” (Obispo Rodríguez, *Folha Universal*, 28-1-96). En el mismo número, el periódico de la IURD publicó una frase fuera de contexto de la socióloga María das Dores Campos Machado, que afirma: “El obispo Macedo no es un pastor común. Disputa una hegemonía y no está solo en la lucha.” O sea que el intelectual que concuerda con la IURD en una de sus afirmaciones, es valioso. El que critica a la iglesia o al obispo, es un “adversario en las manos del diablo”.
- 8 Estamos haciendo referencia a un chiste de la *Folha Universal* (31-12-95), que retrata tres figuras-símbolos de los adversarios de la IURD: Roberto Marinho (*Red Globo*), el papa Juan Pablo II (Iglesia Católica) y el pastor Caio Fábio (acuerdo entre protestantes históricos y los medios de comunicación). Todos siguen la estrella de Navidad, tal como los tres reyes magos. El mensaje es claro: todos están siguiendo, envidiando o persiguiendo a la Iglesia Universal por causa de su éxito, identificado con el propio Cristo.
 - 9 A veces, en programas de televisión se coloca la publicidad de la empresa de un “pequeño empresario” que está presentando su declaración de fe. Eso se hace en el momento en que el entrevistador le pregunta el nombre y la dirección de su empresa, recomendando a los telespectadores que busquen al hermano cuando quieran comprar algún “buen producto” o contratar “un buen servicio”. Hay programas que en su final presentan los créditos, de la siguiente forma: “Confección tal, vistió al pastor fulano...” o: “Desayuno del pastor fulano, que entrevistó a la familia tal, fue una atención de la empresa tal...” Sobre la mesa del presentador del programa “25ª Hora” siempre está la identificación de la empresa que “patrocina” el programa.
 - 10 Sobre la herencia pietista en el protestantismo brasileño, puede consultarse a Antonio Gouvêa Mendonça (1984: 236-239), y sobre las raíces del pentecostalismo es indispensable un análisis de Donald W. Dayton (1991). Sin embargo, es interesante observar que también en la Iglesia Católica surgió, en época próxima al pietismo protestante, el culto al “Sagrado Corazón de Jesús”. Ese culto siempre era visto en grabados que presentaban un Jesús sufriente, cuyo corazón sangra por causa de las espinas. San Alfonso María de Ligório fue uno de los grandes divulgadores de ese culto, según dice Saint-Omer (1955: 424-431).
 - 11 La sangre colocada por aspersión, bebida o simplemente derramada, ha sido usada desde los tiempos más remotos como estímulo a la creación de comportamientos místicos adecuados. James Frazer (1991: 125, 146, 284, 604) se refiere a la sangre bebida en los cultos del dios Apolo Diradiotes, en Argos, entre los Kukuvikkaranos en Indostán y otros pueblos. El sacrificio de animales era una prescripción ritual importante en el primer y segundo templo hebreo, en Jerusalén. El empleo de baños en sangre también es común en ciertos rituales de cultos afro-brasileños. Incluso en la propaganda política y en las banderas de los partidos revolucionarios el color rojo es usado para simbolizar lucha, derramamiento de sangre, sin los cuales no hay victoria.
 - 12 La decodificación de una logomarca depende del grado de escolaridad de las personas, del hábito urbano de identificar a las organizaciones por su marca distintiva. De cualquier forma, no se puede descartar que el proceso de captación de los signos de una marca también se da en un nivel supra-nacional. En las entrevistas, algunas personas resaltaron el color rojo del corazón y el blanco de la paloma. Algunos hasta ensayaron interpretaciones, diciendo que el rojo está relacionado al sacrificio de Jesús y el blanco a la pureza y mansedumbre, que deben existir en las personas tocadas por el Espíritu Santo.

- 13 En investigación para el programa de Maestría en Antropología de la Universidad Federal de Pernambuco, Roberta Bivar Carneiro Campo (según fotocopia cedida por la autora al Instituto Cristiano de Investigaciones, de San Pablo), preguntando por el medio a través del cual el entrevistado tomó conocimiento de la IURD, anotó los siguientes resultados: 52% tomó conocimiento a través de amigos y parientes, mientras que el 43,8% lo tuvo por medios indirectos tales como 15,4% la radio y 28,8%, la televisión. La citada investigadora entrevistó 48 personas en la zona metropolitana de Recife. Nuestros entrevistados, situados en San Pablo, Diadema y Sorocaba, también fueron en su mayoría atraídos por medio de la red familiar y de amistades, en un 50%, contra 40,6% a través de los medios de comunicación de masas. Posiblemente esos datos apunten para una mayor influencia de los grupos primarios sobre la decisión de cada uno en frecuentar la Iglesia Universal, principalmente en regiones donde hay una menor presencia de la *Red Record* y donde los medios de interacción social “cara a cara” aún son predominantes. En Santo André, Gran San Pablo, ciudad que aún posee algunas características típicas del interior del país, la IURD hace mucha propaganda “cuerpo a cuerpo”, de casa en casa, invitando a las personas a participar de sus rituales religiosos.
- 14 De esta manera, denuncias de la *Red Globo* diciendo que la Iglesia Universal estaba usando verduras en mal estado del organismo oficial CEASA, de San Pablo, para hacer “sopa para los pobres”, llevó a la dirección de aquella empresa a cortar la provisión de alimentos sobrantes. De inmediato, la propaganda de la IURD accionó la retórica de la persecución promovida por la *Globo*, que ahora incluía también a los más pobres. Según la iglesia, millares de personas estaban pasando hambre por culpa de la *Globo*.
- 15 Giorgio Paleari (1992: 63) además de llamar la atención para una realidad social marcada por la fragmentación de los universos cognoscitivos y emocionales, resalta también el surgimiento, en ese contexto, de un tránsito religioso entre las personas que frecuentan cultos afro-brasileños, santuarios católicos o, también, iglesias pentecostales. Resulta de esa “fragmentación de la experiencia religiosa” una religiosidad difusa, poco controlada por las instituciones religiosas.

Capítulo 8

Teología de la Iglesia Universal

“Ni las religiones, ni los hombres son libros abiertos. Fueron antes construcciones históricas que construcciones lógicas o aún psicológicas sin contradicción” (Weber, 1971:335).

La teología, más que una construcción de determinadas élites religiosas, es una visión de mundo expresada por un grupo de fieles, un tejido de palabras, símbolos y actos elaborados a la luz de sus experiencias religiosas, discurso éste no siempre regido por la lógica cartesiana. Como tal, la teología trasciende la reflexión individual, porque ella es una actividad grupal, objetivada en dogmas, ritos o medios catequéticos. Además, toda teología tiene por finalidad explicar la especificidad de sus relaciones con lo sagrado, mientras presenta las experiencias históricas del grupo que la formuló como un modelo de vida para todas las demás personas.

¿Qué teología, oculta o manifiesta, surge de los discursos y prácticas de la Iglesia Universal del Reino de Dios? ¿En qué sentido esta teología facilita la apropiación de su mensaje por una masa creciente de seguidores? ¿Qué relaciones mantiene su teología con el medio cultural y económico en el cual apareció o se diseminó? ¿La perspectiva de *marketing* es resultado de alguna opción teológica *iurdiana* o es justamente el *marketing* el que determina las direcciones de su teología?

Parece extraño que la propuesta sea analizar la teología de una institución que aparentemente no se preocupa con la refle-

xión teológica, que se pretende ser un movimiento vuelto hacia la práctica, la utilidad y los resultados. Los que ven el emprendimiento *iurdiano* como una mera compañía ciertamente preguntarán: ¿existe la teología en una organización consagrada a la ganancia fácil como la Iglesia Universal del Reino de Dios? Quizás por esto mismo hemos escuchado de católicos y protestantes históricos comentarios que la Iglesia Universal, así como otros grupos pentecostales, “no tienen teología” o son “contrarios a ella”.

En principio, tal imputación puede parecer plausible, incluso porque los pentecostales hacen de la experiencia el eje central de su religiosidad. En rigor, hay una tensión entre razón y emoción, dentro de cada religión, sobre todo en las que están basadas en una autoridad carismática. Por eso, puede afirmarse que el pentecostalismo es una religión que “pretende revelar el sentido del mundo no por medio del intelecto, sino en virtud de un carisma de iluminación”. Para usar expresiones de Weber (1971:403), en el pentecostalismo el intelecto no puede pensar el fenómeno religioso de una manera autosuficiente, porque, actuando así, según sus teólogos, lo que se produce son apenas “abstracciones vacías del intelecto”, cosas “irrelevantes para la salvación”.

Para Edir Macedo (s/d:63,67,104), la religión es algo diabólico y procura desvincular de ella a su propia Iglesia porque religión es “un conjunto de doctrinas, normas y reglas establecidas por un grupo social que se dispo-

ne a realizar un cierto trabajo de apostolado". Pero "religión cristiana prácticamente no existe", ya que religión es una de las "cosas que más ha estado perturbando al hombre en su comunión con Dios". Por consiguiente, en lugar de estar al servicio de esa comunión, la religión simplemente ha sido "un conflicto de ideas, y tiene mucho más de ideología que de espiritualidad". De allí, la necesidad de llevar a las personas a librarse de la religión y de la teología, porque "el cristianismo nunca fue religión. Cristianismo es Vida, y Vida con abundancia".

Esto no significa que los *iurdianos* no tengan una teología. Es fácil verificar que hay una visión de mundo, teológica, que surge de los ritos, canciones, sermones, estudios bíblicos, programas de radio y televisión, productos elaborados por sus pastores y obispos, visión asimilada e interiorizada por los seguidores, aunque en intensidad diferente. En el *Folha Universal* (25.5.96), Edir Macedo es presentado como "teólogo" y "fundador de la Iglesia Universal" y el propio director del periódico, pastor José Vasconcelos Cabral, doctor en Ciencias de la Educación, se presenta a sí mismo como *teólogo*¹. Los escritos firmados por Edir Macedo, que totalizan trece libros, producidos y distribuidos por su Iglesia, son utilizados para formar teológicamente a los nuevos pastores que no pierden ninguna oportunidad de atribuir al obispo Macedo el título de "mi escritor favorito"².

La manera neopentecostal de hacer teología fue bien expresada por el fallecido obispo pentecostal Robert McAlister (1977: 63, 64), fundador de la Iglesia de la Nueva Vida, de donde salió, a mediados de los años 70, precisamente Edir Macedo de Bezerra que afirmó que en el pentecostalismo es la teología la que brota de la experiencia y no ésta de la reflexión teológica. Por eso, "nuestra teología está en flujo constante. Está siendo formu-

lada y reformulada a medida que el Espíritu Santo revela el sentido más profundo de las Sagradas Escrituras (...) Cuando una teología se sistematiza, se vuelve rígida. Las definiciones se convierten en puntos de querella (...) Hay necesidad de que cada comunidad de fe defina sus convicciones. Esto es nada más que teología sistemática (...) La contribución pentecostal a la Iglesia de Jesucristo [si bien] no está en el área de la teología sistemática... [porque] la experiencia pentecostal, sucediendo en situaciones culturales de los más variados tipos, simplemente no permite una formulación rígida, ni del credo, ni de la práctica del pentecostalismo".

Así, como toda visión de mundo, engendrada a partir de un movimiento, las iglesias, sectas y denominaciones portadoras de una *mentalidad y práctica pentecostal*, no comparten de manera regular todas las mismas creencias. Además, hay diferencias de doctrina y de orígenes en muchas de sus creencias y prácticas. Algunas de ellas son el resultado del intercambio con culturas locales que generaron un proceso de sincretismo inaceptable para las otras denominaciones religiosas. Hay también entre los neopentecostales, conflictos originados en las herencias judías, paganas, católicas, protestantes y de las características propias del campo religioso norteamericano, de los últimos tres siglos, así como las marcas de culturas traídas de África por esclavos negros³.

En ese aspecto, la Iglesia Universal no presenta grandes novedades, a no ser en la exacerbación de algunas de esas creencias, en la selección de lo que le interesa de esa herencia paradójica y en la adopción de prácticas mágicas, algunas viejas conocidas de los destinatarios de sus predicaciones, si bien con otros nombres⁴. La teología sistematizada y expuesta por Macedo para un público más exigente, también se debate entre las dos ver-

tientes, *fe y razón*, tal como la teología de los padres de la Iglesia. Eso aparece de una manera muy clara en uno de sus artículos (*Folha de S. Paulo*, 01.10.95):

“La cultura europea, de la que nosotros somos herederos pobres, no reconoce el ámbito de la fe, donde se encuentran lo sagrado, el misterio y la revelación (...) La comprensión meramente racional del mundo lleva a la persona a una vida alienada y sin sentido, así como una comprensión meramente fideísta lleva al fanatismo y la ceguera (...). Ambos componentes no se excluyen, pero tiene razón que no tiene el mismo peso (...) la Iglesia Universal de Reino de Dios es respecto a consciente de la supremacía de la fe la razón (...) Quizás ése es uno de los aspectos más importantes que ellos lo hacen diferente de otras organizaciones religiosas (...) Cristo pasó mucho más tiempo expulsando demonios y curando a las personas milagrosamente que dando sermones o distribuyendo comida para los pobres (...)”

Para el público del que forman parte su fieles, Macedo (s/d:21) propone una teología con apariencia de “contra-teología”, porque para él “todas las formas y todas las ramas de la teología son fútiles. No pasan de enredos de ideas que nada dicen al inculto; confunden a los simples y engañan a las personas sabias. Nada acrecientan a la fe; nada hacen por el hombre sino quizás aumentar su capacidad para discutir y discrepar”. La imputación de Macedo (Idem:164; 1993:133) se extiende tanto a las iglesias tradicionales como a “los intelectuales de la fe” que, según él, están bajo el cautiverio de una tradición diabólica, y provocan “la cautividad de la teología”:

“Mientras usted, lector amigo, esté satisfecho con la tradición histórica de su iglesia, con sus rituales y ceremonias, con su liturgia y con su aceptación de las cosas como están, no será unido por el Espíritu Santo (...) Hay un demonio

llamado Exu tradición (sic), que penetra subterráneamente, obligando a los miembros de la Iglesia a atentar tan sólo para los usos, hábitos y normas eclesiásticas” (...)

Analizaremos a continuación cómo esa teología neopentecostal se relaciona con la práctica y la manera como se articula con los “universos simbólicos” que, según Berger y Luckmann (1978:133) también son “productos sociales” y “tienen una historia” cuya producción concreta necesita ser analizada, bajo la pena de que no entendamos bien todos los aspectos que involucran la práctica religiosa en situaciones sociales concretas. La teología *iurdiana* es una acomodación de la teología pentecostal, inicialmente “contra el mundo”, pero que ahora se acomoda a las demandas de las masas por cura, libertad y prosperidad material, haciéndoles concesiones, algunas de ellas contrarias a las posiciones teológicas tradicionales del propio movimiento pentecostal.

No tenemos condiciones de analizar aquí todos los aspectos de la teología de la Iglesia Universal, por lo cual dejaremos de lado algunos elementos importantes tales como la pneumatología y la eclesiología, esto es, el discurso sobre la obra del Espíritu Santo y la Iglesia. Aun así, daremos énfasis a la centralidad del cuerpo, el exorcismo, las curas divinas y la prosperidad, puntos que exigen mayor análisis debido a la exacerbación de la prédica que la Iglesia Universal hace sobre ellos.

1. Cuerpo y teología

El cuerpo, con sus razones y necesidades, ocupa un lugar importante en las formulaciones teológicas pentecostales desde el comienzo del movimiento. Esa valorización, a la que no siempre los analistas han dado énfasis, impregna su cosmología, teología, esca-

tología y pneumatología. En el neopentecostalismo de la Iglesia Universal hay una exacerbación del cuerpo; al contrario del pentecostalismo clásico en el que también hay una vertiente que da más énfasis al alma y a los valores espirituales desvinculados del aspecto corpóreo. Por eso, no se puede analizar la predicación *iurdiana* de cura, exorcismo y prosperidad sin hacer referencia al presupuesto de que el cuerpo es el lugar en que las fuerzas físicas y espirituales se encuentran.

Recordemos que en la teoría platónica, el cuerpo es la morada mala y perversa del alma y del espíritu. Este desdén hacia el cuerpo habría influenciado en la cristiandad y el judaísmo en la formulación de las prácticas ascéticas desarrolladas por la cultura occidental. Para los pentecostales y religiosidades afro-brasileñas, el cuerpo es “el caballo” en que los espíritus “desencarnados” toman forma para la práctica de buenas y malas acciones. El cuerpo no tiene valor en sí y puede recibir, además del alma que le da identidad al ser humano, otros espíritus *buenos*, como el Espíritu Santo, o *malos* como, por ejemplo, los demonios. De esa manera, el cuerpo está sintonizado con una dimensión trascendental que se relaciona como un tipo de pararrayos que atrae energías espirituales. La teoría de la posesión, que se inserta dentro de ese razonamiento, presupone la existencia de una matriz empleada para explicar el origen de todos los infortunios que, eventualmente alcancen al ser humano. Pues, como observó Ioan M. Lewis (1977:236):

“el sufrimiento es interpretado como posesión (...) invasión del cuerpo humano que es usurpado como vehículo para el espíritu. En el transe la personalidad del receptor se marchita y es sustituida por el poder de la entidad poseedora (...) Superado el ataque espiritual, una nueva relación se forja con el espíritu, que hace de la

víctima de esa experiencia un chamán con el consecuente cambio de estado.”

La teología de la Iglesia Universal no desvaloriza el cuerpo así como pasó en la Iglesia medieval o incluso en las iglesias protestantes cuya asociación del cuerpo con la materia caída prácticamente desterró del culto al “Dios espiritual” los movimientos corporales. Por consiguiente, se eliminaron de la liturgia las emociones y la espontaneidad, consagrándose en su lugar lo racional y lo previsible. La Iglesia Universal, por el contrario, resitúa el cuerpo y hace de sus reacciones el centro de una liturgia ágil y viva. Después de todo, para ella, el cuerpo tiene la posibilidad de dejar de ser morada de demonios para volverse un templo del Espíritu Santo, siempre que se someta a una limpieza específica - el exorcismo. Las canciones *iurdianas* repiten: “*El Espíritu Santo se mueve en usted. Ud. tiene valor*”, o “*Espíritu Santo, mi corazón es tu altar*.” El cuerpo se vuelve entonces un lugar privilegiado, el punto de encuentro entre el hombre y lo trascendente, sea ese sagrado “bueno” o “malo.”⁵

Esa valorización del cuerpo en el neopentecostalismo también produce la aceptación del desafío de embellecerlo, volverlo atractivo, ofrecerle confort, bien estar, recuperar la salud, cosas que se obtienen por medio de la inserción del individuo en el rol de los beneficiarios de la sociedad de consumo. Sobre eso, es importante observar que *Folha Universal*, el periódico oficial de la IURD, tiene columnas permanentes sobre la belleza femenina, gimnasia, las modas más apropiadas para las distintas estaciones, consejos sobre los nuevos descubrimientos en términos de cosméticos, formas de rejuvenecimiento, higiene y otras más. Todavía se estimula la apreciación de la belleza femenina, reproduciéndose en cada edición una foto, aparentemente

te retocada, con leyendas del tipo: "*H.C. esta morena bonita de ojos verdes, con toda esa sonrisa, es obrera de la Iglesia de la Abolición.*" Pablo Seman (1995) también observó que en la Argentina hay una mayor liberación del cuerpo en la Iglesia Universal que en otros grupos pentecostales o neopentecostales instalados allí.

Nada más distante del recato recomendado por el "pentecostalismo clásico" al hablar del cuerpo femenino, en el que el discurso sobre ese tema se constituye sobre todo de silencios y órdenes. Fieles y pastores de esas iglesias se envuelven en largas discusiones moralizantes, siempre resaltándose la necesidad de cubrir el cuerpo y de reprimir "los placeres de la carne". Por eso, creen que el cuerpo está destinado al polvo e incluso en la resurrección de los muertos, antes del juicio final, el cuerpo humano se purificará para que pueda entrar en el cielo. Por tales motivos, la revalorización del cuerpo en la Iglesia Universal es criticada por grupos pentecostales como la Asamblea de Dios (Convención Nacional), la Congregación Cristiana en Brasil o la Iglesia Pentecostal 'Dios es Amor', provocando hasta el desvío que hizo a alguien considerar a la IURD como "una iglesia del placer."

Eso no significa que la teología *iurdiana* simplemente se curve delante de la tentación narcisista, típico de la cultura actual, de supervalorizar el cuerpo y las sensaciones presentes, en detrimento de los valores tenidos como espirituales y eternos. La teología de la Iglesia Universal intenta superar el monismo de la cultura moderna, proponiendo un semidualismo o un dualismo relativo. Sin embargo, eso no impide la existencia en su mensaje de líneas propias de una postmodernidad narcisista, lo que quizás facilita su penetración dentro de una cultura en la que el cuerpo es la medida de todas las cosas.

Algunas de las características de la sociedad de consumo instalada en occidente, trabajadas por Gilles Lipovetsky (1993) y Mike Featherstone (1991:170-196) pueden ayudarnos en la comprensión de ese énfasis en el cuerpo, tanto en la cultura de una manera general, así como en la religión. Pensamos que esa valorización creciente del cuerpo también puede explicar algunos cambios que sucedieron en las últimas décadas, en la teología pentecostal. Para Lipovetsky (1993:58,59,61) "hoy vivimos para nosotros mismos, sin preocupación con nuestras tradiciones y posteridad", en un contexto en que el Yo se convirtió "en un espacio 'fluctuante', sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, la fluidez de nuestros sistemas." Ese nuevo contexto cultural, siempre según Lipovetsky, trae consigo un culto a la intimidad y un proceso de reconstrucción narcisista de la personalidad que "desmonta las referencias del Yo" al vaciarlo "de cualquier contenido definitivo." De allí el miedo al envejecimiento, a la muerte y la preocupación con "la funcionalidad óptima" del cuerpo, énfasis que desarticula "las resistencias 'tradicionales' y hace que el cuerpo se vuelva disponible para cualquier experimentación", menos para pensar en su propia desaparición.

De esa manera, el neopentecostalismo abandona aquella tendencia muy fuerte del "pentecostalismo clásico" de reprimir el cuerpo. Pero, al mismo tiempo, esa postura puede explicarse, a través de la tendencia postmoderna (Idem,63) de "liberar el cuerpo de los tabúes y sometimientos arcaicos y hacerlo de esa manera permeable a las normas sociales", obviamente, más propias de una sociedad de consumo dirigido. En la cultura narcisista, el cuerpo asume un lugar importante como instrumento de comunicación y de expresión de

las personas entre sí y de ellas con lo sagrado. Pero, al reubicarlo y al atribuirle una dimensión espiritual, se acaba por provocar la aparición de una nueva visión de enfermedad y cura. La enfermedad, que en la medicina científica se trata como algo en sí mismo, desvinculada de la conciencia del “Yo”, empezó a ser enfrentada de una manera “holística”, insertando al ser humano en el todo, incluso ligándolo a las fuerzas vivas del cosmos.

En el núcleo de esa cultura resurge un proceso de “desmedicalización” de la enfermedad y de las terapias, al lado de una “espiritualización” del cuerpo, haciendo que las medicinas “holística”, “espiritual”, “alternativa”, “la terapia de la posesión” y otras atraigan, cada vez más, un número enorme de personas. Ese éxito es quizás debido a la existencia de un escepticismo en la capacidad de la medicina científica en resolver todos los problemas, al alto costo económico de lidiar científicamente con la enfermedad debido al aumento de la pobreza, o simplemente debido a la quiebra de los sistemas estatales de asistencia médica.

Como resultado de eso, asistimos a una revancha de las terapias no-convencionales que desde el siglo XIX estaban siendo empujadas para la periferia de la cultura. Sin embargo, esas terapias de carácter espiritual, tienen profundas raíces antropológicas. De allí, la dificultad que la medicina, originada en la academia, ha estado enfrentando para alejarlas.⁶ Sin embargo, la medicina oficial reacciona a su manera y denuncia el “embuste”, “la explotación de los pobres” y el “ejercicio ilegal de la medicina.” Casi todos los líderes carismáticos que en Brasil iniciaron movimientos religiosos taumatúrgicos, enfrentaron acusaciones o procesos por “curanderismo.” Debido a eso, “curanderismo” se volvió un estigma del cual todos los que practican las terapias alternativas procuran desembarazarse,

vinculando sus prácticas a un contacto especial de los poderes trascendentales con el grupo social del que son parte⁷.

El pentecostalismo recupera una visión sacramental de mundo, para incluir la vida del cuerpo como punto de intersección entre el macro y el microcosmo. Lo mismo hacen las terapias y creencias orientales, conocidas del público brasileño por los nombres de “nueva era”, “holística” o “esoterismo.” En aquellos “universos de discursos”, las creencias indianas en los *chakras* también son usadas para “comprobar” la existencia de una circulación de energía entre el cosmos y el cuerpo. La cura sería una intervención humana en ese proceso muy natural de equilibrio, en el que el ser humano se inserta como todo ser vivo. En el neopentecostalismo muchas de esas nociones y prácticas son asimiladas y los nombres son cambiados, lo que hace que el Espíritu Santo sea presentado como la *energía básica* del universo, que debería circular entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Ese religación pasa por la conversión de los individuos y la exclusión del elemento demoníaco que pervirtió la buena creación de Dios. Aquí, adquiere sentido especial el eslogan *iurdiano* “quien busca la Iglesia Universal, busca el Espíritu de la creación”.

Así, el pentecostalismo y, dentro de él la Iglesia Universal, rescata la idea del *Christus medicus* de la literatura patristica y el Jesús taumaturgo, de los escritos neotestamentarios, conexión que fue ahondada en los textos de Sandro Spinsanti (1992).

2. Exorcismo y liberación

La cosmología *iurdiana* se parece a la visión tripartita de los antiguos hebreos que separaba el cosmos en tres dimensiones: *el Cielo*, habitación de Dios y de sus ángeles; *la Tierra*, una creación divina dada a los seres

humanos; *el Infierno*, regiones inferiores destinadas a recibir las almas de los muertos y demonios. El mundo es la arena donde se da la lucha entre Dios, Satanás y sus ejércitos de ángeles. El objeto de esa guerra es el ser humano cuya adhesión es disputada en reñidas batallas espirituales.

Históricamente, la necesidad de retomar esa visión de mundo ha estado manifestándose en períodos de rápidas transformaciones sociales. El pasaje de los tiempos medievales en Europa para los tiempos modernos provocó una gran “explosión diabólica.” La omnipresencia del diablo en todas las esferas de la vida cotidiana se estableció en el imaginario popular. Jean Delumeau (1993: 245, 247), al historiar ese período de intenso miedo, registra que incluso las interpretaciones teatrales en Europa del siglo XVI estaban impregnadas de satanismo, porque los directores y artistas sabían que el elemento diabólico agradaba al público formado de personas comunes.

Las creencias neopentecostales reflejan esa antigua perspectiva del mal personificado en los demonios. Por eso, de una manera general, está entre ellos el hábito de iniciar el culto “amarrando los demonios” para que estos no interfieran en el desarrollo del ritual. La “atadura de demonios” se basa en la premisa que los demonios están sueltos y pueden entrar en animales, objetos, personas, principalmente en el momento del culto a Jesucristo. Ese poder que es dado al pastor “para atar demonios”, parece hacer regresar antiguas creencias hinduístas, analizadas por Mircea Eliade (1991) en el dios Varuno, una divinidad indoeuropea del “maestro en ataduras” y en el dios Urano-Indra, otro dios hindú, también amarrador tanto de demonios como de las fuerzas de la muerte y de las enfermedades.

En los cultos neopentecostales, entre ellos los de la Iglesia Universal, el “amarrar los demonios” es una actividad constante, porque son vistos como entidades rebeldes que siempre están escapando de los lazos del exorcista. Por eso es constantemente necesario “poner los demonios bajo los pies”, “pisarlos con energía”, demostrándose así el poderío del Señor Jesús sobre las fuerzas del mal. En algunos templos de la Comunidad Sana Nuestra Tierra, después de las personas tomar el jugo de uva, durante la celebración de la eucaristía, los vasos de plástico son pisoteados por los creyentes, en un gesto que significa la derrota de los demonios, que son públicamente pisados y humillados.

Por consiguiente, hay una guerra cósmica que los cultos, “las cadenas de fe” o “las campañas” de la Iglesia Universal procuran dramatizar. De esa manera, cada milagro, conversión y exorcismo son pequeñas muestras de victorias decisivas de Dios, contra las fuerzas diabólicas. Sin embargo, los rituales de la IURD difieren de las otras iglesias del pentecostalismo clásico porque en ella los pastores provocan e invocan a los demonios para que se manifiesten, volviendo de esa manera posible y deseable el acto de exorcismo.

El Exorcismo: Puerta de entrada para una “vida saludable”

Debido a semejante visión de mundo, el exorcismo se vuelve la puerta de entrada para adquirir una vida saludable. Eso se refleja en la práctica ritual *iurdiana*, porque, si dividimos su culto en tres partes - loor, exorcismo y consagración de ofrendas -, veremos que la lucha contra los demonios ocupa en términos de tiempo una parte significativa del ritual litúrgico.

La palabra “exorcismo” viene del griego *exorkismós* y significa ahuyentar, hacer un conjuro en nombre de la divinidad a los espí-

ritos malos que habitan personas, animales o cosas. El exorcismo sólo tiene sentido en un cuadro conceptual, que acepta la posibilidad de la posesión. Es porque hay posesiones de personas por espíritus considerados malos que se admite la necesidad de expulsarlos. El exorcismo es una intervención ordenadora de alguien cuyo poder es aceptado como legítimo, al mismo tiempo en que es también expresión de una lucha más ancha, alrededor de la sumisión del ser humano a algún tipo de poder. Exorcizar es liberar, pero ¿liberar para quién y de qué?

La posesión-desposesión se inscribe dentro de un cuadro conceptual propio de la guerra. Dios y Satanás son entidades opuestas, pero interrelacionados, porque ellos están en guerra por la propiedad del planeta Tierra, desde la época en que Satanás, uno de los antiguos ayudantes de Dios, se rebeló y, como castigo, fue lanzado del cielo a la tierra.⁸ En nuestro planeta, él y sus millones de ángeles, implantaron un “reino satánico” que, según la Iglesia Universal, está siendo derrotado, gracias a la expansión creciente del “reino de Dios.” De allí, el nombre adoptado para su movimiento, que pretende ser de reconquista - la Iglesia Universal del “Reino de Dios.”

Frecuentemente se usa en esa Iglesia y en otros grupos pentecostales el verbo “liberar”, para denotar el acto de victoria de Dios sobre los demonios “presentes” en la vida de las personas. Sobre eso, registra el *Manual del Obrero* (IURD, s/d.: 38):

“Creemos (...) que los demonios actúan en la vida de las personas con el propósito de alejarlas de Dios y no dejarlas, por consiguiente, comprender el plan divino para sus vidas. De allí que entendamos que la primera cosa que debe hacerse con alguien, para traerlo al Señor es liberarlo del poder y de la influencia del diablo y de sus ángeles, los demonios (...) Una vez liberado de esa influencia, la persona puede encon-

trar fuerzas para perseverar en seguir al Señor Jesús y caminar la vida cristiana de una manera victoriosa.”

Así, el exorcismo es el punto de arranque para una vida cristiana “normal”, de allí la centralidad de ese acto de “liberación” en el culto y en la teología *iurdiana*. Dentro de esa lógica, la evidencia de que una Iglesia es poderosa y que su culto está con la presencia y el poder del Espíritu Santo, sólo se atestigua por medio de prodigios, maravillas, curas y exorcismo. En Brasil la Iglesia Universal predica que los malos espíritus están asociados al espiritismo y a los cultos afro-brasileños. En tanto, en África, Japón y Europa, enseña que los demonios están vinculados a las brujerías de las religiones tradicionales. El exorcismo tiene para la Iglesia Universal un efecto terapéutico, en la medida que eso coopera para la restitución, por lo menos en nivel existencial, del equilibrio roto por la desobediencia prehistórica del ángel Lucifer, cuyas consecuencias todavía se hacen presentes en el drama del sufrimiento humano.

Maniqueísmo neopentecostal: El “buen Dios” y el “diablo perverso”

Pero, ¿quiénes son y qué actuación tienen los demonios? En rigor, una respuesta completa a este asunto implicaría una revisión de toda la literatura que sociólogos, antropólogos, teólogos, historiadores, psicólogos, filósofos y otros han producido sobre las maneras por las cuales las diversas culturas perciben y eliminan lo “extraño” y lo “diabólico” de sus respectivos universos simbólicos. La literatura sobre ese asunto es vasta y a título de ejemplo de esas contribuciones podemos mencionar a Jeffrey Burton Russel (1991); Carlos Roberto F. Nogueira (1986,1995); Arturo Catiglioni (1993); Jean Delumeau (1993); Laura de Mello y Souza (1993,1994); Cohn

Normando (1975); J.E.Martins Terra (1975); Brian P.Levack (1988); Keith Thomas (1991).

Según Edir Macedo (1995:50), los demonios son “espíritus rebeldes” porque con la creación de los seres humanos, Dios habría dejado de darles a ellos - espíritus puros - el predominio que originalmente tenían. Así, “después de ser ministros y mensajeros de Dios (...) se vieron privados de todo (...) [Ahora] movidos por una envidia muy grande, al ver los seres que fueron creados menores que ellos tomar sus posiciones (...) desencadenaron una lucha feroz contra los seres humanos. Ellos quieren aprovechar de ellos hasta llevarlos a la destrucción, lo que casi siempre deriva en un total alejamiento de Dios”.

Macedo procura presentarse como un especialista en demonios y hasta ahora, dedicó a ese asunto dos libros pequeños. El primero, *Orixás, caboclos y guías: Dioses o demonios*, intenta demostrar el carácter demoníaco de los cultos afro-brasileños.⁹ Hasta 1993, ese pequeño libro ya había vendido más de 1,5 millones de ejemplares. El segundo, *El diablo y sus ángeles*, ya más modesto, intenta sistematizar la teología *iurdiana* en ese asunto. Para Macedo (1993:27,38), “los dioses famosos de la Antigüedad, tanto en Egipto como en la Mesopotamia, así como los de la mitología africana, en realidad son demonios”. Como tales, ellos son seres incorpóreos, que necesitan tomar posición de otros cuerpos para poderse “expresar en el mundo físico en que vivimos”. Esos demonios actúan organizada y tienen por líder a lucifer-satanás, antiguo jefe de todos los ángeles de Dios, cuya desgracia se dio debido al orgullo y la vanidad. Como castigo, satanás fue lanzado a la Tierra, juntamente con los seres espirituales que lo acompañaron. Ahora, juntos intentan interferir negativamente en la vida de los seres humanos intentando llevarlos a la muerte. Por eso, “el demonio es sólo un espíritu que

anda en busca de cuerpos para expresarse a través de ellos”, sostiene Macedo.

En la visión neopentecostal, los demonios toman posesión de las personas de muchas maneras. Algunas de ellas son poseídas a través de la herencia, porque, “hay casos de demonios que persiguen varias generaciones” y, cuando una víctima muere, “ellos buscan otro cuerpo” que les sirva de habitación¹⁰. Por ejemplo, la ya citada Comunidad Sana Nuestra Tierra, ha estado haciendo de ese énfasis uno de los puntos principales de su predicación. Según esa creencia, hay personas que se vuelven poseídas al participar, directamente o no, de “rituales espiritistas”, o por haber sido blanco de “trabajos”, “despachos” y “brujerías”, o incluso porque pasaron en automóvil en lugares donde había “despachos” de macumba. Si la persona alcanzada por el despacho “no tiene el Espíritu Santo en su vida, fatalmente tendrá maléficos resultados”, afirma Macedo (1993:44,52)¹¹.

Por eso, se debe hasta evitar “el involucramiento con personas que practican el espiritismo” porque muchas de ellas están “tan cargado de demonios que, en un simple contacto con otras, transmiten influencias demoníacas”¹². También recomienda Macedo (1993:52) que se evite el consumo de “comidas sacrificadas a ídolos”, aún cuando ellos sean los “inocentes” platos vendidos por las “famosas (mujeres) de Bahía [que son] ‘hijas-de-santos’ o ‘madres-de-santos’ (...) Algunas personas llegan a vomitar las cosas que comieron, aunque eso haya sido hace mucho tiempo”¹³.

En la teología *iurdiana* hay una conexión causal entre posesión y enfermedades. Macedo (1993:73-80) elaboró una lista, reproducida en folletos distribuidos por los fieles, en carteles en la puerta de sus templos y en programas de televisión, en los cuales se presentan “diez señales de posesión demoníaca”.

ca", que son: "Nerviosismo, dolores de cabeza constantes, insomnio, miedo, desmayos o ataques, deseo de suicidio, enfermedades cuyas causas los médicos no descubren, visiones de bultos o audición de voces, vicios y depresión".

Conforme a esta teología, hay "demonios que tienen placer en adueñarse de un germen y actúan en el cuerpo de una persona para hacerle mal". Por esa razón, afirma Macedo (1993:68,69,97), "no es de extrañar cuando hablamos al demonio que se aloja en el estómago o en la garganta (...) para que salga y la persona después de temblar y gritar, se cura". Sin embargo, "no todo enfermo está endemoniado", advierte Macedo, pero "todo endemoniado es enfermo".

A través de esas afirmaciones la Iglesia Universal acompaña antiguas formulaciones de la teología hebrea y enseña que los demonios son hábiles para imitar las acciones divinas y que tales simulaciones se hacen con el objetivo de engañar a algunas personas, presentando curas y éxitos aparentes, sólo con el propósito de esclavizar mejor sus almas. Obviamente, por medio de esas enseñanzas, la Iglesia Universal tanto extrae de antiguas visiones de mundo la legitimidad de su lógica, así como también refuerza lo que siempre formó parte de la religiosidad popular católica romana o pagana.

Para Macedo (1993:126,130,134,135) los demonios tienen una capacidad enorme de engañar y de hacer víctimas hasta entre miembros de otras iglesias cristianas. Por eso, la "vida cristiana es un estado bajo el cual la persona vive" y mientras permanece en ese estado, hay protección. Aun así el abandonarlo, aunque quede la vinculación eclesial, vuelve al individuo vulnerable a los demonios. Para confirmar ese argumento, Macedo cuenta varios casos de creyentes, hasta pentecostales que "profetizaban", predicaban o

ejercían varios cargos en iglesias pentecostales o del protestantismo histórico, que al frecuentar la Iglesia Universal "cayeron endemoniadas" y necesitaron exorcismo.

El Templo como "sala de primeros auxilios espirituales"

Si uno de los principales objetivos del diablo es hacer de los seres humanos sus prisioneros, para Macedo (1995:57) la acción de la Iglesia es ofrecer tratamiento espiritual, actuando como una "sala de primeros auxilios espirituales." Aunque últimamente la Iglesia Universal ha estado menguando la predicación de que sólo Dios cura, eliminándose de esa manera aquella pretensión de sustituir la psiquiatría o la medicina tradicional por la cura mística. La IURD debe, según Macedo, ofrecer un servicio espiritual volcado para el alivio de la opresión del mal, objetivado en las personas en la forma de enfermedades e infortunios, pero también encaminar para la medicina los casos que no fueron propios del ámbito de la Iglesia. Por esa razón, además de buscar un escape a las imputaciones de curanderismo, los relatos de milagros publicados en el *Folha Universal* son acompañados siempre por la recomendación: "no deje de procurar a su doctor."

La eficacia del exorcismo depende de la legitimidad de quien practica el acto y de la institución a la que el exorcista está vinculado. Según Macedo (1993:134), la Iglesia Universal, obviamente practica el auténtico exorcismo porque:

"el Espíritu del Señor ha estado dirigiéndonos, razón por la cual estamos pisando la cabeza de satanás. En nuestras reuniones, los demonios son humillados y hasta destrozados, en una prueba que el Señor está con nosotros. (...) Si una persona llega a la Iglesia en el momento en que las personas están siendo liberadas, podrán

hasta pensar que están en un centro de macumba (...) Tenemos la impresión que aquellas personas estaban locas, sin embargo, después de algunos momentos, cuando hacemos la limpieza en sus vidas (...) allí viene la calma, la paz (...) y en sus caras se refleja la felicidad de la liberación”.

Sin embargo, esta afirmación esconde el hecho de que el exorcismo no es exclusividad del pentecostalismo ni monopolio del cristianismo primitivo o actual. Muchas culturas desarrollaron, a lo largo de la historia, formas típicas de lidiar con el mal, de personalizarlo y de excluirlo de la vida cotidiana de las personas. Como ritual catártico, podemos encontrarlo en espacios religiosos no-cristianos, en las más diversas culturas como, por ejemplo, entre varias sectas religiosas japonesas, según Ronan Alves Pereira (1992), y en otras diversas culturas, de acuerdo con el texto clásico de Mircea Eliade (1992) sobre chamanismo. Esto debilita la reivindicación neopentecostal del relacionar el exorcismo a una acción privilegiada del Espíritu Santo, en su medio.¹⁴

La multiplicidad de esos fenómenos lleva a los agentes a clasificar la práctica de los competidores como “magia”, “curas espirituales diabólicas” o “señales falsas”¹⁵. Pero, no sólo es la Iglesia Universal que promueve un discurso de desacreditación de las demás dramaturgias exorcistas, para legitimar sus propios rituales. Los ejemplos que siguen ilustran bien, cómo diferentes grupos pentecostales desacreditan los prácticas exorcistas de los otros competidores:

En el programa radiofónico de la Iglesia de la Bendición, una señora dice que “frecuenta la Iglesia Universal de Reino de Dios, que su Iglesia es muy buena, pero que no sabe lo que le está pasando, si es un problema espiritual o no”. Tiene una sala de peluquería y las cosas le van muy mal. Está perdiendo la clientela y pidió al

pastor Souza, de la Iglesia de la Bendición, una oración especial. El pastor contestó: “Hay una maldición en su vida, la envidia. Venga a hablar mañana conmigo en la Iglesia, en la avenida Jabaquara 1785. Allí tenemos siete funciones internas para quebrar maldiciones espirituales, materiales, enfermedades financieras (sic), traumas emocionales, vicios y problemas sentimentales” (Rádio Morada del Sol, 5.7.94).

Juana y Antonio Paiva, miembros de la Iglesia Universal, viven en el mismo lugar, desde hace 28 años, en Osasco – San Pablo. Juana cuenta que estaba con cáncer en el útero, tenía un fémur roto y que el marido había sufrido un accidente, un golpe en la cabeza que le causó ataques epilépticos. Los dos estaban desengañados aunque frecuentaban otra denominación en la que “había poco amor, mucha vanidad y despreciaban a los pobres y enfermos. Además allí nunca me dijeron que mi lucha era contra los demonios. Yo buscaba a un Jesús que no operaba”. En 1992 conoció la IURD por la Radio São Paulo, escuchó la palabra del obispo Gonçalves, la grabó y reprodujo para el marido que, al día siguiente, faltó al trabajo para ir al “local de la bendición. Cuando entré en la iglesia sentí sed, fui a tomar agua, entré torcida [dramatizó para las cámaras cómo andaba anteriormente], sentí un fuego que me quemaba por dentro y me sentí curada en ese mismo momento”. Poco después, el entrevistador dijo: “Usted también, mi amigo, no quede prisionero de la religión, aun cuando sea una iglesia evangélica, vaya a participar de la ‘cadena de los setenta pastores’”. En el video un grupo de pastores aparece y forma un corredor y la recomendación para que tocasen la ropa de los pastores. Una voz de fondo afirma: “La fe tiene que ser funcional” (*TV Record*, 14.2.95).

Uno de los hermanos Paglarim, líderes del movimiento neopentecostal “Comunidad Paz y Vida”, dice: “El viernes, a las tres de la tarde, estamos empezando una campaña de oración y de santa unción. El diablo será desenmascarado, puesto debajo de nuestros pies. Tenemos un tratamiento espiritual eficaz para ayudarlo, com-

puesto de siete oraciones de fe. Le daremos gratuitamente a usted el libro *El Cielo puede Ayudar*. Hay un espíritu de enfermedad que se aloja, algunas veces en una persona, otras veces en otra. Nosotros no inventamos moda, rituales, no distribuimos ruda, aceite o agua (...) Quedo indignado al ver a los comerciantes de la fe que están enriqueciéndose con la venta de objetos como rosas, ramas de ruda, sal gruesa, etc. Nuestro producto “aceite u óleo sagrado” es legítimo, el aceite consagrado con oración de los pastores y de la comunidad” (Radio Morada del Sol, programa “El Cielo puede Ayudar”, 15.7.94).

El misionero Ezequiel Pires, disidente de la Iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’, afirmó: “Si le gusta oír el verdadero Evangelio vaya a nuestra dirección, si quiere engaños (sic) vaya a la otra”, colocando a continuación la palabra de una mujer que dice: “Ya fui a la Igreja ‘Dios es Amor’ y no sirvió de nada.” A continuación, el misionero dice que esa mujer vomitó algo ante 200 personas, que era “agua enmacumbada” (sic) porque el exorcista, pastor Vidal, había pasado la noche orando en el monte. Terminó el programa pidiendo que los oyentes pusieran sobre la radio piezas de ropa, un vaso de agua, fotografías, documentos de trabajo que él iría a orar y daría “el soplo para expulsar al diablo”. En el final de la oración el pastor realmente sopló en el micrófono (Radio Morada del Sol, programa “La Doctrina de Jesús”, 30.7.94).

El exorcismo, al ser identificado como un proceso de liberación de las diversas fuentes de opresión que ponen en peligro la vida humana, es un tipo de dramatización que tiende a alcanzar éxito enorme en tiempos de miedo difuso y anónimo. La existencia en una sociedad de miedo, desempleo, enfermedades, hambre y muerte abren camino para religiones de salvación y aumentan las posibilidades de éxito a cualquier organización religiosa que incluya en su predicación la liberación de las personas de esos problemas. De

allí el relativismo europeo de la constatación de Bultmann (en Altmann, 1987) que: “Gracias al conocimiento que tenemos hoy de las fuerzas y leyes de la naturaleza, se liquidó la creencia en los espíritus y demonios”. Macedo (1993:131 y 1995:7) descarta totalmente esa perspectiva de la teología protestante europea al afirmar que “la fe en el diablo y en los demonios es una realidad a la que no se puede escapar”, porque “vivimos en plena era del demonismo”.

El ritual del exorcismo

El ritual del exorcismo en la Iglesia Universal debe ser conducido por pastores y obreros cuya vida espiritual es supuestamente ejemplar, exigiéndose por esa razón, una larga preparación a través de períodos de oración y ayuno. El auditorio también necesita participar y ser preparado por medio de una acción litúrgica, en que el exorcismo será el clímax psicológico para el cual la dramatización se encamina.

En la Iglesia Universal todos los presentes deben participar del exorcismo y no sólo el pastor que exorciza a la víctima del demonio, allí puesta de rodillas a su frente. Todos contribuyen al éxito del acto con los gestos, canciones y exclamaciones del tipo: “¡Quema Jesús! ¡Quema Jesús!”, acciones que incluyen golpes de los pies en el piso, forma de expresar la creencia de que el diablo está siendo pisado por los “exorcistas auxiliares.” A veces, cada uno es invitado a poner las manos en la propia cabeza y los brazos son puestos para un mismo lado, todos al mismo tiempo, como si tiraran algo lejos y repitiendo o cantando el estribillo: “¡Sale, sale, sale, en nombre de Jesús!”

Por otro lado, gracias al aspecto de la violencia vicaria y del proceso de proyección de los conflictos en el otro, los que asisten al

exorcismo también se sienten aliviados. Ahora, todos pueden dar una “salva de palmas para Jesús”, reírse y conmemorar. Después de todo, una “víctima más del diablo” fue liberada por el “poder de la sangre de Jesús.” Con la dramatización del exorcismo, el templo se acerca a lo que Jean Duvignaud (1972:152) escribe del teatro, un “campo de experimentación, para los grupos sociales, de sus conflictos y dramas.”

El exorcismo proporciona un momento peculiar en el espectáculo *iurdiano* de fe, sobre todo cuando el individuo al sentirse mal, es llevado para el escenario-altar. La primera providencia del pastor-exorcista es obligar a la víctima de los demonios a quedar de rodillas y poner las manos para atrás, así simbolizando éste el reconocimiento por parte del espíritu rebelde del poder de Jesús corporizado en el pastor. A veces, sucede que algún exorcista usa alguna forma de coerción física, pero será a través del diálogo que se intentará arrancarle el nombre, procedimiento simbólico esencial que garantiza la soberanía de Jesús sobre el intruso. Después de mucha insistencia el nombre se dice entre gritos, suspiros, vómitos y agitaciones corporales.

En Brasil, generalmente, los nombres de los demonios se sacan de la lista de guías y *orixás* de los cultos afro-brasileños. Aun así, los nombres mencionados en las reuniones de la Iglesia Universal se repiten con mucha frecuencia. Hay un gran número de demonios que se identifican con “Oxalá”, “Trancaruas”, “Exu-calavera”, “Caboclo-tupinambá” y algunas otras docenas de entidades de los cultos afro-brasileños. Eso indica, por un lado, el valor metafórico del nombre declinado y por otro, el limitado y estereotipado conocimiento que los pastores y fieles de la Iglesia Universal tienen del panteón de entidades africanas, transformados en demonios por la teología *iurdiana*.

De las entrevistas iniciales del exorcista con los poseídos surgen, además del nombre, la intención declarada de esos demonios que generalmente dicen: “Yo quiero matar a esta persona”, “quiero destruir esta vida”, “Llevaré a esta persona para el infierno conmigo” o “estoy acabando con ella”. Durante el ritual hay un momento de desconstrucción, cuando las personas se ríen de las “payasadas” del demonio o de “los chistes” del exorcista que dice: “¡Miren, gente, el exu-calavera dice que no saldrá! ¿Divertidito él, (sic) no es cierto? ¿Qué le parece a usted: sale o no sale?” Centenares de voces gritan a coro: “¡Sal, en nombre de Jesús!” y cantan: “Es la hora, es la hora, del diablo irse”, letra con música adaptada de programas de auditorio populares, conocidos por la platea¹⁶.

Es entonces que empieza la oración de exorcismo, también llamada “oración fuerte.” En ella, el pastor asume la postura de “el muchachito”, aquél “héroe” que, armado de micrófono, comanda la lucha contra los “demonios bandidos”¹⁷. Anotamos parte de una de esas oraciones:

“Demonio maldito, empiece a abandonar ese cuerpo que no es suyo. Espíritu maldito que está en los huesos, en la sangre (...) sal, en nombre de Jesús (...) ¡trabajo de macumbaría (sic), hechicería, sal espíritu del desempleo, de la epilepsia, sal de allí demonio que acompaña a esa persona desde la niñez; quema ese demonio, Señor!...” (Rádio São Paulo, 28.6.94).

La Iglesia Católica, para evitar exageraciones y contener excesos elaboró, por orden del papa Paulo V, en 1614, el *Rituale Romanum* que se volvió el *script* oficial para eventuales ceremonias de exorcismo¹⁸. Pero en la Iglesia Universal, a veces, un poseído es “puesto de castigo” en uno de los cantos del escenario, mientras el exorcista va a cuidar de los otros casos. Edir Macedo (1993:63) regis-

tra que “existen personas que están poseídas por miles de demonios, y acostumbramos mandar los demonios a ponerse de rodillas, de castigo, pegarse en la cabeza, caminar al revés, mirar para la pared, etc.” De esa manera se impone, por la “violencia de Jesús” la obediencia a los “espíritus rebeldes”, que representan, en el orden de la creación, la “violencia mala”. Varias personas pisotean la tierra para simbolizar la ayuda solidaria al exorcista que en ese momento está, en nombre de Jesús, dominando los demonios. Si el poseído está muy violento, el exorcista se enfrenta con él y, bajo el entusiasmo de la platea, finalmente el grito triunfal resuena en el templo, en la forma de una orden incuestionable: “¡Sal en nombre de Jesús!” El éxito del acto provoca aplausos de la platea, mientras el exorcizado se vuelve a su lugar, como si nada hubiese pasado.

Aunque no siempre el exorcismo termina con final feliz. Ha habido denuncias de violencia física y maltratos aplicados a personas poseídas, provocando hasta quejas en la policía y procesos en la justicia, en Brasil y otros países¹⁹. Duglas Teixeira Monteiro (1979:108) registró un caso de entrega de endemoniados a la policía por los organizadores de una concentración pentecostal en un estadio en la ciudad de Curitiba. Un documental especial de la *TV Manchete* (4 y 11.5.90), presentó una prolongada declaración de Luiz Cláudio Martins Leite, un señor que era ganguoso y fue apaleado, según él, en un templo de la Iglesia Universal, por haberse negado a entrar en el juego exorcista propuesto por el pastor y, además, reaccionando físicamente a la tentativa de encerrarlo. La paliza, según él, fue anticipada por la afirmación del pastor de que Leite no tenía demonio, y sí disposición para “desordenar” en la casa de Dios.

El exorcismo neopentecostal pone delante de la platea a alguien que personifica la

violencia, experimentada cotidianamente y que, después de ser denunciada públicamente e interiorizada por el poseído, es excluida por la “violencia buena” del actor-exorcista. Se practica así, en el escenario, un tipo de “linchamiento simbólico” de la víctima sacrificatoria, evento que interfiere dentro de la necesidad grupal de catarsis. De esa manera, la violencia de todos es canalizada hacia la víctima, que está allí en el altar-escenario, con las manos atrás, sumisa pero rugiendo, preparada para hacer tangible el mecanismo vicario. Sin embargo, no debemos pensar que el objeto de toda la ira despertada colectivamente sea la víctima, porque en el exorcismo se niega tan sólo la entidad invisible que tomó cuenta de ese cuerpo. En ese sentido, la teoría mimética de René Girard (1982,1990), debatida en un encuentro realizado en Brasil en 1990 (Assmann:1991), presenta un dinámico cuadro teórico para poder interpretar casi todos los aspectos de las relaciones entre lo sagrado y la violencia, así como se presenta en un acto de exorcismo practicado en la Iglesia Universal.

El exorcismo dramatizado trae para el escenario lo que una sociedad más abomina. El demonio es la metáfora, el nombre que se le da a un monstruo que necesita ser personificado, exteriorizado y expulsado de la vida. Pero es en el poseído que lo etéreo se hace tangible y lo que existe mucho más en el imaginario y en la expectativa de los participantes de la teatralización, se vuelve visible. La imagen del diablo que las personas traen consigo, se recrea y se retoca colectivamente, puesta en escena, bajo la dirección del actor-exorcista, usándose para eso una configuración ya presente en el imaginario social. Aun así, el diablo - personaje clásico de la mitología popular - no se agota y no se elimina de una vez por todas del escenario de la vida. El demonio sobrevive a cada uno de sus inter-

pretes y, aún después de las sesiones continuas de exorcismo, reaparece en otro sujeto, identificándose y actuando de idéntica manera, a veces hasta en los mismos que fueron anteriormente exorcizados²⁰.

Hay formas “suaves” para apartar los malos espíritus de la vida de alguien, sin echar mano de la “violencia buena” del exorcismo antes descrito. En uno de los templos de la Universal, el pastor puso en el altar trece sillas. Una representaba el trono de Dios y otra a Judas, el traidor, permaneciendo ambas vacías en el curso de la dramatización. Las once sillas estaban ocupadas por personas con problemas en sus vidas, atribuidos a la acción de demonios. Así describió el periódico de la Iglesia, *Folha Universal* (15.10.95): “Todos participaron del pan empapado en jugo de uva para que el engañador, que estaba amarrando sus vidas, no se pudiese esconder más y se revelase”.

Aunque, a pesar de todo lo que se afirmó, el propio Macedo (1995:53ss) recomienda cuidado al trabajar con casos “aparentes” de posesión, según él, perfectamente estudiados con mucho éxito por la psicología y el psicoanálisis. Antes de empezar el exorcismo, el mismo texto recomienda investigar con conocidos o en la familia si la persona “frecuenta o frecuentó centros espiritistas, si es epiléptica o si tiene problemas mentales, etc. Eso nos ayuda a hacer el abordaje”. A continuación, el texto enumera las señales características de una posesión, entre ellas: “Hablar en tercera persona”, “asumir otra personalidad” y “presentar posturas propias de endemoniado”. Para evitar problemas posteriores ha habido, últimamente, un cuidado más grande en dar ayuda médica para casos más graves. Macedo entonces concluyó: “En situaciones en las que el estado de la persona es grave (crisis agudas, largos trances, debilitación, etc.) es

aconsejable procurar asistencia médica inmediatamente”.

En el culto-espectáculo, el exorcismo y la cura provocan alivio en las personas abatidas por la tempestad emocional desencadenada desde el primer acto del culto. Psiquiatras norteamericanos, reunidos por Marc Galanter (1989), produjeron un informe para la Asociación Psiquiátrica Americana en el que estudian, a partir de varios ángulos, las consecuencias psíquicas de esos “nuevos” cultos para la vida emocional de las personas. Sin embargo, en los cultos de la Iglesia Universal observamos que no todas las personas experimentan indistintamente tales fenómenos. Concluimos que eso pasa porque hay personas con más predisposición psicológica o social, lo que las vuelve blanco fácil para manipulaciones psicológicas y experiencias catárticas. Aún así, sean cuales sean las causas, lo importante es que, después de tal experiencia, los que participan de ellos dicen que se “sienten bien”, readquieren claridad para pensar y coordinar sus acciones, afirmando que la confusión anterior fue sustituida por la “luz de Jesús.”

Muchos describen esa experiencia como si fuera el retiro de un fardo pesado de la espalda. El sentimiento de alivio proporcionado por el trance y la desposesión deriva de la descarga de tensiones; de la conciliación del individuo con el grupo del cual se sentía separado y del sentimiento de cohesión, que la comunidad de adoradores transmite a los que participan de ella. El asunto del “alivio” sentido por las personas fue analizado por Francisco Sparta (1970:61) en estudios sobre el trance en los cultos afro-brasileños. Hay especialistas que notaron contradicciones en los relatos post-trance porque unos hablan de situación de “alivio” y otros se refieren a experiencias de “sufrimiento”. La comprobación de

esa contradicción llevó a Ioan M. Lewis (1977:79-124) a clasificar tales fenómenos en “positivo” y “negativo”. En la visión pentecostal de mundo el “sufrimiento” está asociado a la “posesión demoníaca” mientras que el “alivio”, la “alegría” y la “paz” son vistos como resultados del éxtasis provocado por el Espíritu Santo.

Willian Sargant (1968) llama a ese fenómeno de “colapso total” del sistema psíquico causado por un estado de inhibición transmarginal del cerebro, seguido por un agudo estado de excitación nerviosa. Según él, tales experiencias pueden ser provocadas por drogas, ayunos o estímulos sensitivos, como palmas, música y otros procedimientos grupales o terapéuticos. Coincidimos con T. J. Scheff (1986:57) cuando escribe que “la catarsis colectiva hace aparecer fuerzas extremadamente poderosas de cohesión y solidaridad del grupo”.

Sea como sea, el ritual y la práctica del exorcismo y del trance al ser puestos en el centro de la liturgia neopentecostal, proponen a los que analizan tal espectáculo, innumerables preguntas. Las inquietudes del hombre racional se expresan bien, en el diálogo imaginario de Leslie Kolaskowski (apud Kasper:82) con el diablo:

“Poco me importa que mi existencia sea reconocida. Para mí, sólo una cosa es importante - que la obra de la destrucción no pare. Que se crea o no en mi existencia, poco influye en el alcance ‘de mi trabajo’. (...) ¿Y ahora, mis señores teólogos, qué piensan de mí? (...) ¿A dónde está, pues, el lugar del ángel caído? Al final de cuentas, ¿no seré más que una figura del lenguaje, una figura ornamental totalmente secundaria, que se cambia de la noche para el día, como si fuese una corbata? ¿Es Satanás realmente apenas una figura retórica, un *modus loquendi*, un *façon del parler*?”

Leslie Kolakowski (1985:22) considera la figura del diablo una necesidad cultural del ser humano. Por eso “no es probable que el Diablo desaparezca de la vida humana”, porque él se volvió, a pesar de la secularización de la cultura occidental, “un elemento duradero de la cultura. Si la religión siempre fue un esfuerzo de dar sentido a la totalidad de la vida humana - una exigencia que la ciencia no es capaz de entender - entonces el Diablo es un elemento irremovible de un mundo con sentido”. En este sentido parte del protestantismo histórico de corte “liberal” procuró inútilmente negar la existencia del diablo y racionalizar el asunto del sufrimiento humano. Uno de los secretos del pentecostalismo, principalmente el de características neopentecostales, está justamente en aceptar la existencia personal del Diablo y de sus emisarios. Más aún, ellos todavía van más lejos, porque reconocen que son reales las terapias y los milagros diabólicos, pero a diferencia de otros pentecostales, la IURD los considera “pecados” contra la acción divina. En otras palabras, ella los legitima y después banaliza al considerarlos objetos de exorcismo.

Para la Iglesia Universal el ser humano vive en un caos, provocado por la presencia de las fuerzas satánicas. La reorganización del mundo interior de cada uno y sus conexiones con el mundo objetivado tiene que pasar necesariamente por un nuevo eje cognoscitivo y emocional, formado por Jesús/Espíritu Santo/Iglesia Universal. La adopción de ese nuevo centro pasa por la conversión, exorcismo y cura. Aceptarlo es interiorizar una palanca que mueve el desorden y crea condiciones para una nueva manera de reorganizar la vida. Entonces, al usarse de esa manera, el exorcismo, según Margarida M. C. Oliva (1995:139-145) se vuelve un mecanismo de alivio de la violencia social y un control de la

agresividad presente en una determinada sociedad.

3. Cura y salvación

La Iglesia Universal asocia su énfasis en los milagros al comportamiento de las comunidades cristianas del primer siglo, en la forma como son relatadas en el Nuevo Testamento. En esa Iglesia, así creen sus fieles, se vive la contemporaneidad de todos los dones espirituales, sobre todo el de la cura y el del exorcismo. Su postura, frente a los milagros, puede ser verificada en las palabras de uno de su apologetas, Josef Sued (*Folha Universal*, 18.2.96):

“De las manos de Dios, todo lo que fluye es milagro (...) Los apóstoles de Jesús vivieron bajo la efervescencia de los milagros (...) La Iglesia Primitiva creció y tomó cuenta del mundo con milagros y se extendió por medio de los mismos (...) El hombre ansía el milagro (...) por operar milagros y vivir en la atmósfera de lo sobrenatural. Quiere un Dios vivo que opere milagros, que le revele lo sobrenatural y que lo llene de espanto (sic) para que su corazón rebose de fe (...) Todas las personas normales anhelan por lo sobrenatural (...) El ámbito milagroso es el ámbito natural del hombre (...) Dios no cambió. Quien cambió fue la Iglesia (...) fueron los cristianos”.

Tanto la prensa *iurdiana* como sus programas de radio y de televisión están repletos de informes de recuperaciones milagrosas de la salud. Entre esos milagros hay enfermedades tenidas como incurables para la medicina, como cáncer, leucemia o SIDA. Cada tanto, hay personas que presentan exámenes médicos, hechos antes o después de la cura divulgada. El tono del discurso está destinado a la eliminación de cualquier duda con relación al hecho milagroso. Inclusive después de los relatos de curas milagrosas hay una reco-

mendación similar a la del Ministerio de la Salud sobre el cigarrillo, recomendando que las personas procuren al médico. Si eso es hecho, el posible milagro podrá ser testificado, evitándose también posibles procesos por obstrucción a la medicina.

Aparentemente, la Iglesia Universal actúa en aquella frontera de las enfermedades psicosomáticas y despierta en las personas un inmenso potencial de optimismo, quizás el factor responsable por el desencadenamiento de procesos de estancamiento o de regresión de la enfermedad. Sin embargo, la ciencia apenas ensaya sus primeros pasos para desenmascarar algunos de esos misterios. Posiblemente, las ciencias sociales vienen a ayudar en la solución de algunos de esos enigmas y en ahondar las investigaciones sobre las relaciones entre los procesos sociales de desorganización y sus efectos en cada uno de los miembros de un grupo social. Para eso es preciso una sociología de las enfermedades individuales y colectivas que proponga un análisis de los efectos de la efervescencia social de determinados momentos sobre la recuperación de la salud individual.

Cuando eso ocurre, ciertamente las terapias religiosas y semi-religiosas serán llamadas para presentar sus casos. Por supuesto habrá muchas dificultades a ser enfrentadas en ese camino. Sobre todo porque hay una tradición racional y positivista que obstaculiza la aceptación de la veracidad de las curas anunciadas por los místicos. Está quien sólo prefiere una reacción racionalista contra la competencia de las “medicinas paralelas”, adversaria secular de las “medicinas científicas”, debidamente oficializadas. Otros, la mayoría, simplemente no consiguen ver más allá de los límites impuestos por la observación y la experimentación calcada de la metodología científica.

Pero es del grupo de personas que viven en “situaciones límites” de sufrimiento, decepcionadas con la medicina oficial, que la Iglesia Universal atrae adeptos. Muchos de ellos son clasificados, al llegar a esos “primeros-auxilios” espirituales, como los “desengañados” de la ciencia, esos que apenas tienen un último resto de esperanza - el milagro. De ellos se puede decir lo que afirmó Bourdieu (1979:102) sobre los campesinos de Argelia que optaron por “la esperanza mágica” por ser esta “la mira del propio futuro de aquellos que no tienen futuro”. Consideramos el culto pentecostal un ofrecimiento de servicios terapéuticos a quienes no tienen acceso económico o cultural a las terapias oficiales de la medicina, psicoterapia y psiquiatría.

Así, podemos preguntar: ¿qué influencia ejerce la dramatización de lo sagrado sobre sus participantes, su salud física y mental? ¿Sería entonces el *salus* (cura y salvación) uno de los “productos” más atractivos para la “venta” en los espectáculos de de fe *iurdianos*? ¿Qué hace que las personas atribuyan coherencia y lógica a ese tipo de predicación? En otras palabras, ¿qué hace que “el comprador” se disponga a comprar el “producto” - la cura - de la Iglesia Universal?

Una teología “chamánica”

La Iglesia Universal basa su ministerio de la cura en una vertiente de la tradición cristiana que siempre encaró a Javé como el *Dios que cura* y en la teología del Cristo *taumaturgo*, encarnación de un Dios médico que se expresa en el Espíritu Santo.

La primera afirmación básica es la conducta atribuida a los vicios del cristianismo. De acuerdo con Alan Richardson (1974:7), la creencia en los milagros, en particular la cura divina, desempeñó un papel importante en la predicación y práctica de los

primeros cristianos. Esto puede notarse en los innumerables textos neotestamentarios en los que hay narraciones de milagros. Ellos forman “parte esencial e inseparable de la tradición evangélica”, desempeñando incluso en el discurso de la Iglesia primitiva, funciones pedagógicas y didácticas, así como también servían para ratificar la fe en la acción sobrenatural de Dios en lo cotidiano, escenario de Su acción en la historia.

Esa no fue la posición de los teólogos protestantes de la primera mitad del siglo XX, que bajo influencias racionalizantes, intentaron presentar los relatos de milagros del Nuevo Testamento como meras leyendas o cuentos, comunes y sintonizados con las tendencias culturales del mundo helénico-judío. Según ellos, tales relatos tenían apenas objetivos homiléticos y se destinaban a mostrar que Jesús era un taumaturgo, aunque superior a todos los otros mesías, curadores y semidioses que circulaban en ese ambiente. Por consiguiente, Jesús compartía con magos y taumaturgos de varias especies sus características²¹.

Sin embargo, la fe en la cura divina es más amplia y antigua que el pentecostalismo y el propio cristianismo. Pero su fundamentación teológica para los cristianos, se enraíza en los profetas judíos y en los textos más antiguos de la tradición javista sobre el sufrimiento humano. Para aquellos profetas, Javé curaría las enfermedades de su pueblo, instalaría el reino del *shalon* que es mucho más que paz, pues incluye salvación, cura, prosperidad, bienestar espiritual y físico. El mesías asumiría los dolores y enfermedades del pueblo sufriente trayendo el “reino de Dios” cuyo beneficio se extendería a todos los pueblos de la tierra.

El “movimiento de Jesús”, tal como fue estudiado por Gerd Theissem (1989) se inscribe dentro de la tradición profética del antiguo judaísmo. Él actuó como taumaturgo, profeta

y exorcista como comprueban los textos didácticos y narrativos del Nuevo Testamento. El Jesús de los evangelios anuncia que el prometido “reino de Dios” llegó, presentando las señales y prodigios realizados por él como comprobación que eso realmente estaba pasando. A continuación, comisionó apóstoles para continuar la obra entonces iniciada y determinó tácitamente: “Curad enfermos y expulsad demonios”. De las señales que deberían acompañar la acción de sus seguidores, según la interpolación tardía al Evangelio de Marcos, se encuentran la expulsión de demonios, la cura de enfermos y el hablar en lenguas²².

Textos posteriores del Nuevo Testamento, producidos por el cristianismo en la segunda mitad del primer siglo, intentan mostrar que el don de curar todavía existente estaba siendo transmitido para los líderes de la Iglesia, los obispos y presbíteros. Varios padres de la Iglesia, en los siglos siguientes, registraron la importancia de la práctica de la cura y del exorcismo en la vida de las primeras comunidades cristianas.²³ Después del período de institucionalización de la Iglesia los relatos de curas milagrosas y exorcismos comenzaron a volverse escasos. Vinieron después de eso siglos de desprestigio para las prácticas taumatúrgicas, que fueron retomadas sólo por los movimientos del reavivamiento espiritual, metodismo y movimientos de santidad, surgidos en los Estados Unidos, en el fin del siglo XIX, según los estudios de Donald W. Dayton (1991) y los datos históricos mencionados en el artículo ‘Movimientos Curativos’, presentado por Burgess y McGee (1995:351-373).

Hoy esa creencia forma parte de la teología oficial de todas las ramas pentecostales, aunque unos dan énfasis a la “cura divina” más que otros. Según Donald W. Dayton

(1991:77) “quizás más característico del pentecostalismo que la doctrina del Espíritu Santo sea el hecho de llevar a cabo milagros de cura divina como parte de la salvación de Dios y como evidencia de la presencia del poder divino en la iglesia”.

Ese retomar la predicación de la cura divina, a pesar de la antigüedad del tema, provocó tanto dentro como fuera del protestantismo, discordancias, conflictos y escisiones que generaron además de una mentalidad, movimientos, sectas y nuevas organizaciones, genéricamente llamados “movimientos de la cura divina”. Algunos de ellos, Ciencia Cristiana por ejemplo, no llegaron a ser aceptados en los Estados Unidos por los protestantes como “denominaciones evangélicas”. Pero todos ellos tienen en común el presupuesto de que la acción divina en la vida humana se manifiesta terapéuticamente. En otras palabras, Dios Padre curó a través del Hijo y continúa curando en los días de hoy a través del Espíritu Santo.

Dios como “médico supremo”

La Iglesia Universal se ve como un ministerio que prolonga la acción de Jesús, de sus apóstoles y de la Iglesia primitiva, en la medida en que da énfasis a los milagros, el exorcismo y la cura divina. Ella también se inscribe en una tradición pentecostal que tuvo, en la fundación de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, su gran motivo. Así, se sustituyó el concepto de “sucesión apostólica”, tan caro a la Iglesia Católica Apostólica Romana y el de “la sucesión en la verdadera doctrina” del protestantismo histórico, por un concepto que podría llamarse de “sucesión taumatúrgica y exorcista”. Tales señales serían las verdaderas demostraciones de la legitimidad cristiana de una Iglesia o movimiento.

Según el *Manual del Obrero* (IURD, s/d: 38,39), son éstas las razones del énfasis de la Iglesia Universal en la cura divina:

“[La cura divina] está de acuerdo con el carácter de Dios que siendo un padre amoroso, no podría aceptar en la vida de sus hijos molestias o enfermedades (...) Los malestares, en su gran mayoría, son causados por los demonios que una vez que dejan el cuerpo de las personas, los llevan consigo (...) No contribuyen para la gloria de Dios, y sí para la pobreza y la desgracia de los hombres (...). La Iglesia (...) ministra la oración para la cura divina a través de sus obispos, pastores y obreros, sea por la imposición de manos según determinan las Escrituras, sea sin imposición de manos, porque obedece a la orden del Señor Jesucristo que mandó curar a los enfermos y expulsar los demonios. Una persona llena de enfermedades no estará cómoda para glorificar a Dios. No puede comprender correctamente Su amor, si no es curada y bendecida en todas las cosas”.

Además de esos argumentos, Edir Macedo (1993:65-68) también presenta otras razones, como: “Dios cura hoy, el tiempo de los milagros no pasó (...) Dios promete curar, Jesús curaba los enfermos, mandó a sus discípulos a curar enfermos y los comisionó para curar enfermos en todas las naciones”. Para Macedo, si padres humanos saludables generan a hijos saludables ¿por qué Dios no generaría también hijos saludables? Según él, “Dios es glorificado en nuestra victoria, en nuestra alegría y en nuestra prosperidad”, pues “un padre que se glorifica en el sufrimiento del hijo jamás puede ser un padre amoroso”. Delante de las enseñanzas de las otras iglesias cristianas, él recomienda: “No acepte esas ideas erróneas que tuercen la fe. Rechácelas con todas sus fuerzas y aprópiase de aquello que Dios está poniendo a su disposición”. Él se refiere a las teologías que destacan la humillación y la impotencia del ser humano.

Para que la cura por la fe suceda, se exige que los pastores en la Iglesia Universal, usen aquellos “puntos de contacto” con la fe que las personas tienen, pero que teóricamente se encuentra adormecida. Así, para el logro de ese objetivo, pastores y obispos desechan preocupaciones que la sociedad estipuló llamar de lógica y buen sentido. Ellos saben que, cuando se trata de recuperación de salud, los límites convencionales tienden a ser desechados porque después de todo, cualquier sacrificio no es nada comparado con la meta que se espera alcanzar - la cura, la liberación y la prosperidad. Entre los medios usuales para despertar la fe están el sistema de contribución, la frecuencia asidua a los templos, el empleo de agua fluidificada y la imposición de manos, acompañada de la unción con óleo, esta última una recomendación bíblica.

Los especialistas del comportamiento humano, psicólogos, sociólogos y otros, aplican diversas teorías para explicar cómo ocurren las curas en las agrupaciones humanas. Neil J. Smelser (1995) da un panorama de ellas y muestra cómo se emplean la teoría de la sugerencia, de la alucinación y del psicoanálisis. Los psicoanalistas aplican la teoría de la histeria y los psicólogos destacan la carencia de amor, al lado de la presencia de la culpa en la motivación para la búsqueda de una situación social de armonía corporal y mental por medio de la religión.

La aceptación de la cura divina presupone una teodicea apropiada para entender, explicar y operacionalizar la vida en el mundo, de una manera diferenciada de los modelos racionalizantes, propuestos por la modernidad. El neopentecostal ve la sociedad actual como un espacio de actuación de los poderes diabólicos, en lucha contra el reino de Dios. Para él desde que fue introducido el pecado original por Adán, es parte de la condición humana decaída, la presencia de un desorden

interiorizado y experimentado en la forma de enfermedad, malestar, sufrimiento, pobreza y muerte.

Curar es llevar las personas a la salvación, por medio de un apartamiento radical de las causas de sus males, los demonios. La cura es, en ese sentido, una recuperación de la armonía y de la paz, rota por la presencia irracional y demoníaca en la historia humana. Por eso mismo, curar a los enfermos y exorcizar demonios se presenta en la teología *iur-diana*, como dos caras de una misma moneda, pero ambas son formas de restituir al ser humano aquella unidad primordial, que le garantizaba perfecta integración con la naturaleza, con los otros y consigo mismo, con el cosmos y con el propio Dios.

La conversión al Dios que cura

En la teología de la Iglesia Universal, ninguna cura o vida de éxito sucede si no hay un proceso de la conversión del hombre a Dios. Rubem Alves (1979:50-82) coloca la *conversión* como punto de partida fundamental para analizar la manera por la cual el individuo protestante o pentecostal, capta y construye la realidad a su alrededor. "Convertir" es adoptar una nueva matriz generadora de visiones de mundo, es reestructurar la realidad que entró en colapso en un momento de intensa crisis, es aceptar los nombres nuevos dados por la comunidad a las emociones aún confusas. La conversión sólo se da cuando una crisis ontológica se instala por la confrontación del individuo con una situación-límite. Ella es "una respuesta a una situación de crisis" y viene a resolver "un *impasse* emocional", ofreciendo al individuo una herramienta con la cual un nuevo universo simbólico pasa a ser rearticulado.

La conversión religiosa, no se agota, pero puede ser abordada por medio del concepto "alternación", proceso que incluye

cambios del punto de vista, adopción de una nueva *weltanschauung* e reinterpretación del pasado, según Peter Berger y Luckmann (1978:73). Quien se convierte pasa por una profunda experiencia existencial que envuelve aspectos catárticos productores de importantes alteraciones en el proyecto de vida de quien la experimentó. William James (1995:126) escribió que la conversión es un "proceso, gradual o repentino, por cuyo intermedio un yo hasta entonces dividido y conscientemente equivocado, inferior e infeliz, se vuelve unificado y conscientemente acertado, superior y feliz".

El Dios al que se pide la conversión es el mismo de la religiosidad popular brasileña, eso es, un Dios que se posiciona sobre las leyes de la naturaleza y que, debido a la distancia, depende de mediadores para interferir y burlar las leyes creadas por él mismo. Él, a pesar de todopoderoso y milagroso, depende y opera a través de mediadores - los "curanderos". En ese sentido, teológicamente, el pentecostalismo no trajo ninguna versión extraña de Dios, muy al contrario, los predicadores de la cura divina hablan de un Dios perfectamente instalado en el imaginario social latinoamericano.

Sin embargo, el pentecostalismo propone una reorganización cognoscitiva y emocional de los seres humanos que trae implicaciones somáticas en la medida en que su acción sobre el cuerpo provoca cambios en el interior de la psique. Estimulada por fuerzas dramatizadas litúrgicamente, externas por tanto al individuo, brota de dentro de ellos una energía que se juzgaba adormecida. Los psicólogos reconocen que tales fuerzas contienen energías formidables que al ser palanqueadas y dirigidas, producen procesos terapéuticos increíbles. Sin embargo, tales propuestas terapéuticas actúan con rara eficacia sobre quien ya cree y se encuentra insertado

en una lógica social debidamente implantada en una determinada sociedad. Por eso, desde hace mucho se observa que los creyentes son curados, mientras pocos o ningún materialista o ateo lo es. La fe, afirma Macedo constantemente, precisa ser despertada y cuando eso sucede, la cura inevitablemente se realiza. Sin embargo, todo depende de un querer humano y de un abrirse para lo sagrado.

El protestantismo implantado en Brasil fue modificado por peculiaridades insertadas en su cuerpo por el reavivamiento metodista, en los Estados Unidos. Para ese protestantismo, la conversión era un “acto emocional”, posible de ser “metódicamente provocado” cuya emoción “una vez despertada, era dirigida para una lucha racional por la perfección” y que, según Max Weber (1991:101), no destruía el carácter racional de la conducta. El pentecostalismo clásico, que se volvió hegemónico en Brasil hasta los años ‘70, centrado en las emociones, no se preocupó sobre el “carácter racional de la conducta”. En sus cultos, la conversión era mucho más una fuerte emoción individual que la aceptación de una propuesta de cambios en las estructuras de la sociedad.

La teología neopentecostal al enfatizar la salud y la prosperidad, intenta combinar algunos de esos puntos de calvinismo y el arminianismo residual, existentes en la cultura norteamericana, y propone una conversión que busque la totalidad y no solamente la satisfacción íntima y emocional de los individuos. El *eslogan iurdiano* “su vida va a cambiar”, promete una *reestructuración de la vida* que va más allá de los cambios íntimos y de las acciones meramente individuales. La Iglesia Universal propone una conversión que provoca el apareamiento de una conducta social racionalizada, aunque volcada mucho más para el consumo que para la acumula-

ción, característica propia del protestantismo histórico, según Weber.

Catarsis que curan

De acuerdo con la Iglesia Universal, la humanidad es víctima de su inconsciencia y alienación, principal artimaña satánica, porque impide el emerger de una conciencia clara de las verdaderas causas de sus sufrimientos. De allí la importancia dada a la predicación, como tentativa de despertar el alma adormecida, dándose así un “basta” a ese proceso infernal que sometió a los seres humanos a una vil esclavitud. El evangelio de Jesús es para ella la proclamación de la “voz de la liberación”, un poderoso grito de “pare de sufrir”, principal eslogan de la IURD y la garantía que “su vida va a cambiar”.

Delante de eso, la evangelización sólo se completa cuando hay cura de las enfermedades y expulsión de todos los demonios causantes de ese desorden cosmológico y existencial. Es solamente así, que cada convertido en la Iglesia Universal deja de conjugar el verbo “sufrir” en el presente, “yo *sufro*”, para conjugarlo en el pasado, “yo *sufri*”, en un contexto de una afirmación positiva de fe, ahora “*soy vencedor*.” Rubem Alves (1978a: 45) dice que “la combinación del *yo sufro* con el *yo puedo* produce una metamorfosis en la organización y función de los símbolos”, por consiguiente, también en la práctica religiosa de las personas.

La invitación “pare de sufrir”, una vez aceptado por el convertido, le infunde una auto-confianza anteriormente inexistente y lo hace enfrentar la vida de una manera más optimista. Es justamente en este cambio de mentalidad que se construye la puerta de entrada para el mundo pentecostal, la “conversión”. La misma es un proceso psicosocial, además

de espiritual, normalmente asociado por los pentecostales y cristianos a la expresión “nacer de nuevo”. Estar convertido es estar curado, es “amarrar los demonios”, es empezar una nueva vida.

Investigadores de varias áreas de la ciencia han observado que hay una relación entre los procesos de interacción social, salud y enfermedad en los seres humanos. La sociología de la religión, en particular, ha apuntado hacia el impacto de lo sagrado en los procesos de enfermedad y cura, así como para el hecho que la relación entre individuo y sociedad posee conexiones más amplias que lo que el sentido común permite observar. Por consiguiente, no sería necesario insistir en que el aislamiento y la soledad provocan sufrimiento y enfermedad, mientras que la interacción social estimula, crea sugestión, sentimientos de apoyo y de solidaridad, ingredientes fundamentales en un proceso de cura. Aun así, no todo tipo de soledad provoca enfermedad, y no todas las formas de interacción generan cura. En otras palabras, tanto la enfermedad como la cura están vinculadas a diferentes maneras de construcción o desconstrucción de una realidad social.

Nuestra tradición occidental, con su *a priori* dualista, ha tenido dificultades para entender las relaciones entre salud y enfermedad, mente y cuerpo, individuo y cultura. Generalmente, analizamos al individuo desvinculado de la sociedad, o sino aceptamos el predominio total de lo social sobre él, quedando poco para su participación activa en un proceso de cura. Por otro lado, el énfasis en la imposición al individuo de las definiciones aceptadas como normales por la sociedad, transforma la terapia en un ejercicio de poder del fuerte - el terapeuta -, sobre el más débil - el enfermo.

Dentro de esa lógica, si estar enfermo es situarse fuera de determinado orden, se de-

duce que el proceso de cura sólo ocurre con la reintegración del individuo al orden simbólico del cual se habría separado. Curar es hacer regresar al individuo a los orígenes saludables, tal como era el ser humano en el momento de la creación, porque, si lo natural es ser saludable, su negación, enfermedad, sufrimiento y muerte, no pasan de una manifestación demoníaca. En ese tipo de mentalidad, según Mircea Eliade (s/d.: 93,94), la cura es la “regeneración del ser humano” conseguida a través de un “regreso a los tiempos de origen cuyo fin terapéutico es comenzar otra vez la existencia, nacer (simbólicamente) de nuevo. La concepción subyacente a estos rituales de cura parece ser la siguiente: la vida no puede ser reparada, sino sólo recreada por la repetición simbólica de la cosmogonía (...)”

En ese caso, las ideas, creencias positivas, o si se prefiere decir la fe, tiene un enorme poder de encaminar el cuerpo y el espíritu en dirección a la cura. Más aún, William James (1995:79), ya a principios del siglo insistía en el poder de las ideas en procesos de cura, tema observado por él en las por aquel entonces nuevas filosofías que posteriormente influirían en los movimientos de “cura divina”, “pensamiento positivo”, “ciencia cristiana” y otros “sucedáneos de la religión.” Por eso, es fundamental la comprensión de cómo la mentalidad pentecostal construye y opera sus representaciones sobre el orden y desorden del mundo, para un entendimiento más profundo de los procesos de dramatización y terapia que suceden en sus templos. Llamamos a esa visión de mundo de “teología pentecostal”, resultante de un largo proceso histórico-sincretista, no exclusivo de los pentecostales cuyo análisis profundo exigiría estudios más detallados.

La cura y la conversión marcan el momento de la adopción de nuevos papeles, de la opción de nuevos compañeros y, eventual-

mente, de nuevas maneras de presentarse públicamente en el escenario de la vida. El análisis de la influencia de la teatralidad sobre las reacciones individuales y colectivas nos hace recordar la famosa y discutida afirmación de Aristóteles sobre la función catártica del drama, lo que llevó a algunos terapeutas a emplear el teatro como una de las formas privilegiadas de terapia.

Durante siglos en Europa, en los ritos en que se representaba el poder de los reyes, en la coronación o en ocasiones especiales, se esperaba que el rey tocara con sus manos y curara a centenares de enfermos, asunto que dio origen a la investigación clásica en historia, de Marc Bloch (1993), sobre los reyes "taumaturgos". La observación de esos hechos llevó a algunos psicólogos, como Moyses Aguiar (1988) y J. L. Moreno (1989) nos muestran, a desenvolver nuevas formas de lidiar con los problemas psicosomáticos sistematizando sus descubrimientos en un grupo de procedimientos terapéuticos reunidos bajo etiquetas como "psicoterapia de grupo", "psicodrama" y otros.

Dentro de esa línea de investigaciones, que valoriza las relaciones entre locura psicológica y despertar de las emociones, Tomas J. Scheff (1986:50) elaboró una teoría que valoriza el uso de ritos y de dramas en la provocación de una catarsis terapéutica. Para él, la sociología ha dejado de interesarse por las emociones en las explicaciones de la acción social y ha puesto en el centro de su discurso sólo la racionalidad, suponiendo que la conducta humana resulta apenas de un cálculo racional, colocando lo no-racional apenas en la lista de las excepciones. Obviamente el protestantismo histórico excluyó lo irracional, al privilegiar los aspectos racionales de la vida humana. Con el pentecostalismo y su predicación "supra-racional" resurgen otras maneras de trabajar con la enfermedad, princi-

palmente la psicosomática, de la perspectiva de una religiosidad protestante "no-racional."

Pensamos que las colocaciones de Scheff son una excelente ayuda para evitar la idea que las personas cambian de vida, hábitos o visión de mundo después de ser racionalmente convencidas que lo hagan. Debido a esa idea no hemos notado el papel llevado a cabo por las emociones, tanto en los cambios de comportamiento como en la acción social de los individuos después de sus respectivos vínculos con dramaturgias religiosas o políticas. Es bueno que recordemos que cada individuo es más que un individuo y sus emociones se encuentran entrañablemente unidas a los procesos mentales, racionales y volitivos, suyos y de las demás personas que lo rodean. Por consiguiente, tanto el proceso de la enfermedad como de la cura, poseen un contexto social que no puede ser olvidado.

Está claro, como cualquier observador fácilmente puede notar, que el culto neopentecostal acontece bajo fuerte presión psicológica. En él las emociones se usan para provocar cambios y mantener a las personas dentro de una apertura constante para la asimilación de un nuevo orden simbólico. El ritual desempeña la función de despertar y encaminar las emociones en la dirección planeadas por el "director de escena". La interacción social resultante de esa experiencia, usa el sueño de cambios y la alegría despertada por ese acontecimiento, para generar nuevas formas de rearticulación de los modos de vida de cada uno.

Scheff (Ibid.: 25,26) admite que es posible provocar un proceso catártico por medio de la manipulación de las emociones y reconoce que el drama es una forma social de "despertar una depresión sustentada colectivamente, que no se resuelve en la vida cotidiana". Principalmente porque "la mayoría de los ritos de la sociedad moderna están dema-

siado distanciados (...) vicarios y, por consiguiente, no nos producen una catarsis". Esa carencia explicaría el resurgimiento de rituales religiosos y políticos, movimientos milenaristas y mesiánicos hasta entonces tenidos por los herederos del positivismo como reminiscencias de un pasado mágico que ya habría sido sepultado.

Sin embargo, creer en curas y milagros es aceptar una forma de pensar, sentir y actuar en el mundo que, a pesar de ser diferente, no se opone a las maneras científicas de interpretarlo; muy por el contrario, también es una forma de rechazar el caos y el desorden que por medio de la enfermedad y del sufrimiento, colocan en riesgo la necesaria tranquilidad para vivir bien en el tiempo y en el espacio. Quien recurre a la cura milagrosa está en busca de un código que funcione como una clave hermenéutica para explicar el mundo y ofrezca un código de acción.

El código ofrecido por el "hombre de Dios", al decir que "en la Iglesia Universal un milagro espera por usted", es diferente de sus congéneres afro-brasileños o kardecistas en nivel teológico y retórico. Porque, en nivel psicológico y sociológico, ellos actúan de manera idéntica al reafirmar la existencia de irregularidades insoportables en la vida humana, provocadas por entidades espirituales y que tal situación es pasible de solución, gracias a sus respectivas terapias. En todas ellas, los agentes que curan son presentados como personas que manifiestan corporalmente los poderes sagrados, debido a la intimidad que habrían adquirido en el contacto con una dimensión invisible de la existencia humana. Por consiguiente, al realizar un "acto de descarga" para eliminar los "apoyos", es decir, un "trabajo" para combatir otro "trabajo", pastores, misioneros, médiums espiritistas y agentes de los cultos afro-brasileños, se hermanan en la lucha por la organización de un univer-

so caótico, a pesar que cada uno de ellos interprete y presente tales acciones, a partir de retóricas diferenciadas.²⁴

En ese sentido, el pastor *iurdiano*, comparte con "padres y madres-de-santo", con sanadores y chamanes, una visión de mundo que tiene sus raíces en antiguos procedimientos mágicos. Detrás de su proclamación "¡enfermedad, sal, en nombre de Jesús!", hay una mentalidad mágica que incluye las famosas tres leyes, elaboradas por James Frazer (1982: 34,35) - ley de la similitud, de la contigüidad y del contraste. Uno de los indicios de que hay una herencia mágica en la Iglesia Universal, además de los "amuletos" y "reliquias" distribuidos en sus cultos, es la despreocupación en discutir los procesos mentales, que fundamentan su práctica terapéutica y milagrosa. Su retórica produce acción y nunca reflexión, mucho menos todavía, cuestionamientos. Una discusión simple o una duda en las curas y milagros puede impedir la ocurrencia porque demuestra falta de fe en que tales cosas pueden suceder.

4. Prosperidad y éxito

Tradicionalmente, los estudiosos han asociado el pentecostalismo a las capas pobres de la población. Recientemente, Cecília Loreto Mariz (1994c) y María das Dores Campos Machado (1996) desarrollaron investigaciones para mostrar el pentecostalismo como una forma en que los pobres luchan con la pobreza. Francisco Cartaxo Rolim (1980) también asocia ese movimiento religioso a la formación de un amplio cinturón de pobreza en los medios urbanos en el cual la religión estimula la espera por la redención futura del alma en la vida post-muerte.

Sin embargo, es parte de la mutación del sub-campo pentecostal, el surgimiento de una visión de mundo que no se conforma más

en ser una religión de pobres, sólo destinada a estimular la paciencia mientras se espera la vida del más allá. Al lado del pentecostalismo analizado por Rolim surgió una reformulación de esa teodicea cuya predicación insiste en la superación de las aflicciones y sufrimientos en este preciso momento - *hic et nunc*. ¿Qué transformaciones hicieron del pentecostal resignado, alguien que dice: "Ya le dije a Dios - y el diablo está sabiendo de eso -, *no acepto* la pobreza y la miseria; ya *determiné* para Dios, *quiero ser próspera* y nadie quitará de mí ese derecho que tengo" (Radio São Paulo, grabación sin fecha).

Se ha dado el nombre de "teología de la prosperidad" a un conjunto de creencias y afirmaciones, surgida en los Estados Unidos que afirma ser legítimo al creyente buscar resultados, tener fortuna favorable, enriquecer, obtener el favor divino para su vida material o simplemente progresar. En Brasil, esa teología está en la base de la predicación de varias denominaciones y sectas, tales como la Iglesia Universal de Reino de Dios, Iglesia Renacer en Cristo, Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Comunidad Evangélica Sana Nuestra Tierra y otras.

Es importante que verifiquemos el origen, contenidos y condiciones socio-culturales de las que han facilitado la asimilación en Brasil de la "teología de la prosperidad". Ante todo, observemos que tal teología no apuesta en la desintegración del actual orden social por medio de una catástrofe o revolución apocalíptica como predicaban los pre-milenistas. Por el contrario, ella predica la continuidad de las actuales reglas del juego socio-económico, lo que permite la esperanza de ascensión social de los que actualmente ocupan lugar desventajoso en esa distribución social. Eso explica la penetración de los programas neopentecostales que dan énfasis a la "teología de la prosperidad", transmitidos por

la radio y televisión, en las clases A y B, así como la caída de audiencia en las demás capas sociales. A los que están fuera del sueño de la ascensión social, resta solamente la espera del milagro. Sin embargo, la IURD tiene para todos un discurso apropiado.

Fuentes de "la Teología de la Prosperidad"

La búsqueda de las raíces teológicas de un grupo es una tarea que puede llevar al investigador a perderse en los innumerables caminos y pantanos, dispersos aleatoriamente a su alrededor. Aun así, es fundamental la evaluación y comparación de los conceptos y creencias semejantes, presentes en varios sistemas religiosos. Tal vez por detrás de las diferencias, hay semejanzas que pueden explicar algunos énfasis teológicos de la Iglesia Universal, si se los compara con los demás "productos" colocados a la venta en el mercado de bienes simbólicos. El cuadro siguiente fue armado a partir del presupuesto de que hay un vínculo cronológico y lógico entre la "teología de la prosperidad", adoptada por algunos neopentecostales y lo que se convenció en llamar de "nueva era". Por supuesto una simple afirmación de ese tipo puede parecer como una afrenta a la Iglesia Universal, ya que de su editora han salido libros como los de J. Cabral (1995) y artículos en el *Folha Universal*, con tratados sobre la "herejía de la Nueva Era" y sus "peligros" para el creyente.

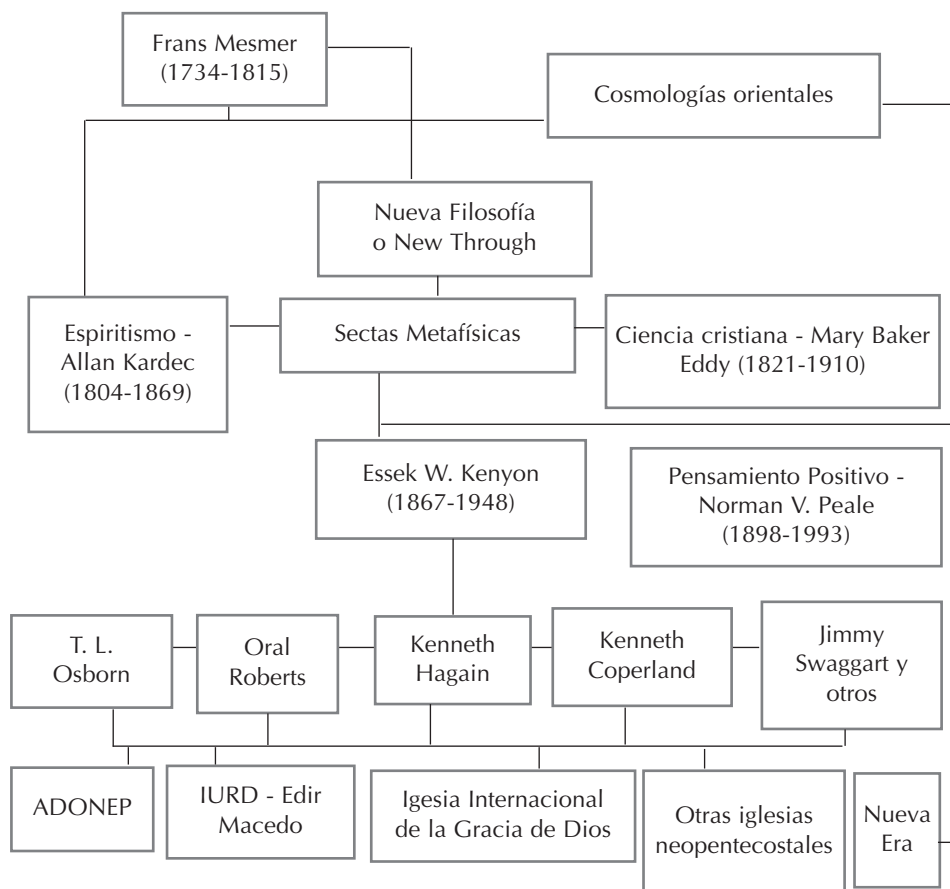
Esa supuesta proximidad puede ser percibida más a partir de un análisis de las raíces del énfasis en la prosperidad y en el control del cuerpo por la mente con finalidades terapéuticas que en otras concepciones teológicas. Buscamos esas afinidades en un movimiento de ideas, surgido en los Estados Unidos en el siglo XIX, desencadenado a partir de experiencias terapéuticas encabezadas por Phineas Quimby (1802-1866), que divulgó

técnicas terapéuticas y conceptos elaborados en Europa por el austríaco Franz A. Mesmer (1734-1815). Alrededor de Quimby y de sus ideas surgió lo que se convino en llamar *New Thought* o “nueva filosofía”.

A fines del siglo XIX, en los Estados Unidos, siempre dentro de esa misma perspectiva filosófica, se desarrollaron el espiritismo-

mo, codificado en Francia por Allan Kardec; la Ciencia Cristiana, de Mary Bakker Eddy (1821-1910), movimientos teosóficos e innumerables sectas metafísicas. Todos esos movimientos trabajan el presupuesto de que las fuerzas mentales y espirituales están a disposición del hombre para realizar curas y resolver problemas, lo que llevó a Bryan Wilson

Cuadro No. 12. La genealogía de la “Teología de la Prosperidad”



(1970:140) a considerarlas “sectas manipuladoras”.

Fue en esas fuentes que Essek W. Kenyon (1867-1948) se fundamentó para fundir algunas teorías metafísicas, con la visión de que el sacrificio de Cristo traía implicaciones para la vida práctica de las personas. Kenyon estudió en el *Emerson College of Oratory*, en Boston, centro de difusión de la “nueva filosofía”. En los comienzos de su vida fue metodista, más tarde se volvió bautista y, finalmente, un predicador pentecostal itinerante. Kenyon escribió, segundo Alan B. Pieratt (1993), dieciocho pequeños libros en los que enaltece la fuerza del espíritu y de la mente sobre la materia y afirma que las enfermedades se originan en la esfera metafísica y que la cura es resultado de la acción de la mente sobre el cuerpo.

Varios predicadores neopentecostales norteamericanos, entre ellos Kenneth Hagin, T.L.Osborn, Jimmy Swaggart, Kenneth Copeland, Benny Hinn y otros, se volvieron famosos después de la Segunda Guerra Mundial debido al énfasis en la cura divina y recibieron profunda influencia de las formulaciones filosóficas de Kenyon. Todos ellos están ligados a la “palabra de la fe” o “confesión positiva”. También podemos colocar en esa herencia al muy conocido predicador del “pensamiento positivo”, Norman Vincent Peale (1898-1993) cuyas relaciones con el movimiento *New Thought* son marcados por Carol V.R.George (1993:133-135).

El primero de ellos, Hagin, se hizo adolescente durante un período de escasez y pobreza en su familia, causada por la “gran depresión”. Muy enfermo, casi murió a los 16 años, época en que fue curado gracias al revolucionario descubrimiento de la fuerza de la “confesión positiva”, es decir que la palabra dicha con fe, repetida continuamente, sin ninguna duda, a pesar de cualquier evidencia

contraria, genera milagros. Hagin dice haber estado varias veces en el cielo y en el infierno y haber encontrado y conversado varias veces, personalmente, con Jesús, recibiendo directamente de él los principios de su predicación. Si bien sus libros siguen los argumentos e interpretaciones propuestas por Kenyon, sus críticos brasileños Alan B. Pieratt (1993) y Paulo Romeiro (1993) señalan que solamente en uno de esos trabajos, Hagin repite palabra por palabra 75% del contenido de un texto homónimo de Kenyon.

La Iglesia Universal comparte, según nuestra perspectiva, los siguientes elementos presentes en algunos pensadores del “antimovimiento”, “anti-filosofía” y “anti-religión” agrupados bajo la sigla *New Age*: rechazo del sufrimiento; énfasis en una energía divina que mueve el mundo y promueve cambios interiores en los que la aceptan como fuerza transformadora; valorización de la confesión positiva como manera de superar los problemas humanos; aceptación de la práctica como eje determinante de la espiritualidad, idea de que la energía, sinónimo de Espíritu Santo, cubre con su poder no sólo personas, sino también en las instalaciones físicas del templo, de donde es irradiado a través de objetos tales como flores, agua, óleo, sal; y finalmente, privatización de la experiencia religiosa, por medio de una exacerbación del individualismo. Con relación al sufrimiento, tanto la IURD como la Nueva Era no solamente lo rechazan como también le niegan cualquier valor pedagógico. Eso porque para los *iurdianos*, el sufrimiento nunca viene de Dios sino sólo del diablo, siendo por consiguiente, un elemento extraño dentro de la buena energía que Dios transmitió a la creación por medio de su acción creativa y redentora.

Ciertamente “prosperidad” es un “producto” altamente vendible en el mercado de bienes simbólico en este momento, en que su

dimensión es transnacional y representa un abandono de la modernidad y de sus efectos corrosivos sobre las antiguas creencias. En ese sentido, tanto la *New Age* como la mística neopentecostal representan cierta aproximación de la postmodernidad. Pero mientras rechaza la transcendencia de la modernidad, ambos acaban cayendo en una especie de “neo-arcaísmo”, inclusive asimilando prácticas hasta entonces consideradas mágicas y supersticiosas por la ciencia occidental.

Terminamos este breve esbozo histórico de la “teología de la prosperidad”, adoptada por la IURD recordando una frase significativa de una de las más representativas autoras de la *New Age*, Marilyn Ferguson (1989:96): “Desear es mejor que conservar. Los medios son los fines. El viaje es el destino”. Esa frase posee un sentido que se aproxima mucho a lo que afirma el obispo Macedo (1993:56):

“Nunca tenemos fe suficiente en las promesas de Dios para poseer lo que pretendemos, mientras nuestros labios estén confesando derrotas (...) Para el cristiano no existe el ‘no puedo’, ni el ‘eso es difícil’. No, no y no. Usted puede creer, que todas las cosas son así. ‘Todo lo puedo en aquel que me fortalece’, Filipenses 4.13, debe ser su lema.”

La “Teología de la Prosperidad” en la Iglesia Universal

Aunque esa teología esté presente en varias sectas, denominaciones y movimientos religiosos brasileños y en algunos de ellos de una manera exacerbada, como es el caso de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, nos interesa inmediatamente verificar su presencia en la Iglesia Universal del Reino de Dios.

En algunos lugares la prosperidad es tema de las reuniones *iurdianas* de todos los lunes con el nombre de “cadena de la prosperidad”, “cadena de la vida regalada” o “cadena de las almas afligidas”. En los templos, localizados en las ciudades más grandes, acontece en ese día la “corriente de los empresarios”. La tónica del discurso articulado en esas y en otras reuniones enfatiza que la prosperidad es un *derecho* de todo cristiano fiel. Pues, enseña Macedo (1993:17,25), “ser cristiano es ser hijo de Dios y coheredero de Jesús; dueño por herencia de todas las cosas que existen en la faz de la tierra; propietario de todo el universo”. Por consiguiente, “nada de contentarse con la desgracia o con la pobreza.” Vivir en la presencia de Dios es tener “una vida abundante”, mientras que quien experimenta “soledad y amarguras, enfermedades y sufrimiento, pobreza y fracaso, odio y muerte” es porque “vive apartado de su verdadero camino”. Este es el “propósito de Dios en la vida del hombre” y quien “vive fuera de esa dimensión está fuera del propósito divino y necesita descubrirlo urgentemente”.

La teología *iurdiana* garantiza que “Dios no está satisfecho con el hecho que Sus niños sean pobres y necesitados”. Ellos son “hijos ricos” de un “Padre rico” porque, siempre según Macedo (1993:30), “el hombre fue colocado en la Tierra para vivir en abundancia, sobre la abundancia y la prosperidad. Adán no tenía escasez de agua, ni alimentos ni precisaba llevar a Eva, su mujer, al médico. Ellos eran perfectos y gozaban de la perfección de Dios, sin que les faltase absolutamente nada”.

El paraíso idílico en el que vivían Adán y Eva, no está perdido. Está a disposición de los que aceptan al “Jesús de la Iglesia Universal”. Ir a uno de sus templos, “asumir un compromiso con Dios” y “participar de la *alianza con Dios*”²⁵, es volver a tomar el ca-

mino de los orígenes y volver al seno de la “familia de la prosperidad” en la cual hay una “vida abundante”, garantizada por Dios “a través de Jesucristo” y que “incluye todas las bendiciones y provisiones que *necesitamos*, o aún que *vengamos a desear*”, amplía Macedo (1993:86,38).

La base de estas enseñanzas está en los textos bíblicos, si bien presentados fuera de sus respectivos contextos literarios e interpretados según presupuestos de la “confesión positiva”²⁶. Por ejemplo, un saludo de un escritor bíblico al destinatario de su carta: “Amado, yo deseo que te vaya bien en todas las cosas, que tengas salud, así como que le vaya bien a tu alma”, es comentada así por Macedo (Ibid.40): “La expresión ‘en todas las cosas’ en el griego original, claramente incluye *abundancia financiera*”. El acceso a las bendiciones materiales por la fe exige que la persona esté convencida que la prosperidad es voluntad de Dios, y así se disponga “a aceptar la responsabilidad de ser uno de los socios y administradores de la obra de Dios”. La prosperidad completa engloba el aspecto financiero, físico y espiritual²⁷.

Por consiguiente, el cristiano debe *poner su fe en acción* y volverse un socio de Dios. Eso es hecho cuando el adorador se compromete a “devolver” aquello que es de Dios, o sea el diezmo. Dios, en contrapartida, garantizará las bendiciones de la cura y el éxito en la empresa. De allí, la importancia de la palabra “*determinar*”. Al creyente le cabe transformar su deseo en palabras “determinadas”, es decir, dichas con fe, sin ninguna duda, lo que las transforma en una voluntad divina para que las cosas sucedan de acuerdo a lo deseado. Los testimonios que se detallan a continuación, recogidos en programaciones radiofónicas (*Rádio São Paulo*, 27.6.94), muestran cómo esa teología es asimilada por la “membresía”:

Caso 1 - María tenía problemas familiares y financieros y pidió solución para ellos en la “Campaña del Monte Carmelo.” Tiempo después consiguió un terreno, hizo una casita, compró muebles nuevos, automóvil y departamento. Luego María se quejó de que “no estaba muy animada con la ‘Campaña de la Alianza con Dios’ ” El locutor le dijo: “Todo depende de usted, de su decisión de participar”. Pero, la mujer contestó: “Estoy perdiendo la visión, estoy tomando siete comprimidos diferentes por día”. El locutor replicó: “María, es tiempo de hacer la ‘Alianza’. Tome hoy mismo la decisión”.

Caso 2 - Pregunta el locutor: “Carmen, ¿está bien con la vida?” ¿Participó ya de la ‘Alianza’ (Hoguera Santa de Israel)? Y ella contesta: “Sí, de bien con Jesús. Sí, participé en esa campaña. Yo vivía en un cuarto sola con mi hijo. Allí llovía. Tomé el sobre e hice cuatro pedidos. Recibí dos de ellos. Yo determiné que quería vivir en un departamento en el último piso. El día 27 de enero logré mi sueño. Quería ver a mi hijo convertido (...)” El locutor, teniendo una música de Israel de fondo durante toda la entrevista telefónica, concluye: “Realmente esos pedidos hechos a la Tierra Santa es muy fuerte mismo!” (sic).

El Dios que surge de las afirmaciones *iurdianas* es una divinidad esclava de sus promesas, dentro de una lógica implacable, así argumenta el pastor: Dios promete salud y prosperidad, exige que el fiel haga su parte contribuyendo a para la “casa de Dios”. Cumplidas todas las exigencias, con mucha fe y ninguna duda, el milagro sólo tiene que suceder. Basta exigir de Dios la realización de tales deseos. Pero, ¿y si no resulta? Dentro de esa lógica, la culpa es del fiel, que debe de haber tenido falta de fe en algún momento del proceso.

Es aquí que entra la cuestión de los diezmos y ofrendas de “amor”, un ítem “incomprendido” de la teología *iurdiana*, según sus pastores, pero, “más que claro” para los periodistas para los que todo no pasa de “una forma de sacarle dinero a los pobres”. Y la “teología de la prosperidad” confirma la idea tradicional de que las ofrendas materiales o en dinero mueven obstáculos entre el ser humano y la divinidad. Por consiguiente, la IURD propone la construcción de un orden social basado en la dádiva y contra-dádiva, haciéndonos recordar lo expuesto a comienzos del siglo por Mauss (1974) en el texto famoso sobre “La dádiva”.

La idea de usar dinero en rituales religiosos no es extraña a la mentalidad brasileña, y está presente en algunas formas de religiosidad popular. Por ejemplo, en cultos afro-brasileños se usa el dinero en el establecimiento de los *orixás*, particularmente las monedas que circularon durante mucho tiempo, y por eso mismo, están “cargadas de Axé”. El Axé es algo que puede ser aumentado o disminuido, siempre en función del cumplimiento de algunas obligaciones para con los santos. La realización de esos compromisos depende de dinero tanto para la compra de ofrendas como, a veces, para entrega de monedas a los santos y papel-moneda para el *Exu*. El dinero es el “manjar vivificante”, el canal que mantiene las conexiones del ser humano con la gracia de los *Orixás*, según Arno Vogel, Silva Melo y Pessoa de Barros (1988:4-17).

Los trechos que siguen, de autoría de Edir Macedo, reflejan por sí mismos la forma *iurdiana* de encarar el dinero “dado a Dios” como forma de “sacrificio”:

“Dar el diezmo es candidatizarse para recibir bendiciones sin medida (...) bajo los aspectos físicos, espirituales y financieros. Cuando le pa-

gamos el diezmo a Dios él queda en la obligación (porque prometió) de ejecutar Su Palabra, reprendiendo los espíritus devoradores que estropean la vida del hombre actuando en las enfermedades, en los accidentes, en los vicios, en la degradación social y en todos los sectores de la actividad humana, haciendo que el hombre sufra eternamente. Cuando somos fieles en el diezmo, además de vernos libres de esos sufrimientos, empezamos a disfrutar de toda la plenitud de la Tierra, teniendo a Dios a nuestro lado bendiciéndonos en todas las cosas. Cuando hablamos sobre el diezmo, somos siempre el blanco de pillerías, objeciones o críticas por parte de algunos incrédulos. Por supuesto que si la persona no es iluminada por el Espíritu Santo de Dios, aunque entienda el significado del diezmo, tendrá dificultades para aceptar el hecho que ella misma precisa cumplir esa determinación de parte de nuestro Creador” (Macedo, 1993: 79,83).

Además del diezmo, el creyente debe dar a Dios todo lo que tiene de precioso. En este caso, el dinero y los bienes materiales son las cosas más importantes para el hombre en la sociedad capitalista. Al ofrecérselos a Dios, el ser humano se arranca parte de sus entrañas, principalmente si le da todo lo que tiene. Pero, advierte Edir Macedo (1986:106): “Dios nunca ve la cantidad que la persona trae en sus manos, pero sí aquella que *quedó en su bolsillo*”. En esta afirmación está la diferencia de la teología *iurdiana* de las demás concepciones protestantes y pentecostales.

A su vez, los pastores argumentan que Dios quiere lo *esencial* y *no las sobras*, reproduciendo lo que afirma Macedo:

“Es necesario dar lo que no se puede dar. El dinero que se guarda en el ahorro para un sueño futuro, ese dinero es el que tiene importancia, porque lo que es dado por no hacer falta no tiene valor para el creyente y mucho menos para Dios” (Macedo, IstoÉ/Senhor, 22.11.89)

“Usted no vencerá al devorador apenas a través de oraciones, sean obispos o pastores. Sólo Dios tiene el poder de detenerlo y por eso El nos concedió esta autoridad a través de la fidelidad al diezmo. El diezmo es nuestra arma contra el espíritu devorador” (obispo Antonio Bulhões, *Folha Universal*, 15.10.95).

Dar ofertas a la divinidad es aceptar el desafío y, al mismo tiempo, desafiar a Dios a cumplir antiguas promesas, entre ellas los oráculos, registrados por el profeta hebreo Malaquías (3.10): “Traigan todos los diezmos a la casa del tesoro, para que haya provisiones en mi casa, y pruébenme en esto, dice el Señor de los Ejércitos, si yo no les abro las ventanas del cielo, y no derramo sobre ustedes las bendiciones sin medida”. Una vez dada la ofrenda, la postura siguiente debe ser de creencia permanente. Creer positivamente, aún cuando no se haya recibido nada, es una forma de exigir de la divinidad el cumplimiento de las “promesas”.

Según los presupuestos de Macedo (diario *O Globo*, 29.4.90), es inadmisibles que Dios deje de cumplir lo que El un día habría prometido. “La Biblia tiene escrita más de 640 veces la palabra ofrenda. La ofrenda es una expresión de fe. Si Dios no honra lo que dijo hace hace tres o cuatro mil años atrás, sé que voy a quedar mal”. Tenemos aquí, ya no un ser humano endeudado y sí un “dios endeudado”. Esa deuda para con Dios comienza cuando el hijo de un *iurdiano* es aún un recién nacido. Para los niños no hay bautismo, pero sí el “diezmo pequeño”, una ofrenda dada por los padres para garantizar el crecimiento del niño con salud y prosperidad.

A veces, esas promesas llevan a los pastores locales a pedir una contribución más grande que el diezmo de 10%, estimulando a personas a donar 20% o 30%, o sea, 10% para cada persona de la Santísima Trinidad, se-

gún las observaciones de Mariano (1995:37). Por eso tenemos que concordar con Wilson Gomes (1994:231) cuando pone la *posesión* como categoría básica de la teología de la Iglesia Universal. El hombre debe ir hasta el templo de la Universal para tomar *posesión* de aquello que el diablo le robó. Por supuesto, en esa primera etapa de atracción no se dice el precio que será pago por la tal recuperación. Sin embargo, a pesar de la oferta de todos los bienes materiales ser encarada como una locura, para quién está en la miseria, enfermo e infeliz, lo *poco* no le importa, pues se persigue lo *mucho* que Dios le promete a través de la Iglesia Universal.

La contribución sistemática, enfrentada de esa manera, al volverse rutinaria se transforma en un fardo pesado para ser cargado y muchos *iurdianos* se desaniman. En algunos entrevistados notamos tendencias al desánimo. Quizás esto sea frecuente, pues en caso contrario no habría necesidad de tanta insistencia para que los creyentes continúen fieles al diezmo, en los programas que la Iglesia tiene en los medios de comunicación y en sus cultos. Desembolsar algún dinero para una institución religiosa, no siempre es considerado por los seres humanos algo agradable. Por eso hay necesidad de persuasión y se llega hasta las amenazas de que toda la desgracia anterior puede retornar si la persona abandona la terapia prescrita para los males de la vida - el diezmo.

A pesar de toda esa presión, aunque interiorizada por los fieles, hay algunos que descubren una “vuelta” para burlar la obligatoriedad del diezmo. Ricardo Mariano (1995:162) menciona el caso de una persona que antes de traer su recibo de sueldo a la casa, efectuaba algunas alteraciones en la copia, para engañar a la mujer que era más fiel al diezmo que él y, además de todo, tenía el hábito de verificarlo en la publicación men-

sual ordenada. Uno de nuestros entrevistados nos dijo que prefería recibir sus aumentos de sueldo más en la forma de beneficios indirectos que en dinero, “así no necesito calcular el diezmo, sobre todo como quiere la Iglesia”, argumentó demostrando como se hace de “la manera brasileña”, una forma de “navegación social” también a nivel religioso, tal como observó Livia Barbosa (1992) al analizar otras instancias de nuestra vida social.

Conclusión

Concluimos este capítulo sobre la teología de la Iglesia Universal retomando los siguientes puntos de nuestra discusión:

1. La Iglesia Universal predica una religión apropiada para excluidos e inseguros. Con la mundialización del mercado, una realidad es evidente: no hay lugar para todos en ese espacio excluyente. Algunos quedan excluidos a priori y otros, aunque incluidos, corren periódicamente el riesgo de la exclusión. El miedo de la exclusión y la revuelta por esa causa es el combustible más apropiado para aglutinar personas alrededor de una predicación cuyo eje es la promesa de una reversión divina de esa situación. Hay bienes simbólicos para quien no tiene acceso a los bienes reales producidos por la economía de mercado. La lógica que preside esa situación, aún habiendo revuelta contra ella, todavía es la lógica del mercado, combinada con la antigua creencia en el *do ut des*.

En el final de la Edad Media, según muestran Jean Delumeau (1993:205ss) y Claude Kappler (1994), el miedo tomó cuenta de millones de personas en Occidente. Eran miedos de las pestes, de la muerte violenta provocada por las guerras y saqueos, del hambre, de los demonios y de cataclismos naturales. Aunque había blancos visibles, los “turcos”, “árabes” y “judíos”, hacia los cuales

se encauzaban los resentimientos, en nivel simbólico, satanás era el gran enemigo, que se manifestaba a través de mujeres, pobres y viejos, objetos de un proceso secular de diabolización.

Hoy, eliminado el miedo del infierno post-muerte, queda todavía la posibilidad del infierno de la vida diaria, efectivizado por la acción inaceptable de los demonios que generan enfermedades, falta de dinero y de sentido para la vida. Los kardecistas claman que el “infierno es aquí mismo”. Los neopentecostales, a su vez, afirman que “el cielo es aquí en la tierra”. Claro que están excluidos del “cielo terrestre” de la sociedad de abundancia que se pretende reproducir en Brasil, los negros, mujeres, mulatos y pobres, las víctimas principales del proceso de exclusión social. A estos, se reservan las puertas abiertas de los salones de milagros, de los cuales la Iglesia Universal posee más de dos mil, sólo en Brasil. Debido al aumento de la cantidad de excluidos, se multiplica el número de los que desean pero no pueden concretar el sueño del acceso a tales bienes de consumo; la revuelta de los que los tenían, pero no los tienen más; la inseguridad de los que los tienen, pero temen perderlos.

2. *La Iglesia Universal predica un mensaje que moviliza rebeldes y desengaños que aún no perdieron totalmente la esperanza.* La capacidad de atracción de ese mensaje se da, gracias a su articulación, con las carencias reales de una gran masa de personas destituidas de un canal de expresión del malestar vivido pero poco traducido en palabras. Por ejemplo, de vez en cuando, la Iglesia Universal realiza la “semana de la revuelta”, una oportunidad para que las personas cristalicen sus miedos y para que la Iglesia capitalice para sí ese enorme potencial de descontento.

El “desengañado” es alguien que perdió todas las expectativas de resolución de sus problemas y se siente en una situación sin salida. Por consiguiente, perdió la fe y el sentido que lo ayudaba a enfrentar la dificultad con ánimo fuerte. El “desengañado” está en el “fondo del pozo” y la salida de esa situación es un salto para fuera de la vida o el salto de la fe. El es tanto un “desengañado” de la medicina oficial como de las instituciones encargadas de dar sentido a la vida, tales como iglesias, sectas, centros espiritistas, patios de umbanda u otras agencias socialmente encargadas de producir sentido para la existencia. Para ellos, la predicación de que “Dios es el Dios de los imposibles” abre nuevas puertas. Pero, ¿hasta qué punto no se trata de sustituir una situación de desengaño por otro tipo de engaño?

Esas personas reciben de la Iglesia Universal una teodicea creíble con un énfasis presentista que mantiene el carácter reivindicativo extirpándose el aspecto revolucionario de la teodicea marxista. Además, se realiza una denuncia de los poderes concretos que impiden la concreción histórica de esa esperanza. Evidentemente, tal alquimia ideológica se da por medio de la simbolización y transferencia de las entidades opresoras para un nivel trascendental. La opresión es demoníaca y la superación se da por medio del exorcismo y de la inserción en una sociedad con abundancia y de consumo manejado. Dios no es radicalmente trascendental, pues está entre los hombres y haciendo hoy lo que siempre hizo - milagros.

3. *La predicación de las curas en la Iglesia Universal se fundamenta en una larga tradición.* De ella hacen parte tanto el pasado cristiano como las prácticas originadas en pueblos no-cristianos. Los curanderos, a pesar del progreso de la medicina científica, todavía disfrutaban de respetabilidad en nuestra so-

ciudad, hecho frecuentemente explotado por los medios de comunicación²⁸. Así, la transformación de templos en espacios terapéuticos presupone la existencia de una demanda. A ellos, confluyen las personas que ya llegan con diagnósticos intuitivamente formulados a partir de etiologías semilistas en el imaginario social. El agente de la cura simplemente confirma las sospechas, da cuerpo a lo que se elaboró vagamente en la imaginación del afligido. Cabe decir que los agentes de la cura actúan como los chamanes, construyendo nuevos mundos, transmitiendo valores, reforzando el optimismo que nace de la fe, estimulando las fantasías y activando la imaginación que posibilita la experimentación de realidades alternativas. Por consiguiente, como afirma Joanna Overing (1994), cada chamán es un constructor de mundo.

A los ojos de una población empobrecida, crédula, en busca de soluciones de menor esfuerzo, carente de autoestima y optimismo, la cura divina se presenta como un medio atractivo e irresistible, principalmente a los que se sienten sin luz dentro de un túnel enorme. Por supuesto que no todas las expectativas de cura son atendidas. Pero, como escribió Keith Thomas (1991:177), “una cura visible apaga la memoria de cien fracasos.”

4. *La teología de la Iglesia Universal predica la llegada de una utopía terrena, insertada en el interior de una sociedad centrada en un mercado excluyente y poco interesado en la inclusión de los “sobrantes”.* Por consiguiente, no se trata de una teología alienadora en el sentido tradicional y marxista del término. Ella habla a sus oyentes cosas concretas y no escapa de temas como la enfermedad, el fracaso y la debilidad, como hacen algunas otras religiones. Dice lo que ellos quieren oír y les “vende” la promesa de una bendición, que si la hay, es crédito para la Iglesia y, si nada sucede, es porque no había fe sufi-

ciente para palanquearla, por parte del afligido. Al trascender las promesas, al mismo tiempo que historia los éxitos y fracasos, la Iglesia Universal divulga y adapta a las condiciones brasileñas, una teología propia para los nuevos tiempos, perfectamente articulada con los valores del mercado - una teología que apunta para el éxito terreno.

5. *La teología iurdiana rompe con las preocupaciones escatológicas del protestantismo histórico.* Aunque afirme teóricamente creer y esperar la segunda venida de Cristo que “será sorpresiva, personal y pre-milenaria”, en la práctica la Iglesia Universal da énfasis a que el cristiano “tiene el derecho de vivir una vida de felicidad, paz y prosperidad en todas las cosas” (IURD, s/d.: 92). Esa concepción presentista ofusca las preocupaciones con el día de mañana, así como también rompe con la visión kardecista de que el presente mundo terreno es el lugar de sufrimiento, donde el hombre cumple penalidades por actos hechos en “las encarnaciones” anteriores. Vivir, según la teología *iurdiana*, no es sinónimo de sufrimiento. De allí el eslogan “pare de sufrir”. ¿Sería ese énfasis en el *hic et nunc* además de una acomodación a las demandas del mercado, también una concesión a la influencia de las religiones afro-brasileñas que, según Reginaldo Prandi (1991), valorizan la vida actual con la posibilidad de vivirla con alegría, paz y prosperidad, gracias a las intervenciones rituales en las diversas situaciones?²⁹.

Sin embargo, incluso de una manera embrionaria, a veces la teología de de la IURD se aventura a hacer referencias a la situación de los salvos en el cielo. Uno de sus obispos, Paulo Roberto Guimarães (*TV Record*, 11.2.96), afirmó sobre el galardón a ser distribuido de una manera desigual entre los cristianos en el cielo, de la siguiente forma: “Los que fueron cristianos, pero no hicieron

todo lo que deben hacer [aquí en la tierra] serán salvos, pero no contemplarán a Jesús cara a cara, sino que sólo lo verá de lejos” (sic). Aun así, al hablar sobre el tipo de galardón que los fieles recibirán en el cielo, el obispo volvió a emplear situaciones propias de la tierra y enfatizando salud, paz, prosperidad y bienestar. Ese obispo ha realizado, en el templo del barrio de Brás, en la ciudad de San Pablo, estudios sobre el libro de Apocalipsis, el único texto canónico de carácter apocalíptico, producido por los cristianos del primer siglo.

6. *La “teología de la prosperidad” sirve perfectamente a los intereses de un pentecostalismo de acomodación a un nuevo nivel socioeconómico de la sociedad occidental.* Esto porque es una teología que se gobierna por dictámenes de fuga y si por una inmersión en la sociedad en su dimensión económica. Quizás esa teología represente un nuevo “camino coherente por el cual la tensión entre economía y religión puede escapar”, dejando una vez más en claro que no son “las ideas, sino los intereses material e ideal”, los que “gobiernan directamente la conducta del hombre”, como afirmó Max Weber (1971: 321, 381).

La “teología de la prosperidad” representa un rechazo tímido y limitado del orden económico, porque niega y critica apenas los medios y la operacionalización de los bienes, pero nunca los fines de ese arreglo social. Se trata de un discurso situado entre las “capas rebajadas” y las “capas saciadas”, ofreciendo a las primeras la promesa de la redención y a las segundas la debida legitimación por el triunfo económico, para usar expresiones de Weber (Ibid.: 319). A las “capas saciadas” esa teología les ofrece una justificación para la práctica del individualismo, la competición y la búsqueda de los bienes materiales, escándalo para el ascetismo cristiano tradicional, y

sin embargo, una forma eficaz de apaciguar conciencias eventualmente enriquecidas a costa de medios no siempre lícitos y éticamente condenables por el puritanismo del protestantismo y pentecostalismo tradicionales. De cualquier forma, la “teología de la prosperidad” ha entusiasmado a tantas personas, justamente porque presenta una visión de Dios que no incomoda el buen funcionamiento del mercado, al contrario de la “teología de la liberación”, tema éste estudiado por Hugo Assmann, Franz Hinkelammert (1989), Julio de Santa Ana (1989) y Jung Mo Sung (1992).

La “teología de la prosperidad”, como toda teología, es una producción de agentes e instituciones especializadas del campo religioso. Es una “producción exitosa”, según conceptos de Otto Maduro (1981:138), teniendo en cuenta su capacidad de conseguir adhesión y de provocar cambios significativos en la acción social del laicado cristiano. Para tal éxito pesaron, por cierto, las estrategias de *marketing* planeadas y practicadas por agentes interesados en su divulgación. Sin embargo, el éxito de un producto hace que los agentes responsables por el mismo ganen cada vez más espacio en el interior de las organizaciones y en el campo religioso en general, mientras saltan sobre antiguas utopías desbancadas, entre ellas las socialistas y libertarias, de las cuales la “teología de la liberación” fue hasta hace poco tiempo una de sus principales expresiones.

7. *Consecuencias éticas de la teología iurdiana.* Toda teología no sólo nace de la vida práctica, como también ejerce sobre lo cotidiano una fuerza de conformación notable. El pentecostalismo tradicional, unido a los movimientos de santidad de los Estados Unidos, exacerbó el rigor en los hábitos y costumbres exigiendo de los fieles adhesión y fidelidad a sub-culturas y a sus respectivos có-

digos morales. Dentro de ese pentecostalismo se desenvuelve un control externo muy fuerte sobre el individuo, exigiéndose de él una “vida de testimonio” delante del “mundo incrédulo”, es decir, de la sociedad y cultura organizadas. La Iglesia Universal todavía trae algunas marcas de esa antigua moralidad originada en los “movimientos de santidad.” Sobre eso baste recordar a Edir Macedo (*Folha Universal*, 26.11.95), cuando afirma:

“No basta dejar de beber, de fumar, de adúlterar; es necesario cambiar de vida, tener el corazón transformado (...) Infelizmente existen muchas personas que simplemente cambiaron de religión [al adherir a su Iglesia], pero no de vida. Sus actitudes fuera de la Iglesia continúan las mismas de antes...”

Hay quien ve en la Iglesia Universal, incluso con cierta razón, un proceso de “des-sectarización” de la predicación sobre ética y moral. Realmente, si se la compara con ciertas áreas de la Asamblea de Dios, Congregación Cristiana del Brasil e Iglesia Pentecostal Dios es Amor, la Universal es liberal con relación a la conducta de sus miembros. Pero, aun así, ella no acepta en hipótesis alguna la homosexualidad, la prostitución, el alcoholismo y el uso de drogas.

Con relación a la ética social, hay un retorno al posicionamiento tradicional del pentecostalismo brasileño, o sea la transferencia de la crítica de la estructura para la crítica del individuo. Es decir, la insistencia en una ética de mejoría individual. Eso queda transparente en la orientación dada por uno de sus obispos (*Red Record de Televisión*, 12.2.96) sobre el “empleado fiel”, en que enfatiza que la obediencia al patrón es una sumisión al propio Jesús:

“El patrón que lee en los periódicos acusaciones contra su Iglesia, viendo el buen trabajo que us-

ted está haciendo, iré a hablar bien sobre ella. Así, usted será bendecido en el trabajo. Dios espera de usted un trabajo de calidad, sea dentro o fuera de la Iglesia (...) Ofrézcale un trabajo de calidad a Dios (...)"

Solamente en ese sentido, podríamos estar de acuerdo con Peter Berger y David Martin (1990) que resaltaron la posibilidad de que el pentecostalismo venía a reeditar en América Latina la ética protestante, analizada por Max Weber. Pero en la Iglesia Universal, la fidelidad del empleado es, en primer lugar, apologética, y después, ella tiene por objetivo acumular ventajas financieras que hagan de él una persona victoriosa ante la sociedad de consumo. Por consiguiente, lo importante es ser un buen empleado y no hacer huelga, para así progresar en la empresa, ganar dinero, si es posible establecerse por cuenta propia y así poder participar de igual para igual del diálogo que la sociedad de consumo establece alrededor de la mercadería.

Resulta de esa situación un cierto aflojamiento de las rigurosas exigencias que anteriormente se imponían sobre los inmigrantes recién llegados a la sociedad urbana. Exigencias esas que, en su época, generaron el abandono de la doble moral sexual, del uso excesivo de bebidas y de otros "males sociales." Ahora, el neopentecostalismo promueve una cuidadosa descontracción de las exigencias éticas que, entre otras cosas, se expresa en el cambio de la apariencia y del papel de la mujer pentecostal que trabaja fuera de la casa y disputa espacios en el mercado de trabajo con el hombre. Por otro lado, ¿hasta cuándo las masas simplemente permanecerán apenas participando de los rituales de la IURD, sin exigir su parte en la administración, control o al menos en la vigilancia de la administración de los bienes y recursos acumulados por la Iglesia en su etapa de crecimiento?

Notas

- 1 En un editorial del *Folha Universal* (25-5-96), el editor sostiene que “la teología de la *Globo*” divulga una visión de mundo oportunista, que se distancia del catolicismo y se coloca bajo la influencia del espiritismo de Kardec, repitiendo argumentos de Edir Macedo colocados con más énfasis en *La liberación de la Teología*. El texto *Manual del Obrero* (IURD, s/d.: 31-44) dedica su segundo capítulo a la “filosofía cristiana de la Iglesia Universal”, de la siguiente forma: “Cada Iglesia o denominación cristiana tiene su filosofía, o sea su manera de interpretar, entender y colocar en práctica las enseñanzas de la Biblia. La IURD tiene los mismos principios que las demás Iglesias Evangélicas Pentecostales, diferenciándose tan sólo en algunas costumbres y dando énfasis a algunos aspectos del ministerio del Señor Jesucristo y Sus Apóstoles.” A continuación el texto presenta en 16 puntos un resumen de las creencias de la IURD, terminando con consideraciones sobre: liberación, cura divina, prosperidad, plenitud y bautismo con el Espíritu Santo, dones, revelaciones y visiones, costumbres, prohibiciones y restricciones.
- 2 Las fuentes del pensamiento de Edir Macedo están en los neopentecostales norteamericanos, en especial el predicador de cura divina Tommy Lee Osborn, cuyo estilo y textos ejercieron profunda influencia en el también exitoso emprendedor religioso y cuñado de Macedo, Romildo Ribeiro Soares, de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios
- 3 Si aceptamos como correcta la propuesta de Peter Berger (1985: 15) de que “toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo” y que “la religión ocupa un lugar destacado en tal empresa”, entonces podremos afirmar que hay una manera pentecostal de construir el mundo y de reflexionar sobre él. Forma parte de este proceso de construcción el separar, clasificar y reordenar partes y fragmentos de otros mundos, contruidos por seres humanos distintos, sujetos a otras circunstancias. Si eso es llamado sincretismo o *bricolage*, también podemos afirmar que la teología pentecostal funde en una visión específica, sin preocuparse por la coherencia, fragmentos de visiones de mundo y prácticas originadas en diversas fuentes y grupos.
- 4 La teología sistemática pretende ser una reflexión coherente sobre el impacto de la presencia de lo sagrado en la vida humana. Ella se desdobra tradicionalmente, entre otros, en los siguientes puntos: *prolegómenos*, las fuentes de la teología, o sea, la revelación de las escrituras sagradas; *la teología*, que discute la naturaleza de dios y su plan para la creación; *la antropología*, que estudia el ser humano, la *cris-tología*, que analiza el significado de la persona de Jesús de Nazareth; *la soteriología*, cuya discusión se da sobre la gracia divina; la regeneración del ser humano y la cuestión de la fe; *la eclesiología*, que reflexiona sobre la naturaleza, marcas, gobierno y significado de la “comunidad de los salvos”, o sea, la iglesia. En el final de la lista se colocan el estudio de las últimas cosas, o sea la *escatología*. Los textos teológicos de la IURD no se encuentran sistematizados del modo como aparece arriba. Pese a que están fragmentados, se distribuyen a través de los escritos, no importando si originales o no, de Edir Macedo y de José Vasconcelos Cabral que es presentado, y aparentemente aceptado, como el teólogo de la IURD.
- 5 En nuestras discusiones sobre pentecostalismo no siempre hemos valorizado la dimensión de la interacción social existente entre cuerpo, mente y sagrado. El cuerpo, además de herencia biológica, es también un depósito de significados socialmente producidos. Pierre Bourdieu (1991:117) se refiere al cuerpo como “recordatorio” de determinaciones sociales, punto de encuentro entre mecanismos de regulación, establecidos por una cultura, y deseos individuales. En él es posible leer - en la “hexis corporal”, parte de un todo -, el sistema social todo, del cual el cuerpo forma parte. Sobre las implicaciones de vínculos entre cuerpo y sociedad para la discusión sobre la cura

- divina, consulte Meredith B. McGuire (1996:101-116). En este texto, el autor llama la atención a la necesidad de ir más allá de la constatación de la relación entre los aspectos cognitivos de la mente humana, las enfermedades y los rituales de cura, para también enfocar lo que él llama de “emotional minds” del ser humano. O sea, la experiencia de la enfermedad y cura es algo que alcanza al ser humano de una manera integral y no apenas del “yo” racional. Esa dimensión social permite una aproximación amplia de la cuestión de la enfermedad y de la cura, generando condiciones para la práctica de “medicinas alternativas” y de la “auto-medicación”, que hace de los libros de auto-ayuda un suceso de ventas en nuestra sociedad contemporánea.
- 6 Alceu Maynard Araujo (1979) hizo una excelente descripción de la medicina paralela, que denominó “medicina rústica”, practicada por las personas situadas en la “periferia cultural” brasileña. Sobre las formas tradicionales de tratamiento de enfermedades originarias de hechizos entre brasileños, pueden consultarse también las contribuciones de Marcos de Souza Queiroz (1980) y de Alba Zaluar (1980, 1983). Zaluar apunta hacia la existencia en el catolicismo popular de un sistema cosmológico articulado alrededor del “mal de Dios, castigo divino, promesas y milagros”. Lo mismo hace Delma Pessanha Neves (1984) y Paulo Montero (1985).
 - 7 El sociólogo argentino Alejandro Frigerio (1995) ha trabajado la cuestión de los nuevos movimientos religiosos en su país, desde el punto de vista de la sociología. Há analizado muy bien las reacciones de la sociedad culta argentina ante la llegada de nuevos movimientos religiosos portadores de terapias religiosas. En Brasil, pese a haber una mayor tradición de terapias mágicas y espirituales, aún así, taumaturgos pentecostales como Manoel de Melo, Davi Miranda Edir Macedo y otros, enfrentaron o enfrentan en la Justicia procesos por “charlatanismo” y “curanderismo”. Curiosamente, pocos “terapeutas espirituales”, provenientes del catolicismo y sólo algunos venidos del espiritismo y de las religiones afro-brasileñas, han sido sometidos a ese mismo tipo de tratamiento. Esa desigualdad ha realimentado los reclamos continuos de la Iglesia Universal, en el sentido de ella ser objeto de “persecución religiosa”.
 - 8 En esta visión hay un optimismo que brota de la creencia de que Cristo tiene poder sobre los demonios y que estos ya están derrotados. El “reino de Dios” será victorioso y, para tal victoria, la Iglesia Universal coopera de una forma especial, al contrario de las demás denominaciones cristianas que hicieron pactos con el diablo o sino cruzaron los brazos al abandonar el énfasis en el poder del Espíritu, en los milagros y en el exorcismo. Tiene razón Jeffrey Burton Russel (1991: 232) al afirmar que “existieron y existirán otras teodiceas cristianas, pero ninguna que no dé al diablo la debida consideración, podrá ser persuasiva”. La IURD presenta una lógica ordenadora a una población que carece de sentido para el caos en que se tornó la vida del hombre urbano, dada la fragmentación, violencia y el riesgo de pobreza, una teodicea que, aunque no sea nueva, resalta un mensaje que el racionalismo de la modernidad intentó encubrir. De cierto, el diablo es un concepto central en esa teodicea que hace justicia a la expresión: *sine diabolio nullus Dominus*.
 - 9 Se trata de un libro ampliamente ilustrado con fotografías sacadas en rituales de candomblé, recursos que, curiosamente, la Iglesia Universal impide que sean utilizados por quien escribe sobre ella.
 - 10 La creencia en las maldiciones hereditarias ha sido diseminada en Brasil por entidades como ADHONEP – Asociación de Hombres de Negocios del Evangelio Pleno. Como ejemplo de ese esfuerzo de propaganda tenemos el libro de la predicadora norteamericana Marilyn Hickey, *Quiebre la cadena de la maldición hereditaria*, Santa Izabel, Adhonet, 1988.
 - 11 Durante la Edad Media muchas personas admitían la necesidad de realizar exorcismo en animales, objetos, casas y alimentos. Esa noción, que viene a través del catolicismo popular, se instaló en lo cotidiano de las poblacio-

- nes rurales brasileñas que siempre creyeron que el diablo estaba por detrás de los hechizos, “males de ojo” y hasta presente en ciertos objetos. En 1955, en Malacacheta, interior de Minas Gerais, un grupo de campesinos experimentó un ataque milenarista. Este grupo estaba formado por ex-católicorromanos que se convirtieron al adventismo de la promesa, una denominación religiosa brasileña que adaptó el adventismo con el pentecostalismo. En el auge de ese ataque, el grupo pasó a encontrar al diablo en objetos, animales y después en criaturas y ancianos. Varios niños fueron muertos sin el proceso de purificación y exorcismo. La presencia demoníaca es localizada por muchos pentecostales en objetos, como señales de tránsito cambiadas que impiden la llegada del creyente al culto a horario, un neumático perforado o un auto descompuesto. Se puede dar a través de un animal, cucarachas, ratones, monos y otros, así como, principalmente, por medio de la presencia física de personas. Sobre el episodio de Malacacheta varios textos fueron escritos, entre ellos: Carlos Castaldi et alii (1957); Renato da Silva Queiroz (1995); Arackcy Martins Rodrigues (1981) y Leonildo S. Campos (1995b).
- 12 La Iglesia Universal usa la palabra “espiritismo” para designar tanto el kardecismo como umbanda, quimbanda, candomblé, macumba o brujerías. Para esa Iglesia todas ellas son formas de manifestaciones diabólicas y deben ser tratadas con el exorcismo.
 - 13 A veces suceden vómitos durante las sesiones de exorcismo lo que exige que algún obrero permanezca atento, con diarios o toallitas de papel en un lugar próximo para cubrir los excrementos rápidamente, a los fines de que un mal olor no perturbe la continuidad de la ceremonia. En la Iglesia Pentecostal “Dios es Amor”, en la calle Conde de Sarzedas, en San Pablo, hace algunos años había un “museo” con innumerables frascos conteniendo objetos “vomitados” por personas exorcizadas. Rótulos en los frascos hablaban de arañas, escorpiones, clavos, agujas, etc. asociando tales objetos a las brujerías y hechicerías, de las cuales sus antiguos portadores fueron liberados.
 - 14 La literatura antropológica y sociológica trae innumerables descripciones de cómo los pueblos, de varias culturas diferentes, desarrollaron formas de personificar y eliminar el mal, lo diabólico o satánico, de la convivencia normal de las personas. Sobre la expulsión pública del mal ocasional o esporádico, las víctimas expiatorias y el exorcismo de personas y vehículos materiales, son importantes las contribuciones de James Frazer (1991:617-647), Ioan M. Lewis (1977) y Manuel Dias (1989:137)). En este último texto, Dias, después de hacer un levantamiento histórico de las prácticas propuestas por la “medicina teológica” y popular portuguesa, relata el caso de un exorcista, que receta el mejor remedio, según el padre Teles, para tratar los casos de posesión demoníaca: “Cuatro lambidas bien dadas pueden ser una buena manera de tratar a los poseídos y de expulsar al Demonio del cuerpo”. Dias también se remite a un libro de 1660, de autoría del padre Bento Remígio, titulado *Práctica exorcista y ministros de la Iglesia*, donde se dice que “el exorcista no es solamente ministro de la Iglesia sino también médico del alma y así debe saber aplicar remedios al energúmeno.” Ese texto del siglo XVII contenía inclusive oraciones y ritos “fuertes” para una mejor eficacia en el trabajo del exorcista.
 - 15 Como prueba de eso asistimos durante la investigación de campo a las sesiones de exorcismo en grupos carismáticos de la Iglesia Católica Romana y también en grupos católicos disidentes como la Iglesia Católica de las Santas Misiones, en San Pablo, donde Francisco Silva, uno de los “padres exorcistas”, pedía la colaboración de las personas a través de la realización de gestos y de la repetición en voz alta durante más de veinte veces, de la frase: “¡Jesucristo, su sangre tiene poder!”, mientras apuntaba el crucifijo para el poseído. A su vez, kardecistas y afro-brasileños también desarrollaron técnicas de “desobstrucción” y de “limpieza” de aquellos “espíritus inferiores”, causantes de los males que afligen a las personas. En el culto umbanda, según Brumana et alii

- (1991:128), está el “pase de limpieza”, ceremonia que procura limpiar a las personas de los malos fluidos, en la cual los *medium* pasan la mano en las personas, frente, atrás, cabeza, torso y extremidades, barriendo las impurezas.
- 16 Es muy común en los medios pentecostales, el uso de ritmos populares y de canciones consagradas en películas o novelas, incluso en el famoso *Show de Xuxa*, programa infantil de la *TV Globo*. Alexandre Brasil Fonseca (*Cuadernos del CEAS*, No. 155), considera que con la IURD está surgiendo una “forma protestante de religiosidad popular”, entre otros motivos, por causa de esa aproximación a la cultura de masas. Pese a todo, pienso que esa apropiación es dictada principalmente por intereses de *marketing*. De todos modos, esta propuesta de Fonseca puede ser una pista que estimule futuras investigaciones sobre las relaciones entre religión e industria cultural en Brasil.
- 17 Nuevamente aquí recordamos frases dichas por el obispo Macedo, en video divulgado por la *Red Globo*, cuyo contenido fue transcrito por el diario *Folha de S. Paulo* (23-12-95): “Ud. Tiene que ser un super-héroe. Eso llama la atención y el pueblo dice: ‘Epa, éste es un líder de Dios mismo’ (...) El pueblo quiere ver a su pastor con coraje, quiere ver al pastor luchando con el demonio”.
- 18 Según el *Rituale Romanum* el sacerdote dice: “... Vete, seductor lleno de artimañas y mentiras! Cede lugar, infame, cede lugar, impío, cede lugar a Cristo”. A continuación el exorcista impone las manos al poseído, intentando hacerle en la boca la señal de la cruz, con el “objetivo de mantenerla cerrada y obligar al demonio a salir a través del ano, bajo la forma de flujo intestinal”. Recientemente, en los años 70, cuando muchos pensaban que el Concilio Vaticano II habría impulsado a la Iglesia en dirección a nuevos rumbos también en ese área, Paulo VI dijo en un sermón a peregrinos (15-11-72) sobre el diablo lo siguiente: El mal no es tan sólo una falla, un defecto, una privación, sino un poder eficaz, un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor, una realidad horrible, misteriosa y asustadora”. Combatirlo es “una de las tareas más urgentes de la Iglesia”. El 26-6-75 la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* publicó el documento *Fe cristiana y demonología*. Por lo tanto, no hay que admirarse que aún en aquella década, en Alemania, un caso de exorcismo en 73 sesiones, aprobado por el obispo local, había creado un escándalo precisamente por haber producido la muerte de una infeliz joven de 24 años. Esa muerte escandalosa fue comentada por Theo Lobsack (1986:246ss). Véase también la versión de teólogos católicos en Walter Kasper et alii (1992: 123,126). Jean Delumeau (1993:258) reproduce partes de un manual de exorcismo católico, de mediados del siglo XV, el *Libro de Egidius*, conteniendo hasta un cuestionario-modelo que el padre exorcista debería usar para su entrevista con el demonio. Es evidente que Macedo y la IURD todavía no llegaron a tanta sofisticación en ese campo. Sobre una apreciación del exorcismo desde el punto de vista de la psiquiatría, hay una contribución de João Carvalhal Rivas (1963) que investiga las fronteras entre la demonología y la psiquiatría. En el exorcismo se ofrece al paciente la oportunidad de revivir, de una manera intensa, la causa de su “enfermedad-infortunio”. El psicoanálisis llama a tal proceso de “ab-reacción”, pues es a través de él que el elemento disfuncional, que colocó al paciente contra el patrón de sanidad es superado, aconteciendo entonces la “cura” y la “liberación” de los poderes demoníacos.
- 19 Yvonne Maggie (1992: 246) describe el caso de un asesinato en Río de Janeiro en 1979, que envolvía la mujer de la víctima y una señora, que se presentaba como “madre de santo” y era poseída por María Padilla, una entidad umbandista. Presa en la comisaría policial, la acusada recibió la visita de psiquiatras y hasta de un pastor que entonaba “todo el tiempo cánticos religiosos” e intentaba “inútilmente, exorcizar a María Padilla”. Ese pastor explicaba su fracaso de la siguiente manera: “El demonio que atacaba era muy violento”. Ha habido también registros de casos de violencia implicando pastores y fieles. Uno de ellos mereció

- ser titular en el diario *O Estado de S. Paulo* (25-9-90), de la siguiente forma: “pastor viola joven que fue a buscar ayuda.”
- 20 Un pastor presbiteriano independiente (Revdo. Paulo Martins da Almeida, de la ciudad de Santos) muy conocido en aquella denominación religiosa por su ironía y espíritu polémico nos dice: “Los demonios que aparecen en las ceremonias pentecostales son, como mínimo, poco inteligentes, pues aún sabiendo que serán exorcizados insisten en aceptar la invocación del pastor, siendo continuamente expulsados. ¿Eso no es señal de estupidez de parte de los demonios?” (sic).
 - 21 Ese punto de vista predominó entre los especialistas de la *formgeschichtliche methode*, que adoptaron el método histórico-formal de exégesis de los escritos bíblicos, entre ellos Martin Dibelius y Rudolf Bultmann. Este último propuso una “desmitificación” de tales escritos, dejando de lado la historicidad de los eventos, lo que puede ser resumido en la frase que colocamos en el inicio de este capítulo, que destaca la imposibilidad de aceptar al mismo tiempo la visión científica y la creencia mítica en demonios y milagros. Sobre esas discusiones se puede consultar a G. Lohfink (1977) y Alfons Weiser (1978). Sobre las relaciones entre los milagros de Jesús, el mundo helenístico, la demonología judaica y formas de ser leídos los milagros a partir de la semiótica, semántica y psicoanálisis se puede ver, entre otros, a Xavier León Dunfour (1979) y Alan Richardson (1974). Sin embargo, los pentecostales adoptan perspectivas fundamentalistas en la lectura de la Biblia, en lo que se refiere a los milagros y a la demonología de Jesús. Ellos aceptan los relatos como testimonios históricos incuestionables y hacen de esos testimonios del primer siglo, elementos fundamentales en la reconstrucción idílica de la Iglesia primitiva. El punto de relación entre aquellos tiempos y el momento actual es la idea de la contemporaneidad de los dones del Espíritu Santo, especialmente la cura, exorcismo y el hablar en lenguas (extrañas). Para un análisis de los aspectos bíblico, teológico, psicológico y pastoral, pueden consultarse las contribuciones de un especialista en el asunto, el anglicano Leslie D. Weatherhead (1952).
 - 22 Vea en la Biblia Sagrada, Marcos 1.14 y 6.7; Lucas 9.1-6 y 11.20; Mateo 10.1 y Marcos 16.17. Hay textos bíblicos que los exégetas analizan y hacen la relación entre “salvación” y “cura”, en griego, *soteria* (salvación y cura) y *sothenai* (salvado y curado), especialmente en Hechos 4.12 y 1a. Corintios 12.9 y ss.
 - 23 Consulte Santiago 5.13-16, el famoso texto que recomienda la unción de los enfermos con óleo encontramos también en el Nuevo Testamento, relatos de curas causados por la proyección de la sombra de Pedro sobre los enfermos y la aplicación de pañuelos y ropas personales de Pablo sobre las partes enfermas (Hechos de los Apóstoles 5.15-16 y 19.12). Durante los siglos posteriores muchas de esas curas ocurrieron con la aproximación de las reliquias de mártires, de acuerdo con relatos de los “padres de la Iglesia” como Justino Mártir (100-165), Irineo (120-202), Orígenes de Alejandria (185-253), Tertuliano (155-230). Sin embargo, ya en los tiempos de Ambrosio (340-397), Crisóstomo (357-407) y Agustín (354-430) tales casos se estaban volviendo cada vez más escasos.
 - 24 Un ejemplo de la semejanza de esos códigos puede ser captado en las explicaciones para el derrocamiento del gobierno Collor, a cuya elección la Iglesia Universal y los neopentecostales de un modo general, prestaron una inmensa colaboración, como ya analizamos en el último capítulo. En el programa “Espacio Evangélico” (TV Record, 29-6-96) la discusión se encaminó para el caso del presidente Fernando Collor. En esa ocasión Robson Rodovalho, de la *Comunidad Sana Nuestra Tierra*, se refirió a una “maldición de la casa de Dinda” (nombre de la residencia particular de Collor) que habría sido causada por los “trabajos” de brujerías que allí habrían sucedido. Dijo que él personalmente le habría advertido al presidente, delante de un testigo que era guardaespal-

das del funcionario y amigo particular del pastor, en el sentido de que sería necesario un abandono inmediato del ocultismo y las hechicerías si quisiese las bendiciones de Dios para su gobierno. Además afirmó que notó lágrimas en los ojos del presidente pero ninguna palabra o disposición para el arrepentimiento. El mismo código, en forma invertida, fue usado por el *babalorixá* Gerardo de la Concepción, quien afirmó (*Folha de S. Paulo*, 10-7-96): “Las muertes [de las personas involucradas en el ‘Collorgate’] son fruto de la ira de los ancestrales blancos y negros por causa de todo lo que fue robado al pueblo (...) y [que] Collor fue el culpable porque abrió las puertas a los ancestrales con los rituales de magia que realizaba y cargaba fuerzas negativas con él”.

- 25 La expresión “alianza con Dios” no es solamente el título de uno de los libros más vendidos de Edir Macedo. Por detrás de la misma está toda una formulación teológica de que el hombre dispuesto a reconquistar el paraíso precisa volverse un compañero o socio de Dios porque avanzar solitario es temerario. Esa alianza es descrita en un lenguaje jurídico y en ella los compañeros tienen responsabilidades y deberes bien delimitados. A través de ella, “lo que nos pertenece (nuestra vida, nuestra fuerza, nuestro dinero) pasa a pertenecer a Dios y lo que es de El (las bendiciones, la paz, la felicidad, la alegría y todo lo bueno) pasa a pertenecernos.” (Macedo, 1993: 86).
- 26 La fundamentación bíblica de la predicación *iurdiana* reposa mucho más sobre el Antiguo Testamento, escritura judaica, que en las escrituras cristianas, o sea el Nuevo Testamento. En el libro mencionado en la nota anterior, Macedo cita 38 trechos de las escrituras judaicas contra apenas dos de las escrituras cristianas, lo que equivale a un índice de apenas 5% de citas de uno contra 95% del otro.
- 27 Es importante el vínculo que la IURD hace entre el “paraíso pasado” y el presente vivido por las personas. Su discurso trabaja con la posibilidad de revivir ese “paraíso perdido” en el tiempo presente, dentro de los contornos de

una sociedad capitalista, abundante y próspera. Podemos notar que las predicaciones que tienen mayor resonancia en la opinión pública en tiempos de sufrimiento y escasez son las que trabajan por lo menos con dos mitos universales: el del “pasado color de rosa”, que cree en la existencia de una “edad de oro”, y el mito de la abundancia, que en un cierto sentido complementa al primero. Alfredo Sauvy (1959) analiza cómo esos mitos operan sobre la opinión pública y Raoul Girardet (1987) muestra la importancia del mito de la “edad de oro” en el discurso político y en la motivación de programas revolucionarios en diversas situaciones históricas de Europa.

- 28 En los reportajes sobre las curas, los medios de comunicación han dado prioridad a aquellos agentes que dicen no recibir ningún beneficio económico por la práctica de sus terapias. Por ejemplo, el taumaturgo Francisco “Chico” Xavier, kardecista, y los diversos médiums que se presentan como encarnación del “Dr. Fritz”, reciben enorme cobertura en los medios brasileños. Pero los “curanderos” pentecostales son estigmatizados bajo el alegato de que practican las curas por causa del dinero. ¿Imparcialidad de los medios? ¿Disputa de poder con la Universal por el dominio del espacio televisivo? Edir Macedo ve en todo eso un complot “espiritista-católicorromano” para derrotarlo. Para el público interno, tal argumento tiene un peso enorme legitimando la idea de que “la persecución le hace bien a la Iglesia”. De allí la frase de Macedo: “Por favor, ustedes que nos odian y persiguen, prosigan odiando y persiguiendo” (*TV Record*, 25a. Hora Especial, 9-7-96, programa conmemorativo del 19º aniversario de la IURD).
- 29 Según Reginaldo Prandi (1991: 58) principalmente fue el culto umbanda el que divulgó la idea que “la realización del hombre se expresa a través de la felicidad terrena que él debe conquistar (...) Es necesario que cada uno procure su realización plena, incluso porque el mundo con el que nos deparamos es un mundo que valoriza el individualismo, la creativi-

Notas

dad, la expansión de la capacidad de imaginación, la importancia del ascender en la vida.” Finalmente, lo que es más importante, “esa re-

ligión es capaz de ofrecer un instrumento más para eso: la manipulación del mundo por la vía ritual”.

Organización y religión: dilemas administrativos de la Iglesia Universal

“La dirección de la obra viene del Espíritu Santo, no del hombre (...) El mundo es un campo de batalla” (Edir Macedo, *Folha Universal*, 9-7-95).

“La Iglesia [IURD] está por encima del Obispo Macedo (titular de *Folha Universal*, 31-12-95).

“Toda secta que alcanza éxito tiende a hacer que la Iglesia sea depositaria y guardiana de una ortodoxia, identificada con sus jerarquías y sus dogmas, y, por esa razón, destinada a suscitar una nueva reforma” (Pierre Bourdieu, 1982:60).

La esfera administrativa de las organizaciones religiosas es un área evitada por muchos investigadores por varias razones. Algunos, porque la consideran fuente de pequeñas cuestiones domésticas y de informaciones irrelevantes para el conocimiento científico de las organizaciones. Otros, porque se sienten descorazonados delante de obstáculos representados por peculiaridades institucionales y por la vergüenza clerical para exponer públicamente sus bastidores. A su turno, los propios actores de esas organizaciones son considerados parte de una realidad cuyas motivaciones se originan en un mundo trascendental. En este texto, partimos de la convicción que, a pesar de las alegadas experiencias de fe irreductibles a los ojos de la ciencia, los actores de las organizaciones religiosas deciden con los pies en tierra, firmemente arraigados en la atmósfera terrena de donde sacan

sus argumentos racionales y fundamentan sus intereses.

Al observarse la Iglesia Universal se verifica de inmediato la existencia de una mala voluntad con los investigadores, hecho interpretado por la prensa como señal evidente de que hay algo oculto, por consiguiente, escandaloso. Sea como sea, la dimensión administrativa de esa Iglesia y sus problemas son discutidos en un círculo cerradísimo de obispos y pastores de confianza, constituyéndose en “secretos de organización”, que raramente son transpirados, incluso en su periódico oficial. Es ilustrativo el trecho de una entrevista que hicimos con un pastor de la IURD:

“Aquí, en la Iglesia Universal, no hay nada oculto. No existe esa idea de que hay especialistas de marketing por detrás de todo. Todo eso es hecho a las claras, de una manera simple y objetiva. Aun así, existen las cosas que yo considero “misterios” que no pueden ser reveladas a extraños. De hecho, esta es una conducta normal en cualquier organización. Ellas se reservan para sí mismas, cosas relacionadas con su propio interés. Entre esas cosas no están abiertos al público los asuntos relacionados con la administración de los bienes de la Iglesia. Eso lleva a la prensa secular a imaginar que grandes cosas están escondidas. Eso es fantasía. No hay nada oculto” (Pastor A., 20.7.95).

Continuando sobre la Iglesia, el mismo pastor afirmó que “la Iglesia Universal es

un gran movimiento que no quiere volverse una institución. Ella siempre luchará para eso, por lo menos mientras el obispo Macedo viva.” Para ese pastor, el sueño de Macedo es mantener la Iglesia en la categoría de movimiento, desestimulando de esa manera, el aparecimiento de una burocracia que venga a generar problemas. Por otro lado, siempre según esa fuente, el gran miedo del obispo Macedo sería la burocratización, vista como una de las causas principales de las caídas de las demás organizaciones religiosas.

Aun así, guste o no sus fundadores, todo movimiento religioso históricamente se enfrenta con el dilema de *institucionalizarse o desaparecer*. El pasaje de *movimiento* a *organización* es marcado por un proceso de división del trabajo religioso, y el aparecimiento de aparatos de intermediación entre el emprendedor y los demás seguidores. La aparición de esa situación es apenas una cuestión de tiempo. Así, pequeños y dinámicos movimientos preceden el posterior advenimiento de organizaciones religiosas complejas.

Un movimiento aparece cuando un grupo de personas empieza a actuar regularmente para conquistar ciertos objetivos en la sociedad. Es justamente esa acción permanente la que lanza las raíces para la articulación de estructuras administrativas formales, destinadas a la materialización de los objetivos iniciales propuestos por los emprendedores. ¿De qué manera tales grupos interpretan su aparición en el escenario de la historia?

El grupo que el 9 de julio de 1977 fundó la Iglesia Universal, estatutariamente se expresó así (IURD, s/d.: 77), en noviembre de ese año:

“Un grupo de hermanos, provenientes de varias organizaciones evangélicas, sintieron el llamado de Dios, a través del Espíritu Santo, para dar continuidad a la obra de evangelización inicia-

da por Nuestro Señor Jesucristo y perpetuada a través de los apóstoles primitivos y de los miles de santos hermanos que, a través de los siglos, testificaron con sus vidas acerca de la verdad que es Jesucristo (...) y resolvieron, de común acuerdo, fundar una corporación religiosa y denominarla Iglesia Universal del Reino de Dios.”

Una de las maneras de ser interpretadas las intenciones de las personas involucradas en una organización es la observación de los propósitos, explícitos o no, que guiaron el proyecto desde su inicio. ¿Qué propósitos provocaron la fundación de esa “corporación religiosa”, autodenominada “*Iglesia Universal del Reino de Dios*”? ¿Qué situación social facilitó la propagación de su mensaje en Brasil y el exterior? ¿Qué filosofía impregna su cultura organizacional, generada en nombre del Espíritu Santo? ¿Qué estilo administrativo brota de un movimiento cuando se transforma en organización religiosa? ¿Cómo se da la multiplicación de objetivos, el establecimiento de mecanismos de control y la separación entre los que “consumen” y los que “producen” dentro de ese espacio social?

Las respuestas a tales preguntas se rigen por consideraciones que involucran un examen de las estructuras internas y de los procedimientos para alcanzar los objetivos propuestos. Adoptamos aquí el concepto de Amitai Etzioni (1994:9) que dice: “las organizaciones son unidades sociales (...) intencionalmente construidas y reconstruidas a los fines de alcanzar objetivos específicos.” Por consiguiente, las diversas instancias, divisiones del trabajo específico, formas de ejercicio del poder y de comunicación, maneras de generar los recursos humanos, son algunas de las dimensiones resultantes del esfuerzo movilizad para el logro de los objetivos propuestos y que, por eso mismo, deben merecer nuestra atención.

Una organización religiosa, además del logro de los objetivos para los que inicialmente se estructuró, también tiene otros propósitos, sumados y reinterpretados posteriormente por la segunda generación de integrantes. Esos objetivos pueden ser captados a partir de entrevistas, análisis de documentos, textos escritos y testimonios de los participantes de esa iniciativa. Un análisis de la memoria de los fundadores, de la historia inscrita en la cultura, registrada en los documentos, en los relatos orales y en el folklore interno, los valores expresados en los discursos, señales y símbolos, todos son excelentes fuentes para el conocimiento de esa organización.

Pero no podemos subestimar las fuerzas del ambiente que actúan sobre las organizaciones, inclusive las religiosas y, menos todavía, los aspectos más o menos invisibles, resultantes de mecanismos paralelos e informales de poder que siempre acontecen cuando se practica un modelo carismático y centralizador de administración. Por eso, estamos de acuerdo con Etzioni (ibid.: 17) cuando observa que “casi todas las organizaciones son menos autónomas de lo que parecen a primera vista.” Además, también puede pasar que los objetivos iniciales a lo largo del tiempo se sustituyen por otros, impuestos o adoptados, en razón de nuevas circunstancias o de desdoblamientos de las luchas por el poder. Etzioni menciona el caso del “Ejército de Salvación”. Thomas O’Dea (1969:128,131) atribuye el surgimiento de una camada burocrática a la pluralización de intereses y motivaciones, proceso normal en la existencia de todas las organizaciones.

El “movimiento de Jesús” empezó con la proclamación de Jesús de Nazaret: “El reino de Dios llegó”. Sin embargo, para legitimarse, ese movimiento necesitó diferenciarse del judaísmo y proponer el reconocimiento

de su mensaje como “mandamiento de Dios”, en oposición a “la religión de los judíos”, rebajada a la condición de una mera “tradición de hombres.” Así, alrededor del fundador aún en vida, surgieron las primeras disputas por los mejores lugares en la *hierocracia* emergente. De allí la censura de Jesús a las disputas entre sus discípulos por los mejores lugares, actitudes clasificadas por él como propias de los que “no conocían a Dios”. Para él, tales procedimientos eran incompatibles con el discipulado, porque “entre ustedes las cosas no serán así.”

Finalmente, antes de su desaparición, Jesús recomendó la expansión del movimiento, dando la orden siguiente: “Id a todos los pueblos del mundo, bautizando, enseñando y haciendo discípulos”. Para dar cuenta de ese mandato, los primeros apóstoles empezaron a considerarse “hombres de Dios”, estableciendo reglas, aunque rudimentarias, para la sucesión y continuidad del movimiento. Al poco tiempo, como en todo movimiento en período de institucionalización, los conflictos aumentaron y el cristianismo caminó por la misma trayectoria común a todo y cualquier movimiento que alcance el *status* social de organización. Aceptamos la hipótesis que esto también pasa con la IURD, lo que veremos a continuación.

1. La iglesia universal: de movimiento a organización

Hay una antigua discusión muy bien condensada en la pregunta: ¿La Iglesia es una institución, un evento, o ambas cosas en momentos históricos diferentes? Quizás, lo más correcto sea afirmar que las instituciones tipo “iglesia” empezaron como movimiento y, progresivamente, debido al éxito se institucionalizaron. Aunque incluso al institucionali-

zarse, hay un dinamismo que brota de la tensión interna entre los “tradicionales” y los “reformadores”.

La Iglesia Universal tuvo su inicio en un movimiento religioso autónomo, una “secta” pentecostal, tal como decenas de otras, que aparecen a diario en las grandes ciudades brasileñas. Su transformación en una organización religiosa tipo “iglesia”, se dio en condiciones históricas y sociales que si se las analiza, iluminan muchas de sus actuales estrategias¹. En el momento histórico en que ella surgió, en la segunda mitad de los años 70, la situación social en la ciudad de Río de Janeiro presentaba las primeras señales de un proceso de deterioración de la calidad de vida que, paulatinamente, provocaría un deterioro en el tejido social.

A nuestro modo de ver, varias causas contribuyeron para tal situación, entre ellas el traslado de la capital federal para Brasília en 1960, para donde fueron con el poder político, cientos de miles de personas, en su mayoría burócratas del servicio público, acompañados de sus familiares. Esa migración en masa de mano de obra generó lagunas sociales y la pérdida de la importancia de la ciudad como la capital política y administrativa del país, punto de referencia intelectual y simbólico de la nación brasileña. El “síndrome Brasília” creó un vacío nunca llenado por proyectos de desarrollo social o industrial². La violencia, el comercio de drogas y la criminalidad crecieron y provocaron una disminución en el flujo de turistas, la principal fuente de ingresos del área. Ese contexto de crisis económica y cultural hizo que los miles de personas pasaran a sentirse frustradas, marginadas y bloqueadas en sus sueños de ascensión social. El mundo de la vida de muchas de ellas fue defraudado y empezaron a buscar esperanza fuera de los cuadros de referencias, consagrados tradicionalmente.

Así fue tomando cuerpo un proceso de reencantamiento por medio del conservadurismo religioso católico, del fundamentalismo protestante, de la opción por las religiones afro-brasileñas y de la explosión de nuevos movimientos, algunos sincréticos, otros pentecostales, de los que Edir Macedo es una de sus expresiones más completas³. Paralelamente también aparecía en ese espacio un populismo político bien estructurado, centrado en direcciones fuertes como las de Carlos Lacerda, Chagas Freitas y Leonel Brizola. Investigadores como Yvonne Maggie (1977, 1992) Roberto De Matta (1979), Gilberto Velho (1981, 1994) y otros antropólogos vinculados al Museo Nacional, recogieron en ese ambiente muchos incentivos para repensar la sociedad brasileña y, además, las trayectorias de vida de los habitantes de áreas urbanas decadentes⁴.

A esa población la Iglesia Universal le ofreció un espacio para contacto, ritos de estimulación y aliento, formas de canalización del descontento y de minimización de la baja estima. En templos *iurdianos* las personas encontraron una ideología propulsora de acción social y, al mismo tiempo, discursos apropiados para la mistificación de las causas que generaron enfermedad, pobreza, miseria y el vertiginoso descenso socio-económico hasta el “fondo del pozo”. Debidamente segmentada, esa muchedumbre recibió la predicación de que el “reino de Dios” estaba llegando, en la forma de una Iglesia nueva, agresiva, eficiente y eficaz en sus propósitos, donde podría recibir cura, salud, felicidad, liberación y prosperidad, por medio de mecanismos de estigmatización y de exorcismo del grande y *único culpable* de todo, el demonio.

Así como en San Pablo, en otras grandes y medias ciudades brasileñas, la Iglesia Universal encontró una clase media baja luchando con el desempleo y el subempleo, a

principios de los años 80, “la década perdida” de la reciente historia económica y social de Brasil. Cura, exorcismo y prosperidad se volvieron así una tríada, que vendría a fundamentar la reorganización de la vida de millones de brasileños. Sin embargo, esa nueva Iglesia no ofrece la tradicional solución de fuga y rechazo del mundo. Muy por el contrario, su predicación se aglutina en el proyecto terrenal de vida y se une a las carencias mundanas.

Pero aun así, no se puede decir que la Iglesia Universal sea portadora de un mensaje utópico, centrado en la transformación radical de las relaciones sociales generadoras de los infortunios mencionados. Para usar las categorías de “ideología” y “utopía”, elaboradas por Mannheim, la IURD predica un mensaje ideológico, circunscripto a las estructuras de la sociedad del consumo. Según Mannheim (1976:218,229), “la utopía” y “la ideología” son estados de espíritu, ideas que trascienden la situación vivida por los actores. Las *ideologías* son aquellas “ideas situacionalmente trascendentes que nunca consiguen *de facto* el logro de sus contenidos pretendidos” y guían la situación en la dirección de una continuidad; mientras que las *utopías* son ese conjunto de ideas que poseen “un efecto de transformación sobre el orden histórico-social existente.”

En ese sentido las instituciones y organizaciones surgen como maneras de organizar la vida humana alrededor de estos o de aquellos desafíos concretos. Berger y Luckmann (1978) insisten en que los individuos, toda vez que son participantes de la construcción de la realidad social, tienden a experimentar esa dimensión como si ella existiese independientemente de ellos, dentro de una relación dialéctica entre la criatura y el creador. Y es justamente de esa interacción que las ideologías administrativas se establecen,

entendidas aquí como un conjunto de “todas aquellas ideas adoptadas por o para aquellos que ejercen la autoridad en las empresas económicas y que buscan explicar y justificar esa autoridad” (Bendix, 1962:529).

Por otro lado, no podemos imaginar que la construcción de las organizaciones religiosas como realidades sociales pueda suceder distante de las batallas por el poder, trabadas entre seres nada angelicales. Nos hemos referido (Campos, 1987) a la posición ocupada por los actores en las organizaciones religiosas análogas a un campo de batalla en el cual “ángeles de la Iglesia” - eufemismo usado por los protestantes para designar a sus pastores - practican unos contra otros actos de guerra o guerrillas, en una auténtica “batalla de ángeles”. En esa disputa por la ocupación de posiciones de mando, la ideología proporciona estructuras mentales apropiadas para enmascarar intereses personales, es claro, debidamente protegidos por un escudo protector, un “dosel sagrado”, según Peter Berger (1985), construido alrededor de algo presentado como de origen divino.

A esa altura, el sistema está dotado de un dinamismo que se puede anteponer a las estrategias de organizaciones y movimientos recién organizados. La Iglesia Universal al penetrar en un campo religioso ya en funcionamiento, precisó trabar batallas para desalojar competidores, sobre todo porque uno de sus objetivos era asumir un papel que fuese lo más hegemónico posible en su área de actuación. Los antagonistas golpeados son el catolicismo, los cultos designados inadecuadamente como “espiritualistas”, es decir, las religiones afro-brasileñas y kardecistas, así como también los protestantes y los pentecostales tradicionales.

Por consiguiente, al dejar de ser *movimiento* y asumir una postura de *organización*, la Iglesia Universal pasó a enfrentar nuevos

dilemas y a probar un estilo administrativo centralizador, estructurado de encima para abajo, alrededor de un liderazgo carismático. A su vez, ese estilo, nacido en condiciones sociales propicias, forzosamente tiende a reestructurarse para lograr sus objetivos, dentro de un nuevo contexto desafiador.

2. La cultura organizacional

Todo movimiento al volverse autónomo tiende a engendrar una cultura que le sea peculiar. Esa cultura es resultado del proceso de interacción, practicado por sus miembros entre sí y en sus relaciones con el medio ambiente. Como subproducto, en ese proceso aparecen valores, objetivos compartidos, biografías entrelazadas, historias comunes, imposición de normas, valores y metas que deberán ser pasadas a las nuevas generaciones por medio de un sistema educacional o de entrenamiento.

Una cultura organizacional funciona como una especie de “olor” característico que impregna todas sus partes o que sirve, según la rica metáfora de Marco A. S. Oliveira (1988:33), como “lubricante” entre las partes e instancias organizacionales. Es bueno que recordemos con Maurice Thevenet (1990:20), que una organización *tiene* una cultura y es, al mismo tiempo, una cultura que “está en todo aquello que la empresa creó para funcionar y asegurar su permanencia”. Pero una cultura tanto resulta de una determinada forma de organización, así como también dirige esa organización para los objetivos y metas considerados ideales. En otras palabras una cultura tanto modela y “delinea el carácter de la organización” como es, a su vez, moldeada por la propia organización (Morgan, 1996:121).

Cultura organizacional es un concepto reciente en el vocabulario de la sociología y

de los analistas de las organizaciones. La antropología lo usa para referirse a aquel conjunto de presupuestos básicos que un grupo desarrolló, a lo largo de su historia, para relacionarse con el ambiente externo, motivar a los miembros, crear formas correctas de actuar, percibir el mundo, amoldar y formar las nuevas generaciones (E.H.Schein, 1985).

El pasaje de *movimiento a organización* afecta muy estrechamente la cultura de un cierto grupo. Por ejemplo, ninguna cultura pasa sin alteraciones el proceso de institucionalización y, sobre todo, la sucesión de la primera dirección. A su vez, todo movimiento, principalmente en el caso de la desaparición prematura de su líder, experimenta problemas sucesorios. En el cristianismo ese asunto se volvió agudo, no sólo debido a la muerte de Jesús, así como también debido al proceso de ruptura con el judaísmo y la expansión de la nueva fe en dirección a Europa y Asia.

Según sus seguidores, Jesús se habría manifestado contra muchas enseñanzas tradicionales del judaísmo, sobre todo de los fariseos y de las tradiciones rabínicas, acumuladas a lo largo de siglos de centralización del culto en Jerusalén. Delante del argumento que las instituciones judías eran legítimas por ser antiguas, Jesús habría dicho: “Oísteis lo que fue dicho a los antiguos (...), sin embargo yo les digo (...)”, frase considerada por Weber (1991:160) como el mejor ejemplo de cómo actúa todo líder carismático respecto a las tradiciones de los antiguos.

Para esos cristianos, la religión institucionalizada en Israel fue superada por la legitimidad de la revelación, traída por Jesús. Ahora, la religión judía era apenas un conjunto de “tradiciones”, invalidadas o perfeccionadas por la nueva predicación, esta sí, basada en “los mandamientos de Dios”. Después de Jesús, la cultura judía que había provocado indirectamente esa innovación, ahora estaba

siendo colocada en la fosa de las tradiciones y de las culturas irreversiblemente condenadas. Fue así que Jesús como líder carismático, y los suyos, empezaron un movimiento que se institucionalizaría en los siglos siguientes.

Al principio, el nuevo grupo, movimiento u organización, recibe un enorme impacto de sus fundadores, influencia que aunque la mayoría de las veces continúe amoldando las generaciones posteriores, tiende a diluirse con el paso del tiempo o a hacer parte de la existencia idealizada y depositada en el imaginario social del grupo. No obstante, muchas de sus primeras influencias continúan. Por ejemplo, la Iglesia Universal posee una cultura de “guerra santa” contra las religiones afro-brasileñas y el catolicismo. ¿Estaría Edir Macedo, ex-católico y antiguo umbandista, exorcizando parte de su pasado religioso? Ciertamente, esta postura atrajo para su Iglesia a otras personas involucradas con cultos afro-brasileños, reforzándose así la cultura inicial. También, el cuerpo al cuerpo con los adversarios umbandistas, transfirió para la IURD algunos conceptos y nociones generando lo que Marcos Inhauser (1995), un presbiteriano brasileño que después de vivir muchos años en el exterior al regresar al país, llamó de gesto de extrañeza, de “umbandización del protestantismo brasileño”.

El impacto de la personalidad del emprendedor es importante para estudiar la cultura de cualquier organización. Por ejemplo, Liliana Segnini (1988) estudió la influencia que Amador Aguiar, fundador del Banco Bradesco, ejerció en esa organización bancaria y en su cultura organizacional. Las organizaciones acumulan historias sobre su héroe fundador o en él centralizadas. El héroe es necesario para una organización, porque cataliza las cualidades deseables y tenidas como ideales por el grupo. Por eso hay quien piensa que si una organización no tiene héroes, necesitan

ser creados para justificar e inspirar ideológicamente a sus miembros (Marco A.Oliveira, 1988:46). En él, se proyectan características míticas y sobrehumanas que vuelven al héroe un modelo ejemplar de creencias y conductas.

Para los *iurdianos*, Edir Macedo es el pastor modelo, un hombre que mantiene intimidad con Dios, ágil, empresario de éxito y que perseguido, a ejemplo de Cristo, fue incluso preso. En ese sentido, su biografía resume la de miles de seguidores, porque Macedo fue católico, pasó por el culto umbanda y finalmente se volvió pentecostal. Él es alguien que “salió de la nada”, consiguió “mucho cosa en la vida” y hoy, “humildemente”, se dedica a predicar el Evangelio. Por eso, de nada valen los argumentos descubiertos divulgados por los medios de comunicación que atribuyen a Macedo una vida de millonario, gracias al dinero de los fieles. La lógica de los enredados por el héroe siempre se repite: “Él es un escogido de Dios, por consiguiente merece vivir bien”. Por ejemplo, es común que pastores de la IURD imiten a Edir Macedo en el púlpito, programas de radio o de televisión. Uno de sus obispos, Antônio Bulhões, en la Iglesia desde hace 13 años, preguntado sobre el líder, simplemente dijo: “De él yo soy un imitador” (*Folha Universal*, 9.6.96).

Por otro lado, el héroe *iurdiano* es percibido por sus seguidores como un hombre común, tan humilde, que dice: “Soy el estiércol del caballo del bandido; un montón de nada” (*Folha Universal*, 31.12.95). Aún así, la humildad en el medio religioso es una estrategia para demostrar conexiones sólidas con lo sagrado. Siendo, por esa razón, de un concepto poco operacional e ideológico, sobre todo porque raramente un héroe conocido por su humildad acepta, pacíficamente, los desdoblamientos de la condición humilde.

La presencia de Macedo en la cultura organizacional de su Iglesia todavía es muy fuerte, a pesar del proceso de institucionalización en marcha. Aunque esa fuerza tiende a tornarse menos influyente, a medida que subculturas empiezan a aparecer en el interior de la empresa y a generar subsistemas de valores y objetivos, bien como nuevos héroes. Esa tendencia ha relativizado los mecanismos anti-vedetismo antes analizados.

Pero resta saber algo: ¿Hasta cuándo coexistirán varias subculturas organizacionales dentro de la Iglesia Universal sin conflictos? ¿Interesaría a esos grupos un héroe vivo y actuante como Edir Macedo? En ese sentido el estudio de la cultura organizacional de una iglesia, como de cualquier otra organización, no puede ser hecho sin tener en cuenta las relaciones entre cultura organizacional e instrumentalización del poder (Bertero, 1989:29-43).

3. Liderazgo, dominación y conflicto

Cierta vez surgió entre los integrantes del “movimiento de Jesús”, una pregunta crucial para cualquier movimiento: “¿Quién será el más grande en ocasión de la llegada del reino de Dios?” Ciertamente previendo dificultades futuras para su movimiento, Jesús afirmó: “Ustedes saben que los que se dicen gobernadores mandan sobre el pueblo, y son los líderes que dominan. Pero entre ustedes no puede ser así”. (Marcos, 10. 42.) A pesar de esos consejos, la historia relata conflictos por causa de la dominación de ese nuevo espacio religioso, empezado por un grupo pequeño y cohesionado, reunido bajo la protección paternal del líder, Jesús de Nazaret.

La Iglesia Universal también nació de la asociación de un grupo pequeño de personas originarias de varios otros movimientos pentecostales, como Romildo Ribeiro Soares,

Roberto Augusto Lopes y Edir Macedo de Bezerra cuyos procesos posteriores de ajuste y lucha por el poder provocaron una separación definitiva. Ese inicio de organización religiosa reproduce el modelo sugerido por E. H. Schein (1985) para explicar cómo es que se da tal origen. Según este autor, el líder emprendedor es el verdadero creador de la cultura de una organización. Para él así se da el surgimiento de una organización: Alguien tuvo la idea de una nueva empresa, reunió a su alrededor un pequeño número de personas con la misma visión que, después de algunos exámenes y análisis, concluyeron que valía la pena arriesgarse y empezaron a trabajar juntas colocando las bases de la empresa, entretanto, otras personas se unieron al grupo y la historia empezó.

Liderazgo y autoridad

La Iglesia Universal cree haber sido edificada sobre y por el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, presente entre los seres humanos por medio de pastores escogidos con la misión de curar, exorcizar los demonios y promover una vida próspera aún en este mundo. Esa empresa se auto-define como una Iglesia “que no para de crecer en todo el mundo superando inclusive las persecuciones porque ella es dirigida por el Espíritu Santo” (*Folha Universal*, 14.5.95). Por esa razón, “teniendo al Espíritu Santo como líder y al obispo Macedo como administrador, la Iglesia Universal del Reino de Dios despunta por el mundo afuera llevando a Jesús a aquellos que sufren”, complementa su periódico (*Folha Universal*, 19.2.95).

Pero, retórica aparte, ¿qué tipo de relaciones de poder cercan líder y liderados, dentro de las asociaciones humanas? Weber (1991:139-198) propuso tres tipos ideales para explicar ese fenómeno: dominación tradi-

cional, carismática y racional-legal. En muchos movimientos prevalece el carisma, visto por Weber (Ibid.: 158,159) como “una cualidad personal considerada extracotidiana (...) en virtud de la cual se atribuyen a una persona poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas (...) o entonces se la toma como enviada por Dios como ejemplar (...)” En el tipo puro de dominación carismática, la administración se da a través de la voluntad personal del líder que nombra, suspende e interviene en situaciones diversas, poniéndose por sobre las normas y reglas escritas o consagradas, a veces incluso para él mismo.

El líder carismático puro, según Weber (Ibid.: 160,161), se niega a transformar sus relaciones según la lógica de la economía. El es “ajeno a la economía”, en la medida en que “desprecia y condena (...) el aprovechamiento económico de los dones benditos como fuente de ingreso (...) Desde el punto de vista de la economía *racional*, es una actitud típicamente ‘antieconómica’, porque niega todo entrelazamiento con lo cotidiano”. Si esa afirmación de Weber es correcta, el tipo ideal “líder carismático” no se aplica totalmente a Edir Macedo quien para nuestro modo de ver, representa un liderazgo religioso en el que se mezclan características carismáticas y burocráticas.

El surgir de un liderazgo carismático está ligado a una transformación que toma como punto inicial una decisión íntima “nacida de la miseria o del entusiasmo” y que provoca “una modificación de la dirección de la conciencia y de las acciones”, proporcionándose a los individuos que adhieren a sus propuestas, nuevas programaciones de vida social. Pero como todo evento fuera de la rutina, lo excepcional y trascendente se inclina a volver a formar parte de la rutina, a volverse permanente otra vez. Cuando eso pasa,

aparece la necesidad de modificaciones en la forma de liderazgo de la organización. Bendix (1986:235) registró que cuando los seguidores consiguen lo que ellos quieren del líder, “se desarrollan reglas y tradiciones que desnaturalizan el carisma que ellos conscientemente pretendían servir”, situación que anticipa modificaciones en el sistema de dominación originalmente establecido.

En ese contexto, una nueva “constelación de intereses” surge, al lado de demandas oriundas en forma tanto interna como externa a la organización religiosa. A partir de entonces la alternativa para que la organización no desaparezca es volver tradicional o racional la forma de dominación, apareciendo así lo que Max Weber (Ibid.: 162) consideró ser “*rutinización*” o “*despersonalización*” del carisma. Por medio de ese proceso, la institución se fortalece y se vuelve menos vulnerable a posibles accidentes biográficos en la vida del líder carismático o de sus emprendedores iniciales, lo que el titular “la Iglesia está por encima del obispo” parece indicar (*Folha Universal*, 31.12.95). Aún así, cuando hay agotamiento del carisma, la alternativa es escoger un nuevo líder a partir de las cualidades deseables, usándose para eso procesos como revelación divina; designación de un cuadro administrativo, también seleccionado por sus cualidades carismáticas o por opción de de la comunidad legitimadora.

La “*rutinização* del carisma” implica el traslado del carisma del *emprendedor* inicial para la *organización*. En la Iglesia Universal tal proceso empezó prematuramente y se desarrolla con mucha velocidad, como todo en la historia de esa iglesia. Por eso, después de una etapa de crecimiento acelerado, en 1993 hubo una ordenación de nuevos obispos y la división del país en regiones episcopales. La retórica de la iglesia dio énfasis al

crecimiento explosivo como causa primordial para las providencias administrativas entonces tomadas (*Folha Universal*, 26.9.93).

En la Iglesia Universal, el pasaje de movimiento para organización religiosa de éxito, provocó una lucha por la centralización del poder en las manos de un solo líder. El primer *round* terminó con la salida, tres años después de la fundación de la iglesia, de Romildo R. Soares que decía discrepar de la manera autoritaria que su cuñado Macedo quería imprimir a la institución. Con su salida quedaron apenas dos de los fundadores más influyentes, Macedo y Roberto Augusto Lopes que, en 1981, se consagraron mutuamente obispos. Lopes fundó la iglesia en San Pablo y se eligió diputado constituyente, en 1986. A partir de allí, el espacio eclesiástico se fue volviendo demasiado pequeño para un doble liderazgo carismático. La lógica del poder volvió difícil la continuidad de Lopes que volvió a la Iglesia de la Nueva Vida en el medio del ejercicio de su mandato de diputado federal. A partir de entonces, Macedo se volvió el único líder. Este fue el segundo *round*.

Sobre las características del liderazgo ejercido por Macedo en la Iglesia Universal, un pastor (Pastor A., 20.7.95) nos afirmó en entrevista:

"La Iglesia Universal se estructura alrededor del obispo Macedo. El es un hombre que tiene todo en sus manos dentro de la Iglesia. El vive y respira la Iglesia 24 horas por día (...) todo el mundo adora al obispo Macedo. El da una orden aquí y allí en el extremo del Brasil, incluso en la iglesia (templo) más distante, la orden es conocida y obedecida. La unidad de la IURD es garantizada por la autoridad única y centralizada del obispo Macedo. Así, tenemos una Iglesia que está más unida que la propia Iglesia Católica (...) Macedo es una especie de líder autoritario que practica el 'autoritarismo' en el buen sentido de la palabra".

En 1986 Macedo se mudó a los Estados Unidos y de allí pasó a administrar la iglesia. Hasta el fin de 1993 eso se hizo por medio de un intermediario y hombre de su confianza, el ex-obispo iurdiano Renato Suhett. Aparentemente, ese cambio de residencia habría sido más un lance "paranoico" de Macedo que esperaba universalizar rápidamente su iglesia tomándose como punto difusor la ciudad de Nueva York, "centro del mundo" según su visión,. Con respecto a eso afirmó en entrevistas dadas a los periódicos (*O Globo*, 29.4.90; *New York Times*, 30.12.87):

"Dios nos habló para que vayamos al centro de todas las naciones del mundo, como era Roma en los tiempos de Jesús. Queremos crear [en los Estados Unidos] un centro de evangelismo y entonces enviar convertidos de vuelta a sus propios países (...) Nueva York es el centro del mundo. Todas los pueblos se concentran aquí."

Ese alejamiento estratégico del líder carismático, atribuido al cumplimiento de una orden divina, ayudó al líder a mantenerse apartado de los desgastes diarios de un proceso de institucionalización por él administrado a la distancia. En el momento oportuno, el segundo semestre de 1993, consagró más obispos delegando al "colegio de obispos" parte del poder absoluto, hasta entonces ejercido exclusivamente o a través de Renato Suhett (*Folha Universal*, 26.9.93). Tal decisión, necesaria desde el punto de vista administrativo, empezó a generar posibilidades de surgimiento de una situación eclesiástica fuera de su control. En ocasión del episodio del "punta-piés a la santa", en octubre de 1995, aparentemente estaba en juego la autoridad última de Macedo. La salida de escena de Von Helde y el encuadramiento de Ronaldo Didini, posiblemente ha desarmado un foco de oposición a sus estrategias. Con eso, Macedo confirma en su trayectoria de líder lo que escribió Joa-

quim Wach (1990:187): “Eventualmente la autoridad carismática es parcial o totalmente eclipsada por la función eclesiástica.”

Sistema de dominación

Los mecanismos de dominación son necesarios para la supervivencia de cualquier tipo de organización. Caña Nelson (1982, 1993) estudió esos mecanismos cuando fueron puestos en práctica por los protestantes tradicionales, pentecostales y aún por los mormones norteamericanos. La dominación entre los protestantes históricos, presbiterianos, metodistas, luteranos, congregacionales y otros, se da a través de un cuadro administrativo burocrático en el que todas las manifestaciones de carisma son eliminadas o, como mínimo, refrenadas. Entre ellos prevalece “la autoridad institucional” cuya competencia se establece por reglas racionalmente elaboradas. De ese modo, las inconstancias y riesgos de sorpresa venidos de la presencia del carisma y de un sagrado “no-domesticado”, son contenidos y circunscritos dentro de esferas controlables por las autoridades religiosas.

La clave está en la manera como se da el establecimiento y el mantenimiento de una división entre “clero” y “laicado”. Eso exige, en la mayoría de las denominaciones religiosas, una calificación profesional para el ejercicio de la función clerical. Es por medio de los seminarios que el futuro clero pasa por un proceso seriado de socialización, en lugar de los procesos personales, locales y aislados de formación clerical. El clero intenta posicionarse en la organización por medio de los cargos y funciones, rigurosamente estipulados por reglas abstractas, reconociéndose los méritos personales para la ascensión en la carrera.

Esa búsqueda de seguridad es natural dentro de las organizaciones. Es por medio de ella que un pastor encuentra amparo en el

ejercicio de su función, siempre que sea dentro de lo estrictamente previsto en la ley eclesiástica. Gracias a la existencia de esos cánones, él nunca está solo ante sus superiores jerárquicos, siempre tiene a quien apelar en el caso de sentirse víctima de una injusticia. Sin embargo, eso no se ha observado en la Iglesia Universal, pues su clero es entrenado en su propio trabajo, no hay seguridad alguna en la carrera escogida, un clima competitivo reina entre los pastores impidiendo la formación de un grupo unido por los mismos intereses y reivindicaciones. Predomina la obediencia indiscutible a los superiores y de estos a Edir Macedo.

Si establecemos una jerarquía de tipos ideales de dominación diríamos que en la Iglesia Universal prevalece una autoridad pendular entre los tres polos. A veces prevalece en primer lugar la autoridad carismática, después la tradicional y, finalmente, un poco de autoridad burocrática. La autoridad está centralizada en la persona de Edir Macedo cuya legitimidad reposa en una opción atribuida directamente a Dios. Sus millones de seguidores reconocen tal autoridad por causa de los resultados de su actividad profética. Repitiendo a Weber (1991: 159,160), “el reconocimiento es un deber”, pues su acción simbólica trae “bienestar a los dominados” continuamente, llenándose así una de las exigencias para el sistema de aprobación del carisma.

Sin embargo, como fue dicho, la Iglesia Universal se inició centrada en la autoridad carismática de sus primeros líderes y, con el paso del tiempo, el poder se fue concentrando en Edir Macedo. Con el crecimiento de la iniciativa surgió un cuerpo administrativo, la delegación de poderes y la “transformación del carisma”. En ese ritmo de institucionalización tarde o temprano un cuerpo administrativo de inspiración aristocrática, que siempre

se aprovechó del carisma del fundador, ciertamente acaba por establecer una tradición que será usada en un período posterior para la reivindicación de poderes más amplios y quizá de autonomía en relación al propio líder fundador.

Actualmente su cuadro administrativo está compuesto por algunos profesionales que actúan en las empresas unidas a la iglesia, como emisoras de radio y televisión, banco, gráfica, industria de muebles, etc. Estos son administrados de una forma casi tradicional y un poco burocráticamente. Pero en el ministerio pastoral y en el obispado, se exigen calidades carismáticas y la lealtad directa a la persona del líder. Los fragmentos de una entrevista con un pastor (pastor A. 20.7.95) ilustran bien ese asunto:

“El obispo posee una visión de cosas grandiosas para hacer. Cuando yo me dí cuenta de algunos de sus planes, hasta llegué a pensar que él había quedado paranoico. ¡Pero no lo es! Su visión es audaz y de mucho coraje. Piensa en cosas grandes. Sus decisiones son rápidas e inquestionables en la Iglesia. Él habló y está hablado. (...) Al atribuirme un trabajo, me dijo: ‘Fulano, usted me rinde cuentas directamente a mí de su trabajo y a nadie más’. El obispo es así, cuando manda a alguien a hacer alguna cosa, lo deja tranquilo al individuo para trabajar. El límite es su voluntad como líder máximo de la Iglesia.”

Debido a eso, una u otra vez ocurren intervenciones extemporáneas del líder que pasan por encima de la frágil jerarquía episcopal. El mismo pastor informó que el obispo Macedo lo guió sobre el atendimento a pedidos de obispos de la Iglesia: “Usted atienda las demandas que sea posible realizar (...) Cualquier dificultad con relación a eso me busca directamente”. El episodio del “punta-piés a la santa” dejó bien claro que Macedo

todavía es el líder indiscutible de la iglesia, a pesar de vivir en los Estados Unidos desde 1986, haber sido arrestado en San Pablo y ser atacado constantemente en los medios de comunicación seculares.

Por otro lado, el modelo administrativo de Macedo, tal como un péndulo, sale periódicamente del tipo carismático y se aproxima a los modelos de dominación tradicional o racional-legal, elaborados por Weber. Un ejemplo de eso está en el hecho que, para Macedo, su patrimonio se confunde con el de la iglesia. En entrevistas dadas en ocasión de la compra de la *Red Record*, preguntado sobre sus bienes particulares, el obispo se expresó así:

“Si yo estuviera interesado en dinero no sería pastor, sería político, con buen sueldo y beneficios (...) Soy rico debido a la familia que tengo. En realidad, no tengo bienes” (O Globo, 29.4.90).

“No tengo dudas. Materialmente, soy rico por mi familia (...) Todos mis bienes son de la iglesia, todo lo que uso es de la iglesia (...) uso el automóvil de la iglesia (...) [la casa, el apartamento] es (sic) en nombre de la iglesia (...) gano muy bien, pero mi ganancia se revierte en la iglesia, le devuelvo a la iglesia (...) - ¿No tiene usted algún bien en su nombre? Sólo la Record” (IstoÉ/Senhor, 20.6.90).

“El dinero puede usarse para el bien o para el mal. Por ejemplo, yo uso el dinero para el bien, lo pongo al servicio de Dios. (...) Jesús nunca fue pobre. Siendo rey de reyes, Jesús era rico. (...) Por las leyes de comunicación ella [la Red Record] no podría estar en nombre de la Iglesia Universal. Entonces, hicimos un condominio, con un grupo de pastores, que controla 70% de la emisora. Apenas tengo una parte de esa torta y presido el condominio. El otro 30% estará en las manos de los empleados de la emisora” (Veja, 14.11.90).

Semejante modelo hace a la Iglesia Universal prisionera de una persona física, porque es una Iglesia cuya expansión necesita de medios de comunicación de masa que funcionen con toda intensidad. Ahora, si tal sistema de comunicación se encuentra mayoritariamente en nombre de Macedo, es fácil que concluyamos que el proceso de institucionalización en la IURD tiende a pasar necesariamente por su persona. Preguntó un reportero (Veja, 14.11.90): "Si usted se muriera hoy, ¿quién se quedaría con su parte de la torta?" El obispo contestó: "Dejaré una procuración para la iglesia. Ella se quedará con mi parte". Sin embargo, la muerte o salida de escena, ciertamente provocará una lucha sucesoria exacerbada, pero mientras Macedo viva los mecanismos administrativos sólo salen de sus manos si él lo quiere o permite.

Esa situación genera un esquema un tanto tautológico, porque Macedo controla los medios de comunicación y al mismo tiempo recibe de ella un refuerzo permanente para el mantenimiento de su carisma. Por ejemplo, a partir de enero de 1996 el periódico *Folha Universal* ha estado publicando semanalmente una entrevista con obispos y pastores de la iglesia. Esa entrevista es presentada en pequeñas frases y siempre se pregunta al entrevistado qué le parece a él el obispo Macedo. Las respuestas publicadas se ubican en la frontera entre la fascinación y el culto de la personalidad. Veamos algunas respuestas a tales preguntas: "Hombre ejemplar" (obispo Jorge Cunha); "hombre de Dios", (obispo Carlos Eduardo Costa); "un hombre de Dios, un padre" (obispo Paulo Guimarães); "Moisés del Siglo XX" (pastor Valdecir Moraes); "un gran hombre de Dios" (pastor Eduardo Cardoso); "Soy un imitador suyo" (obispo Antônio Bulhões). Muchos contestan que Macedo es su "escritor favorito" o sino, "mi modelo de pastor" (*Folha Universal*, 12.5.96; 28.1.96;

7.1.96; 14.1.96; 7.4.96; 9.6.96).

La cantidad de elogios, por más digno que el líder sea, permite que sospechemos que las entrevistas antes mencionadas son una especie de "ingeniería social", dirigida a la fabricación del líder y al mantenimiento de su imagen pública. Eso nos hace recordar los mecanismos de creación y mantenimiento del carisma de Luis XIV en Francia, cuya imagen de estadista fue construida y retocada por un grupo de especialistas de pintura, arquitectura, filosofía, historia, etc., según el análisis de Peter Burke (1994).

Poder y conflictos

La construcción de un carisma así como la formulación de los mecanismos de su pasaje para la organización, suceden en un escenario marcado por conflictos. Como mencionamos en la apertura de este capítulo, Macedo capta el mundo como "un campo de la batalla". Por esa razón, está en curso en la Iglesia Universal, aparentemente con el consentimiento del propio Macedo, un proceso de fortalecimiento institucional y la adopción de estrategias de transferencia de su carisma y de los demás pastores y obispos, para la institución eclesiástica. Eso incluso puede notarse en las entrevistas, llevadas al aire por la televisión, con obreros y miembros; siendo que cualquier supervalorización de cualidades personales de pastores y obispos, es eliminada de inmediato. Tan sólo se admite el engrandecimiento de la iglesia y siempre se destaca la conexión de ella a la persona de Jesucristo.

Pero después de los conflictos iniciales con los otros emprendedores, Edir Macedo experimentó un período de relativa calma hasta que, con la expansión de la iglesia en los 80 y la adquisición de estaciones de radio y de televisión, hubo un abrupto aumento de

los cargos disponibles, de las oportunidades de trabajo y, por consiguiente, se multiplicó el apetito de pastores y laicos. Por supuesto, habiendo más demanda que oferta de cargos, una u otra manifestación de discordancia acabó por pasar. Por ejemplo, en 1991 Carlos Magno de Miranda, frustrado en sus expectativas políticas, abandonó la iglesia, provocando un gran estruendo cuyo eco se hizo notar en los medios de comunicación, por lo menos hasta fines de 1995. De hecho, ese año también fue marcado por el escándalo del “puntapiés a la santa”, la desertión del obispo Renato Suhett y la publicación de un libro de denuncias de Mario Justino, ex-pastor, negro, con SIDA, drogadicto y homosexual, denunciando a la iglesia por haberle creado la oportunidad de drogarse, prostituirse y contraer la enfermedad. ¿Qué tipo de conflictos esas desertiones volvieron manifiestos?

El ex-obispo, y hoy líder de la nueva *Iglesia del Señor Jesús*, Renato Suhett, describió así su proceso de defección en entrevista (*Vinde*, año 1, n° 2, diciembre de 1995: 6) en el final de 1995:

Hace un año empecé a sentir que nuestras diferencias eran muy grandes (...) Fui viendo escasez de amor que empieza en la relación entre pastor y miembros, después entre los propios miembros y cada uno de los obreros, pastores y obispos, entre ellos mismos (...) Yo estaba siendo objeto de chacota, de burlas, porque era el ‘obispo del amor’ (...).”

El ex-pastor Mario Justino (1995: 59, 62) afirma que en el interior de la institución *iurdiana* existe un clima marcado por competiciones, conflictos, deshonestidad en la manipulación de dinero de la iglesia, infidelidad matrimonial de pastores, tráfico de drogas, luchas por cargos, delación de pastores para los obispos o regionales, incluso con uso de denuncias falsas e historias inventadas. Somos

conscientes de la necesidad de mantener ciertas reservas con relación a las declaraciones hechas por disidentes. Pero aun así, basados en las observaciones y lecturas de todo el material publicado por la prensa brasileña en los últimos siete años, debemos creer que entre los pastores *iurdianos* hay una cultura basada en la competición por los mejores templos, símbolo de *status* y de búsqueda de las mayores ganancias en términos de sueldos y comisiones, cuadro que normalmente, en cualquier organización humana, genera envidia, rumores y traiciones.

Obviamente toda guerra prolongada, aunque sea “santa”, trae dentro del espacio organizacional discordancias, fatiga y conflictos interiores, sobre todo porque puede haber una mezcla entre los agentes, de las estrategias de lucha contra los enemigos externos y la disputa interna entre los propios pares. Al ocurrir situaciones como esas, la solución, si no viene por negociación, sólo se resuelve con la exclusión de los vencidos. Es entonces que los que abandonan la lucha y salen, reciben el estigma de “cobardes.” En una entrevista Macedo (*Folha Universal*, 7.4.96) afirmó:

“Con relación a la supuesta salida de algunos miembros de la iglesia, he entregado en las manos de Dios (sic.). Creo que cuando una persona es parte del cuerpo de miembros de una Iglesia, y que delante de la lucha se acobarda y sale, es porque nunca perteneció incluso al Señor Jesucristo. Entonces es natural que ella no soporte los desafíos de la fe cristiana y salga”.

Hasta el momento, la fuerza de Edir Macedo ha sido suficiente para aplacar descontentos individuales. La prohibición que pastores prediquen en otros templos, la absorción de todo el tiempo de ellos disponible en el templo local, el aislamiento de cada uno en sus áreas de trabajo respectivas, la rotación permanente, todo impide la formación de

grupos de descontentos, neutraliza posibles actos de rebeldía y permite la individualización del conflicto. En ese sentido, la Iglesia Universal se volvió “una asociación jerárquica compulsiva”, gracias a su “organización continua”, bajo la autoridad de un hombre solo o de un pequeño grupo que mantiene autoritariamente el monopolio de esa coerción (Weber, 1989:109,110). Por eso la obediencia es el fundamento en el cual la Iglesia Universal descansa como institución religiosa. Esa exigencia es expuesta así por Macedo (1991:76):

“Nadie tiene el derecho de volverse contra la autoridad instituida por Dios, porque es el propio Dios quien tiene que tomar las debidas providencias para hacerlo salir o permanecer en la condición de autoridad espiritual (...) ¡Nadie debe ni pensar en ponerse en el lugar de Dios e intentar tomar providencias contra lo ungido del Señor! Y mucho menos tejer comentarios negativos con respecto a esa autoridad espiritual.”

Sin embargo, ¿hasta cuándo esos mecanismos controladores que se han mostrado tan eficaces en el mantenimiento de la paz y la unidad de la Iglesia Universal o por lo menos en el ocultar de las desaveniencias del público, se mantendrán eficientes? Esa es una pregunta que sólo el tiempo puede contestar y dependerá de los resultados del proceso de “rutinización” y de “despersonalización” del carisma del emprendedor inicial. Sobre eso escribieron Al Ries y Jack Trout (1989:191), teóricos del marketing *de guerra* que “las empresas que experimentan un crecimiento rápido, normalmente son centralizadas. Y, poco después de un gran éxito, deciden descentralizar (...) Es entonces cuando el crecimiento disminuye.”

Institucionalización e impases

En el comienzo las organizaciones tienen la cara del fundador. En ese momento, su fisonomía, valores, visión de mundo y formas de actuar están manifiestas en cada instancia organizacional. Aunque con el pasar del tiempo la organización va asumiendo otras fisonomías, y hasta puede volverse una criatura autónoma de su creador, es decir, una organización impersonal.

Presuponemos que este proceso está en marcha en la IURD y provoca, por esa razón, *impases* y ambigüedades, generalmente presentes en tales circunstancias. Ese fenómeno, no siempre comentado en público, es imposible de no ser notado y hechar luz sobre las maneras por las cuales el poder es ejercido en el interior de la organización religiosa. Analizaremos a continuación la historia del desgaste sufrido por un ex-obispo de la Iglesia Universal, aquí presentado como un caso paradigmático que expresa muy bien las características de un proceso de “rutinización del carisma.” El caso Suhett revela los mecanismos empleados para retardar la llegada de ese momento, tan importante en la historia de los movimientos y organizaciones - la sucesión y la delegación de poderes-. Ese caso también ilustra los lances de la lucha por el poder, las cuales ocurren en las franjas de la dominación nominal de un solo líder.

El obispo Suhett, después de haber asumido la posición de segundo hombre en la jerarquía de la Iglesia Universal en Brasil, durante tres años y después de la ida definitiva de Macedo a los Estados Unidos, empezó a ganar espacio y ser llamado “el obispo del amor”. Suhett fue considerado un buen comunicador en el púlpito, compuso canciones

y llegó a grabar cuatro discos LPs en portugués y dos en español, en la grabadora *Line Records*, que vendió más de 200 mil copias de cada grabación. En esa época, una pariente suya próxima, Nadia Suhett, era directora de la *Line Records*, la grabadora de Edir Macedo. Su caída empezó a comienzos del segundo semestre de 1993, cuando hubo una restructuración administrativa de la IURD, ya mencionada. Brasil fue entonces dividido en cuatro obispados, cabiendo a Suhett la región sur del país. Algunos meses después, en noviembre de 1993, fue sustituido por Sérgio Von Helde Luís y enviado para Los Angeles, Estados Unidos.⁵

El periódico *Folha Universal* (21.11.93) le dio amplia cobertura a la remoción del obispo Renato Suhett para los Estados Unidos, registrando lo siguiente:

“Brasil es más grande que Europa (...), que Centroamérica (...); es tan grande como África. Entonces nosotros, del Consejo de Obispos, reunidos, encontramos mejor que aquí en Brasil hubiesen varios obispos, para que las decisiones pudieran venir con más rapidez (...) Hay decisiones en la Iglesia que un obispo sólo puede tomar (sic). *El Obispo Renato* estaba aquí en Brasil y Brasil es muy grande, y él mismo, como declaró, llevó el problema hasta el Consejo de Obispos, y encontró mejor que fuese hecho esto. Hoy, nosotros tenemos cuatro obispos en Brasil para que las cosas se descentralicen (...) El Obispo Renato fue usado para el dar base a la Iglesia, dar un cuerpo doctrinario a la Iglesia, para la edificación espiritual. Ahora, vamos a ver a los próximos obispos ser usados en lo que Dios está viendo que la Iglesia tiene necesidad” (las cursivas son nuestras).

En esa misma edición de la *Folha Universal* había un artículo, escrito por el propio Suhett y bajo su fotografía el título, “De Brasil para Los Angeles: La despedida del obispo Renato Suhett”. En esa oportunidad, Suhett escribió a título de despedida:

“Yo, siervo de Dios, creo que he desempeñado la función que Dios, dentro del Cuerpo, nos dio para que nosotros hagamos. Porque la Iglesia de Jesús es una organización viva, en la que cada miembro y junta de ese Cuerpo precisa existir ayudándose unos a otros. Y nosotros creemos que en este pedacito del Cuerpo fuimos usados dentro del tiempo y del plan. Que las personas no se olviden que las cosas son colocadas por el Espíritu Santo. La gloria siempre será de El. Y que todo cambio ocurra para el bien del pueblo de Dios. Y uno no tiene palabras de despedida. Que Dios lo bendiga. Voy a hacer el mismo trabajo, en Los Angeles, para cumplir la carrera administrativa que Dios nos dio. (sic).”

A partir de entonces hubo un silencio en el periódico oficial sobre las actividades de Suhett en el exterior, al punto que *iurdianos*, sus admiradores, como Irinéia S. Braga, 63 años, de Marechal Hermes, se quejaron por carta al periódico oficial para que brindase reportajes y noticias sobre su trabajo en los Estados Unidos (*Folha Universal*, 22.1.95). El episodio del traslado de Suhett fue reinterpretado por él mismo, en octubre de 1995 (*Vinde*, n° 2, diciembre de 1995) ahora como ex-obispo de la Iglesia Universal, después de “dos años de exilio”, cuando clasificó su permanencia en los Estados Unidos, con las siguientes palabras:

“Después de pensar y orar hablé con el obispo Macedo por teléfono. Le dije que había una divergencia doctrinaria en mi corazón, que la Iglesia se estaba volviendo muy agresiva, yendo para un lado muy legalista. El pueblo no estaba contento y yo tampoco. Le expliqué que saldría bien, sin ninguna crisis personal (...). El me dijo que estaba equivocado por pensar que había una indisposición de los líderes contra mí (...) Fue bastante tratable, quería hablar, pero era una decisión de mi corazón con Dios (...). Hace un año que empecé a sentir que nuestras dife-

rencias eran muy grandes (...) Intenté conciliar, pensando que yo estaba equivocado. Las diferencias fueron aumentando (...) fue una cosa progresiva. Fui viendo escasez de amor que empieza en la relación entre pastor y miembros, después entre los propios miembros y cada uno de los obreros, pastores y obispos, entre ellos mismos (...) Estaba siendo objeto de chacota, de burlas, porque era el 'obispo del amor' (...) Dios sabe que salí sin un centavo. No tengo ni una bicicleta (...) El vive en Nueva York, pero mantiene a la gente controlada, hace cambios. Cuando yo no servía más dentro de esa estrategia, fui sacado" (...) ⁶

Incluso en los Estados Unidos, Suhett notó que tan pronto la frecuencia a su templo crecía, Macedo lo removía para otro lugar, siempre con el alegato de que "es hora de cambiar de templo para que usted no se ponga orgulloso". Suhett sospecha que detrás de la preocupación de Macedo con su trayectoria estarían los intereses de un grupo de obispos consagrados después de él, que presionaron al líder para tratarlo de esa manera. Según él, Macedo estaría en ese momento perdiendo el control de la iglesia en Brasil ante los obispos Carlos Rodrigues y Honorilton Gonçalves (*O Estado de S. Paulo*, 1.10.95 y 19.10.95). A principios de 1996, Suhett intentó dar cuerpo a una iglesia disidente, la *Iglesia del Señor Jesucristo* cuyo templo con capacidad para 400 personas está ubicado en un cine viejo, en la Avda. Celso Garcia 232, a apenas dos cuadras del templo-sede de la IURD, en la ciudad de San Pablo.

El caso de ese ex-obispo no es una mera rutina administrativa. Muy por el contrario, ese episodio refleja un intrincado juego de poder y, al mismo tiempo, es un excelente ejemplo de cómo el proceso de institucionalización cambia las relaciones entre las personas e incluso los lugares ocupados por ellos en la *hierocracia*.

4. Reclutamiento y funciones del pastor

El "movimiento de Jesús" al institucionalizarse en forma de iglesia, creó exigencias para atribuir carisma a los nuevos líderes. Pablo, uno de los responsables por el principio de la predicación cristiana en Asia y Europa, elaboró una de las primeras listas de exigencias para aquellos que pretendiesen volverse "obispos" o "presbíteros." Los cristianos, inclusive la Iglesia Universal, recuerdan esas cualidades exigidas todas las veces que hay consagración de pastores y obispos: "Que el hombre de Dios sea perfecto", insistía Pablo (1 Timoteo, 3.1-7).

El pastor, debidamente consagrado, posee en la Iglesia Universal el *status* de "hombre de Dios". En el nivel local él administra los fieles, el culto y todas las actividades de un templo y coordina el equipo de pastores auxiliares y obreros. Además de esas actividades debe actuar en el escenario-altar como actor, predicar, curar, atender a las personas en el local de culto, estar a disposición del sector de publicidad de la iglesia, administrar el templo, liderar al público durante el culto, distribuir los sacramentos, contar las ofrendas, elaborar gráficos de frecuencia a los cultos, informes financieros, así como otras tareas determinadas por el "el pastor regional" u obispo.

El régimen de la IURD dedica a los deberes y atribuciones de los pastores seis largos artículos. El artículo 32 está compuesto por diez párrafos y dispone sobre *todo lo que el pastor no puede hacer*. Entre ellos: Ejercer sin autorización actividades extrañas al ministerio; realizar trabajos en otras iglesias sin previo consentimiento del Supervisor Regional; tomar vales del movimiento de su iglesia; asumir responsabilidades financieras además de sus propias condiciones; alquilar o vender inmuebles de la iglesia, así como comprar en su

nombre muebles o inmuebles para uso de la Iglesia; mover cuentas bancarias en su nombre con dinero de la Iglesia; aceptar contribuciones de fieles para sí mismo o para sus parientes; predicar o enseñar doctrinas que se opongan a los principios de la Iglesia (IURD, s/d.: 116,119).

Curiosamente, entre las funciones de “cura de almas” de los pastores *iurdianos* no encontramos nada relativo a la asistencia a las familias enlutadas. En otras iglesias, pentecostales o protestantes, los pastores dirigen oficios fúnebres en los velorios, templos, casas de familia o cementerios. Los protestantes históricos hacen del oficio fúnebre una oportunidad para consolar al afligido y, eventualmente, para conquistar nuevos adeptos. Los pentecostales tradicionales llevan ese proselitismo hasta las últimas consecuencias, porque aprovechan la oportunidad para insistir con los vivos a optar por el mensaje pentecostal, bajo el riesgo de tomar el camino de la perdición eterna⁷.

Los pastores neopentecostales *iurdianos*, simplemente se callan ante la muerte. Examinando más de cincuenta números de la *Folha Universal* no encontramos siquiera una nota sobre muerte de miembros de la iglesia. En otros periódicos evangélicos a veces se gasta hasta 30% de la edición con asuntos necrológicos. Posiblemente la Iglesia Universal encarne el comportamiento típico de la sociedad urbana e industrial en la cual ocurrió un vaciamiento y el escamoteo de la muerte, fenómeno muy bien estudiado por analistas sociales como Philippe Ariès (1977), Jean Ziegler (1977), Peter Metcalf, Richard Huntington (1991) y otros⁸.

La muerte, el dolor y el sufrimiento, situaciones-límite de la vida humana, en la cosmovisión neopentecostal están asociadas a la actuación de fuerzas demoníacas. La teología de la prosperidad predica que Dios hizo al

hombre para disfrutar de las cosas buenas de la vida, gozar de la salud, de la riqueza y del bienestar. Así, esa ideología excluye *a priori* de su universo de discurso, la terca e inconveniente realidad de la muerte. La fuga de esa temática por parte del pastor *iurdiano* ¿no sería una versión religiosa de la desaparición de los médicos en ocasión del óbito de un paciente en un hospital? Quizás, como el compromiso del doctor es con la vida, la muerte representa para él la derrota de su colección de procedimientos terapéuticos. La despreocupación neopentecostal con la escatología también alcanzó los rituales mortuorios. El énfasis primordial en el “aquí y ahora” hace que ese pastor apenas se preocupe por la desaparición del frecuentador asiduo de su templo, sólo algún tiempo después de su muerte. Mario Justino (1995:65) cuya madre frecuentó uno de los templos *iurdianos* de Río de Janeiro, reproduce en su libro una carta que la familia habría recibido de la iglesia, seis meses después de la muerte de su madre, escrita en los siguientes términos:

“Estimada hermana. Últimamente nosotros hemos estado sintiendo la falta de su preciosa presencia en los cultos del loores al Divino Espíritu Santo. Recuerde: ‘Resista al diablo y él huirá de usted’. Espero verte en la próxima Cena del Señor. Paz sea con usted. Su esclavo en Cristo, Pastor Ricardo Pellegrini. P.S. El diezmo de la hermana está atrasado en cinco meses.”

Esa carta, si es verdadera, vuelve a poner en discusión los mecanismos del control sobre la “membresía”, en la IURD. Según Macedo y la dirección, no hay ningún control de miembros y mucho menos de quién contribuye o no, lo que quizás sea verdad, porque muchas ofrendas se dan en el altar en sobres cerrados. Aun así, según Justino, ese control existe, aunque sea precario. Por otro lado, uno de nuestro entrevistados, obrero de la

Iglesia Universal en la Casa de Detención en San Pablo, nos dijo que algunos de sus amigos estaban trabajando en un proyecto de la iglesia para completar el censo de todos los miembros, a través de la informática.

El reclutamiento y entrenamiento de los líderes religiosos, sacerdotes, pastores o profetas es uno de los temas más desafiantes en el análisis sociológico de las organizaciones religiosas y sobre él trabajamos en 1987, cuando analizamos el clero de una denominación que pertenece al protestantismo histórico. El reclutamiento visualiza las maneras por las cuales los determinismos sociales se vuelven “opciones” personales. En el discurso religioso de una manera general, prevalecen las palabras “vocación” y “llamado divino” para designar la “conversión” a la carrera. Pero, ¿de dónde salen los pastores *iurdianos* y, en qué sentido tales orígenes sociales determinan la forma de conducta y la visión del mundo de esos agentes?

En la Iglesia Universal, debido a su historia todavía reciente, y de la falta de una cultura organizacional sedimentada por el tiempo, hay pocos pastores que “nacieron en la iglesia”, fenómeno más o menos frecuente en las otras denominaciones protestantes. Sus pastores son casi todos hombres, reclutados del cuerpo de evangelistas y obreros. Algunos de ellos, vienen de una experiencia religiosa de involucramiento con el kardecismo o los cultos afro-brasileños. Un gran número dice haber sido católico nominal y pocos pasaron por el ejercicio del pastado en otras denominaciones religiosas. Es común que ellos afirmen que se convirtieron en un determinado día, iniciándose así durante esa experiencia de renacimiento, una atracción irresistible para un trabajo religioso más activo en la iglesia: “Ganar almas para Cristo”.

La observación de la postura corporal, el lenguaje, nivel de raciocinio y las aspiracio-

nes expresadas por los pastores, indican que proceden de las capas más pobres de la sociedad, espacio donde se localiza el granero de las vocaciones pastorales de esta iglesia, como también pudimos encontrarlo entre pastores de las denominaciones protestantes tradicionales (Campos, 1987). Entre ellos hay muchos negros, mulatos y nativos del Brasil nororiental, personas que en el centro-sur del país han tenido mayores dificultades de ascensión social. La riqueza, el poder y el prestigio estaban lejos de sus condiciones sociales de origen. El polémico testimonio de Mario Justino (1995:59) lanza algunas pistas sobre los orígenes sociales de algunos de esos pastores:

“Las primeras reuniones de pastores, que Rodrigues (responsable en ese momento por las iglesias de Bahía) realizó, eran básicamente una serie de amenazas e insolencias. El mensaje fue corto y pesado: El pastor que no alcanzase la meta de ofrendas que él había estipulado tomaría un puntapiés en el trasero (prefiero usar esta palabra). Sabiendo sobre nuestro origen humilde, él prometió que cada uno de nosotros volvería a la antigua vida dura de albañiles, basureros y panaderos, en caso que no alcanzásemos el dinero que él quería” (las cursivas son nuestras).

Pero, ¿cómo la Iglesia consigue transformar esa masa tan heterogénea de hombres en un conjunto armónico en procedimientos, maneras y retórica, por lo menos aparentemente? Como fue dicho anteriormente, el entrenamiento del futuro pastor sucede en un templo determinado, y poco o ningún énfasis se da a una formación escolar sistematizada, objeto de desconfianza de Edir Macedo (*Folha Universal*, 5.6.94). Según él:

“La Iglesia del Señor Jesucristo hoy, es fruto del trabajo de los siervos del Espíritu Santo hecho en los discípulos formados ayer. La Iglesia (...) mañana va a depender del trabajo que está siendo ejecutado por el Espíritu Santo en los discí-

pulos que están hoy en formación. Esa formación sólo puede ser lograda por los verdaderos discípulos (...) y no por un simple laico, seguidor, predicador o instructor teológico (...) ese trabajo de formación siempre está sujeto a las condiciones de sumisión y despojamiento de sí mismo, que el formador de discípulos tiene con la voz del Espíritu Santo.”

De esta manera, es en lo cotidiano que el futuro pastor asimila, no sólo un universo simbólico, sino sobre todo, las mejores técnicas de cómo trabajar el público. Por consiguiente, el candidato a pastor, recibe una preparación práctica en el mismo escenario actuando como actor. Es allí, junto a otro pastor y bajo su orientación, que aprende cosas esenciales: cómo obtener una buena colecta, dar un buen consejo, realizar milagros y hacer exorcismo⁹. La teoría elaborada por Pierre Bourdieu sobre los *habitus* brinda algunas luces sobre las maneras por las cuales se da la construcción de una especie de puente entre el individuo y la sociedad.

Para Bourdieu (1983:94; 1990:21,98), “los *hábitos* son sistemas de disposiciones adquiridos por el aprendizaje implícito o explícito, que trabaja como un sistema de esquemas generadores...” Es gracias al proceso de aprendizaje que los agentes sociales interiorizan las razones generadoras de sus respectivas acciones. Por eso los actores no son “robots regulados como relojes, según leyes mecánicas que se les escapan”, reproducidas en sus *scripts*. Es exactamente ese grupo de “disposiciones adquiridas” lo que hace que “los agentes que las posean, se comporten de una cierta manera, en ciertas circunstancias”.

En la IURD, la inculcación del *habitus* en el pastor, no resulta del hecho de haber pasado por una institución escolar legítima, aunque algunos han estudiado en el Instituto Bíblico Universal. El candidato al pastorado no se despoja de sus raíces socio-culturales

que motivaron su vida hasta recientemente, haciendo que el proceso de entrenamiento no se de por ruptura y sí, por continuidad. De esa manera, el pastor asume papeles reformulados, que estaban previamente en alta, tales como xamán, exorcista, padre-de-santo, etc. Por otro lado, casi todos los los pastores *iurdianos* experimentaron en su vida previa episodios de fracaso social múltiple porque, si no fueron empleados subalternos, tenían envolvimento con drogas, criminalidad o transitaron por innumerables religiones antes de contribuir en la Iglesia Universal. El guión que ahora les es dado, a través de la retórica de cada uno, se articula con el substrato anterior, que en muchos aspectos, irá a dar los rumbos y la tonalidad de su acción pastoral.

Sin embargo, la programación del nuevo papel exige la combinación de las demandas de la organización religiosa, de las expectativas del público y de las necesidades personales y familiares de cada uno. El pastor *iurdiano* experimenta en la carne el dilema del actor que en el acto escénico está entre el público y el autor del guión dramático. Es dentro de esa estrecha franja que él tendrá que actuar con flexibilidad para crear nuevas soluciones. Obviamente, no siempre esos pastores, debido a sus orígenes y entrenamiento, está en condiciones de atender a tales requisitos. El público quiere un espectáculo, que dé sentido a la vida y solución para sus problemas. La jerarquía de la Iglesia exige que de ese público sea extraída “la plus-valía”, eso es la “sangre de la Iglesia”, metáfora empleada por Macedo (Veja, 6.12.95) para designar el dinero recaudado en los cultos.

Pero particularmente cada pastor tiene sus propias expectativas. El problema es como conciliar todo. De allí, la gran cantidad de deserciones que pudimos observar, pero no cuantificar. A pesar de que la deserción significaría para muchos de ellos la vuelta a los

orígenes y, la carrera pastoral, por más problemas que tenga, todavía es mejor, si se la compara con la situación de origen. Por otro lado, los pastores *iurdianos* son sometidos a una itinerancia permanente, no siempre ellos reciben sueldos altos y, además de todo, no tienen una formación cultural apropiada para una adaptación buena a un esquema de alta rotatividad al que son sometidos.

Esta es una de las razones por las que la Iglesia ha tenido muchas dificultades para extender su trabajo en Estados Unidos y Europa, porque le falta obreros con formación social, cultural y lingüística apropiada para competir con expertos locales. Por consiguiente, el pastor *iurdiano*, así como un ejecutivo de una multinacional, analizados por Max Pagés et alii (1987:73-94,119-124), guardándose las proporciones debidas, siempre es un expatriado, un individuo desterritorializado que se mantiene solo ante la organización omnipotente y dueña de su destino.

Esas dificultades de adaptación han estado pasando con frecuencia en el pastoreo de florecientes templos *iurdianos* en África del Sur, Angola, Mozambique y en otros países africanos. Pastores enviados para allá, salidos del centro-sur brasileño, no se han adaptado con facilidad a la dura realidad africana. La IURD está experimentando nordestinos de Brasil que, en función de la cultura menos urbana e industrializada, han estado dando resultados mejores en los campos misioneros de África.

Otro obstáculo es que la Iglesia Universal exige del pastor enviado para afuera que no tenga hijos o se someta a vasectomía, disminuyéndose de esa manera los gastos de la Iglesia con reubicaciones y apoyo de pastores con familia numerosa. A pesar de eso, considerándose las cartas y artículos publicados en el periódico oficial, es fácil notar cuán fuerte es la moral de los pastores *iurdianos* en

los campos misioneros. Aparentemente, la intensa inculcación de hábitos en los primeros años de entrenamiento ha estado estimulando a los pastores a mantener conductas regularizadas en cualquier parte del mundo y ayudando así la Iglesia a construir una instancia de mediación simbólica más o menos regularizada, pero también no muy distante del pueblo que forma parte de ella.

Hay también casos de abandono del pastorado debido a las tradicionales “tentaciones” del sexo, dinero y disputa de poder. Como dijimos anteriormente, no se sabe cuántos ex-pastores *iurdianos* existen, pero es posible que tal número sea grande, porque esporádicamente, la *Radio São Paulo* convoca a todos los antiguos pastores para una reunión especial, en Bras. Tal forma de convocación tal vez sea un signo de que ese número no es tan pequeño como puede pensarse. Aun así, pocos pastores dejaron la Iglesia para montar sus propios negocios religiosos. Uno de ellos, Carlos Magno Miranda, uno de los desertores más conocidos por haber revelado para la prensa escenas de los bastidores de la Iglesia, sólo posee un templo en Recife, con poco más de 500 miembros y, cuatro años después de la desertión, todavía es acusado de chantajear para conseguir dinero de la Iglesia o de los medios de comunicación, vendiendo cintas de videos de “alto interés periodístico”, segundo la *Globo (Folha de S. Paulo, 7.1.96)*.

La Iglesia, fundada por el ex-obispo Renato Suhett, al principio de 1996, todavía no había tenido tiempo de crecer. Suhett apenas posee dos templos, uno en São Paulo y otro en Río de Janeiro. Posiblemente, su Iglesia sea una de las escindidas más favorables al crecimiento. Después de todo Suhett articula el discurso del profeta fiel a los orígenes, y que predica el retorno a los valores que Macedo habría dejado atrás. Jorge Madureira que abrió en Santo André, San Pablo, un templo

disidente de la Universal, tampoco pasó de ese único templo. La Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, organizada en 1980 por el cuñado de Edir Macedo y ex-fundador de la IURD, el ex-misionero Romildo R. Soares, controla aproximadamente 250 templos en Brasil y sólo uno en el exterior (en Uruguay), y cuya presencia en los medios de comunicación es limitada. En Guarulhos, otra ciudad del Gran San Pablo, hay un disidente que usa, en su único templo, nombres y estrategias similares, así como el propio símbolo de la Iglesia Universal.

Nos parece que en la Iglesia Universal la falta grave que puede provocar la exclusión inmediata de un pastor, no es la falta de conformidad con la moral puritana, por lo menos teóricamente predicada y sí la falta de respeto a las *órdenes* y al *dinero* de la Iglesia. El dinero, “la sangre de la Iglesia”, y las órdenes emanadas de la autoridad central, éstas sí, sagradas e incuestionables, como afirma Macedo (1993:93). Para evitar que los fieles sean contaminados por los disidentes, la IURD crea mecanismos de aislamiento alrededor de los ex-pastores u obispos. Algunas de esas estrategias son agresivas, sobre todo cuando el ex-pastor posee un pasado vulnerable, pero pueden ser indirectas y seductoras cuando se trata de un ex-obispo del perfil de Renato Suheh. Una de esas estrategias puede notarse en el siguiente fragmento, tomado de un sermón (pastor Sidnei Marques, *TV Record*, 9.6.96):

“La comunión con Dios es la única cosa que impide al diablo destruirlo a usted. De nada sirvió todo lo que usted hace en la Iglesia cuando usted no tiene más fidelidad. Puede ser pastor, obrero o cualquier otra cosa. El no es más fiel a Dios (...) Cuando usted es fuerte, no deja la Iglesia, aunque sea un pastor o hasta un obispo (...) Perseverancia es noventa por ciento de la fe.”

5. Los desafíos organizacionales de un crecimiento mundial

¿Qué consecuencias puede provocar un proceso de crecimiento rápido internamente en una organización religiosa y, externamente, en el campo religioso, ámbito de su actuación? Dividimos en nuestro análisis los desafíos en dos grupos. El primero, *organizacionales* y *administrativos* se analizarán en este capítulo. El segundo, desafíos *teológicos* y *culturales*, que serán abordados en el próximo capítulo. Centralizaremos el enfoque ahora, en los desafíos organizacionales y administrativos que la Iglesia Universal está experimentando, tanto dentro como fuera de Brasil.

En Brasil, los números del crecimiento Universal son contradictorios y varían de una fuente a otra. Esa desinformación es retroalimentada por el ufanismo de la Iglesia, cuyos titulares en su periódico alardean: “Minas y Pará ganan nuevas iglesias” o “en S. José dos Campos, la mayor IURD de América Latina”, “en Salvador, la Catedral de la Fe”, etc. (*Folha Universal*, 25.2.96 y 26.5.96). El cuadro n° 1, preparado a partir de informaciones de la prensa, presenta un *show* de números, que demuestran más el dinamismo de ese crecimiento que mensuran con exactitud ese fenómeno.

Tomando estos números, aunque sea como referencia limitada, podemos notar que la cantidad de templos de la Iglesia Universal, en Brasil, saltó de 1435 (Veja, 93) o 1876 (*Is-toÉ*, 94) para 2014 (*Jornal da tarde*, 95), lo que representa un crecimiento de 40,34% en la estimación de ese período. Si, no obstante, tomamos los datos del Instituto Evangélico de Investigación, que calculaba en 800 los templos de la IURD en 1989, ese porcentaje sería mucho más grande.

Cuadro n° 13
El crecimiento de la IURD según la prensa brasileña

| Fuente | Fieles (en millones) | Templos | Pastores | Países |
|------------------------------------|-------------------------|---------------------------------|----------|--------|
| <i>Veja</i> (17.7.91) | 1,5 | | 2.700 | |
| <i>Jornal da Tarde</i> (9.4.91) | | 1.000 (Brasil) | | 6 |
| <i>IstoÉ</i> (17.11.93) | 5,0 | | 1.435 | |
| <i>IstoÉ</i> (14.12.94) | | 1.876 (total) | | 32 |
| <i>Veja</i> (19.4.95) | | 2.000 (Brasil) y 221 (Exterior) | | |
| <i>Veja</i> (9.8.95) | 3,0 | 2.000 (Brasil) | 7.000 | 32 |
| <i>Jornal da Tarde</i> (14.8.95) | | 2.014 (Brasil) y 146 (Externo) | | |
| <i>Folha de S. Paulo</i> (15.9.95) | 6,0 | 1.700 | 3.000 | 39 |

Con relación al número de fieles, la fiabilidad de los datos es todavía más pequeña, porque va de un millón del Instituto Cristiano de Investigaciones (1989) hasta el número, a nuestro modo de ver excesivamente alto, de seis millones (*Folha de S. Paulo*, 1995). Aunque, en el levantamiento hecho por la revista *Veja* (1981) de las principales denominaciones pentecostales brasileñas, la Iglesia Universal, fundada en 1977, ni siquiera fue mencionada¹⁰. Las primeras tentativas de cuantificación de ese crecimiento solamente aparecieron al principio de los años noventa, exactamente cuando la prensa descubrió que tal expansión había alcanzado el mundo de los medios de comunicación, con la adquisición de la *Red Record de Televisión*. Con ese gesto osado, para los extraños la IURD ganó visibilidad en los medios de comunicación.

La expansión externa empezó en la la mitad de los 80, época en que se inauguraron los primeros templos en Paraguay (1985) y Estados Unidos (1987). En los EE.UU. la llegada de la Iglesia fue preparada en una reunión de Macedo con algunos pastores norteamericanos (*Jornal da tarde*, 9.4.91), según relato del ex-pastor Dario Marcondes de Santos, intérprete en esa reunión. Como mencionó la no-

ta periodística, Billy Graham y el pastor Forrest Higgibothon, de la East Side Church of Christ (que visitó Brasil y fue recibido en el Maracaná por Edir Macedo), ayudaron mucho en el establecimiento de Macedo y de la Iglesia Universal en ese país. Hoy, 19 años después de su aparición, esta Iglesia posee, según mapa personal de Edir Macedo reproducido por la revista *Veja* (19.4.95), 221 templos en aproximadamente 45 países, en los cuatro continentes. Algunos titulares publicados en la *Folha Universal* (31.12.95; 17.12.95; 25.11.95; 28.1.96; 19.3.95; 5.3.95; 19.2.95) expresan el grado de euforia y ufanismo¹¹ provocados por tales progresos:

“La Universal se agiganta en todos los continentes”; “EL corazón de Africa es rojo y tiene en su interior una paloma blanca”; “Madison Square Garden se volvió un gran templo donde miles de personas fueron bendecidos y curados”; “La IURD no para de crecer en Francia”; “Templo en Johannesburgo con instalaciones para 5 mil”; “A pesar de las persecuciones la IURD crece en Portugal”; “Suiza: La Iglesia Universal glorifica el nombre de Jesús”; “México, diez mil para oír al Obispo Macedo”; “Iglesia Universal: 18 años, el fenómeno que aplasta el mundo (...) El crecimiento es cada vez más grande y, por esa razón incomoda, no a las otras iglesias, pero sí al diablo.”

Obviamente, la sociología de la religión, los medios de comunicación seculares y los agentes religiosos no coinciden en sus opiniones sobre las causas del crecimiento de las iglesias. La prensa, de una manera general, atribuye ese crecimiento a las estrategias de seducción, propaganda y manipulación puestas en práctica por la dirección de varias "sectas". Con relación a los pentecostales, forma parte integrante de su propia auto-percepción e ideología negar que las causas de ese crecimiento estén vinculadas a las condiciones socio-económicas y culturales de los distintos países y sociedades. Esa posición es bien clara tanto entre los pentecostales tradicionales como entre los neopentecostales. Por ejemplo, el pastor Joanyr de Oliveira (*Palabra de Fe*, año 2, n° 13, 1.2.84) afirmó, en 1984, que "el crecimiento de la Iglesia (Asamblea de Dios) no tiene causas sociológicas", sino solamente "causas espirituales", entre ellas "la aplicación de verdades bíblicas, búsqueda de la santificación del pueblo de Dios, búsqueda del poder del Espíritu Santo, que capacitan al creyente para probar los milagros y las manifestaciones poderosas de Dios".

En la misma línea, argumenta Edir Macedo (*IstoÉ*, 14.12.94) cuando dice: "Atribuyo el crecimiento de la Iglesia a la acción del Espíritu Santo en los corazones de las personas que el es parte de ella (...) la dirección del trabajo viene del Espíritu Santo, no del hombre". Para él, el secreto de la expansión de su Iglesia está en el hecho que "los pastores predicaban la Palabra de Dios en una manera clara y objetiva, conduciendo a las personas a la liberación de todos sus problemas. Ese es el secreto del crecimiento de la Iglesia Universal que tantas personas quieren conocer." (*Folha Universal*, 9.7.95 y 19.2.95). Otro líder de la Iglesia, el diputado federal por San Pablo, Paulo De Velasco, afirmó (*IstoÉ/Senhor*, 22.11.89): "El Espíritu Santo guía los pasos

que deben darse". De allí la importancia de lo que dice Edir Macedo (*Folha Universal*, 9.7.95): "La dirección del trabajo viene del Espíritu Santo, no del hombre".

Cabe destacar que no siempre esas declaraciones que a los ojos críticos de los investigadores sociales son meros ejemplos de ideologías deformadoras de la realidad, se originan en la mala fe de los agentes religiosos. Hay muchas intenciones misericordiosas por detrás de esas posturas que son parte de la lógica de cada religión. Aun así, tales afirmaciones no eliminan las conclusiones científicas sobre las conexiones entre religión y sociedad, reafirmadas continuamente por las ciencias sociales, a partir de la mitad del siglo XIX.

Otto Maduro (1981:73) nos llama la atención al hecho de que la "estructura de cada sociedad limita y guía las posibilidades de actuación de una religión en su interior". Por consiguiente, tenemos aquí una "realidad socialmente ubicada, (...) limitada y orientada por su contexto social (independiente de las intenciones y deseos de los agentes de tal religión)." El crecimiento de la Iglesia Universal fuera de su país de origen ha sido objeto de artículos en innumerables publicaciones. La prensa dice que está habiendo una "expansión del imperio universal", "una invasión de los países africanos", "fe sin fronteras" o una nueva "multinacional de la fe."

El cuadro que sigue a continuación, brinda una visión del crecimiento de la Iglesia Universal en el mundo, conforme pudimos rastrear en periódicos y revistas (*Veja*, 19.4.95; *Jornal da tarde*, 4.8.95; *Correio Brasiliense*, 25.3.94; *IstoÉ*, 14.12.94).

Se puede apuntar que los 236 templos iurdianos poseen una distribución desigual pues 79 (33,4%) están en América Latina; 52 (22,0%) en África; 24 (10,2%) en América del Norte; 8 (3,5%) en Asia y 73 (30,9%) en Europa.

Podemos observar a partir de este cuadro que en apenas diez años, la Iglesia Universal abrió 236 templos fuera de Brasil, lo que da un promedio hasta julio de 1995, de

1,96 templos/mes. Desde 1977 en Brasil la Iglesia Universal consagró 2014 templos, obteniendo un promedio de 9,32 templos/mes.

Cuadro No. 14
Expansión y distribución de templos de la IURD en el exterior (1985-1995)

| Área | Países | No.de templos | % del total de templos en el exterior |
|-------------------|----------------|---------------|---------------------------------------|
| AMÉRICA LATINA | | | |
| | Argentina | 22 | |
| | México | 11 | |
| | Paraguay | 9 | |
| | Colombia | 7 | |
| | Chile | 5 | |
| | Uruguay | 4 | |
| | Venezuela | 4 | |
| | Bolivia | 3 | |
| | Puerto Rico | 3 | |
| | Haití | 2 | |
| | El Salvador | 2 | |
| | Honduras | 2 | |
| Subtotal | | 79 | 33,4% |
| AFRICA | | | |
| | África del Sur | 17 | |
| | Mozambique | 7 | |
| | Angola | 5 | |
| | Cabo Verde | 4 | |
| | Kenya | 4 | |
| | Malavi | 3 | |
| | Guiné Bissau | 3 | |
| | Senegal | 3 | |
| | Uganda | 2 | |
| | Swazilandia | 2 | |
| | Botswana | 2 | |
| Subtotal | | 52 | 22,0 % |
| AMÉRICA DEL NORTE | | | |
| | Estados Unidos | 17 | |
| | Canadá | 7 | |
| Subtotal | | 24 | 10,2% |
| ASIA | | | |
| | Filipinas | 7 | |
| | Japón | 1 | |
| Subtotal | | 8 | 3,5% |
| EUROPA | | | |
| | Portugal | 53 | |
| | España | 7 | |
| | Italia | 4 | |
| | Suiza | 4 | |
| | Holanda | 2 | |
| | Inglaterra | 2 | |
| | Francia | 1 | |
| Subtotal | | 73 | 30,9% |
| TOTAL GENERAL | | 236 | 100,0% |

Fuente: Revista *Veja* (19.4.95) y *Jornal da Tarde* (4.8.95).

Entre 1995 y mediados de 1996, momento del cierre de nuestras investigaciones, había nuevas inversiones en países donde la IURD apenas tenía una “presencia simbólica.” En Inglaterra, por ejemplo, había dos templos y en junio de 1996 se anunciaba la inauguración a corto plazo de uno más (*Folha Universal*, 9.6.96). Pero hay países pequeños, en los que el campo religioso ya se encuentra saturado, donde la Iglesia Universal ha estado enfrentando dificultades para penetrar¹². En América Latina, por ejemplo, tenemos el caso de Puerto Rico. En ese pequeño Estado de cultura hispana de Centroamérica, perteneciente a los Estados Unidos, se han destacado los movimientos: Yiye Avila, “Ministerio Cristo Viene”; Jorge Rashkie, “Ministerio Clamor a Dios”; Geñito Rodríguez López, “Ministerio Radio Revelacion”; Rodolfo Font, “Ministerio Fuente de Agua Viva”, que enfatiza la “teología de la prosperidad” y llevó a Edir Macedo para participar de concentraciones de fe en la capital de Puerto Rico; Rafael Torres Ortega, “Iglesia Defensores de la Fe”, propietaria del Canal 64, “el canal de Dios”. En ese país, a pesar de varias visitas, siempre por invitación de Rodolf Font, Macedo y su Iglesia, hasta el momento, no consiguió grandes resultados, aparte de uno o dos pequeños templos.

Sin embargo, los que frecuentan templos *iurdianos* en Europa, excluyéndose Portugal, viven en una sociedad en avanzado estado de secularismo. Según investigación del *European Values Group* (1991) sobre la práctica religiosa en Europa, estaba sucediendo, en ese momento, una caída en la frecuencia a los cultos y una pérdida creciente de atracción de los cultos en varios países. El mismo estudio también marcó el crecimiento del individualismo sobre la decisión moral de las personas, opción de valores religiosos y organización de la vida cotidiana (*Folha de S. Paulo*, 18.9.91).

En la mayoría de esos países, los fieles de la Iglesia Universal son emigrantes lusobrasileños, latinoamericanos o de otras nacionalidades y muchos de ellos viven una situación migratoria irregular. Obviamente, es sobre personas así que recaen los efectos de la retracción del crecimiento económico, de la implantación de la unidad europea, de las tendencias mundiales de desempleo y de la globalización del mercado. La IURD, habituada a ayudar a excluidos sociales en Brasil, exporta su *know how* en crear “islas de reencantamiento” entre las clases medias y pobres, en las grandes metrópolis mundiales.

También se observa que algunos países concentran un elevado número de templos *iurdianos*, lo que provoca distorsiones en el promedio por regiones. Por ejemplo, Argentina posee 27,8% de los templos abiertos en América Latina; Portugal, 72,6% de los templos europeos y 30,9% de la totalidad de los templos de la Iglesia Universal en el exterior; África del Sur, 32,6% y los países africanos de lengua portuguesa, 36,5%, de un total de 52 templos instalados en ese continente.

Esa expansión, además de despertar hostilidades locales, generó problemas con relación a los recursos humanos. Aparentemente, el empleo de pastores nativos para administrar esas iglesias, es visto por Edir Macedo como un riesgo de desagregación futura de la Iglesia. Por lo menos para los puestos más importantes como pastorado efectivo de los templos más grandes, administración de los periódicos, estaciones de radio y programas de televisión, así como para el obispado, se han nombrado brasileños. Por otro lado, se usa la rotación continua y la estrategia de “desterritorialización” de los recursos humanos para aumentar la dependencia de los pastores de la organización, técnica similar a la usada por las multinacionales. Usamos aquí el concepto de “territorio” tal como es defini-

do por Max Pagés et alli (1987:119): Para esos autores “el territorio es, ante todo, el espacio en el que echa raíces nuestra identidad (...) la desterritorialización (...) Es el conjunto de los mecanismos que consisten en separar al individuo de sus orígenes sociales y culturales, privándolo de su historia personal para reescribirla en el código de la organización...” Quizás el pastor *iurdiano*, así como John Wesley, fundador del metodismo, puede decir: “el mundo es mi parroquia.”

La Iglesia Universal optó por el modelo episcopal de gobierno y tiene un obispo responsable por su actuación en cada país o región. Sin embargo, el mantenimiento de esa unidad organizacional exigirá, con seguridad, una capacidad notable de administrar bien culturas diferentes y tendencias enfrentadas, si quiere evitar la fragmentación, un fenómeno bastante común en el medio pentecostal. Posiblemente, una dosis más grande de libertad y de flexibilización doctrinaria, ritual y pastoral, podrán atenuar los efectos de la centralización administrativa.

Conclusión

Un movimiento religioso, cuando se institucionaliza, pasa a interactuar con otras entidades y de esa interacción surgen tanto nuevas exigencias como determinada posición o *status* organizacional. El conjunto de organizaciones en proceso de interacción, recibió de los teóricos de la sociología de las organizaciones, Eric L. Trist (1976), Red E. Emery y E.L. Trist (1965), el sugestivo nombre de “ecología organizacional”.

En los años 70, el campo religioso brasileño acentuó la tendencia para el pluralismo, competición y turbulencia. En él, muchas organizaciones empezaron a disputar la opción y fidelidad de los individuos desarrollando para eso estrategias de propaganda y *mar-*

keting que, como ya fue visto, han desempeñado un papel importante en el fortalecimiento de las organizaciones que escogieron satisfacer las necesidades y deseos de segmentadas capas sociales. El ajuste a ese ambiente turbulento no es una tarea fácil para esas organizaciones religiosas, rígidamente estructuradas. En tal situación, muchas de ellas entraron en declive organizacional, como pasó con algunas denominaciones que pertenecen al protestantismo histórico. No obstante, los movimientos o las organizaciones nuevas, ambiciosas y flexibles, con bajo índice de burocratización, han llevado nítida ventaja, porque ellas adaptan mejor sus estrategias y procedimientos mejor a las demandas coyunturales del cuerpo social.

Es cierto que con el pasar del tiempo, una paradoja va tomando cuenta de esas dinámicas organizaciones, porque para perennizarse ellas se estructuran y se burocratizan, y así van perdiendo la capacidad de responder rápidamente a las continuas demandas, venidas de la ambiente en turbulencia. Esto no parece estar pasando con la Iglesia Universal, porque su estructura centralizadora, hasta el momento estimuló la unidad, promovió la expansión y dotó a la Iglesia de movilidad y rapidez, elementos fundamentales en un contexto de cambios continuos. Resta saber si el gigantismo de su organización no acabará por matar la iniciativa y la rapidez de decisiones, elementos fundamentales en una organización que intenta vincularse al público consumidor de sus productos. Además, como afirma Stone (1986:283), “ninguna estructura organizacional es, por sí sola, indefinidamente apropiada”. ¿Conseguirá la IURD mantener la creatividad y la flexibilidad para actualizarse ante una realidad en proceso de transformaciones rápidas?

Por otro lado, la Iglesia Universal sólo ocurre bien, en un contexto en el que ella

puede localizar y para visualizar a los enemigos. El concepto de “la sagrada guerra” es esencial para el mantenimiento de su crecimiento. En este sentido, ella es rehén de su propia cultura y estrategias. Sobre todo porque, crear una identidad específica, ella tiende a aislando y guerrear en muchos frentes, alteraciones provocadoras en la configuración del campo religioso que los provocarán, el término largo, un vaciando de sus estrategias de crecimiento actuales., En otras palabras la lógica que sostiene el crecimiento de la término Iglesia Universal, larga él conspira contra ella la misma, provocadora corrosión en su propia estrategia de crecimiento.

La existencia de relaciones circulares entre la Iglesia Universal y sus enemigos vuelve imposible cualquier acercamiento ecuménico, con diferentes grupos y organizaciones. Eso puede suceder, a lo sumo con otros neopentecostales, a condición de que ellos aceptan las reglas del juego impuestas por la IURD en el campo religioso. Tal esfuerzo para la constitución, parece patinar en el hecho que para la Iglesia Universal sus compañeros del campo religioso no son confiables. Además, forma parte de su estrategia demonizar todo, incluso los competidores. La agitación que tomó cuenta en las últimas décadas, del campo religioso es interpretada por Macedo (*Folha Universal*, 24.7.94) como resultado de la presencia de “potestades”, así descritas:

“Potestades son una clase de espíritus inmundos (...) y actúan específicamente dentro del mundo religioso (...) crean nuevas religiones todos los días, sólo con el objetivo de pulverizar la genuina fe cristiana (...) promueven falsos profetas, con sus falsas religiones, aparentando un cristianismo auténtico (...) y no sirve de nada la vestimenta religiosa y apariencia humilde, porque la Palabra de la Verdad revela la mentira y el error.”

De allí, la legitimidad de preguntas como: ¿Qué sería de la Iglesia Universal sin las prácticas mágicas, las religiones afro-brasileñas, las brujerías, el kardecismo, los protestantes históricos, los demás pentecostales y el catolicismo, todas instituciones referenciales para el establecimiento de sus programas de acción? Nos estamos ocupando de una Iglesia que obtiene su lucratividad exactamente de la identidad del enemigo, exteriorizada en la metáfora del diablo, también presente en sus competidores que operan con fuerzas simbólicas arraigadas en el imaginario social popular. Por otro lado, la combinación de carisma e institución, “el sagrado salvaje” y el “sagrado domesticado” por cierto, todavía creará tumultos internos en la dimensión administrativa de la Iglesia Universal del Reino de Dios hasta que el proceso de institucionalización se complete. Obviamente, Edir Macedo ha sabido sacar partido de esas tensiones para establecer la centralización administrativa de su empresa.

Notas

- 1 Al hablar aquí de organización “tipo iglesia” estamos pensando en los *tipos ideales* sugeridos por Weber y desarrollados por Ernst Troeltsch (1960: 331) entre “*Iglesia*” (tipo organización conservadora, universalizante, que acepta el orden secular y procura dominar a las masas) y “*Secta*” (grupos relativamente pequeños inclinados hacia la perfección interior de sus integrantes y el desenvolvimiento del compañerismo y que predicán un distanciamiento de la sociedad, tenida como corrupta y peligrosa para la nueva fe).
- 2 En el caso de la construcción de Brasilia hubo una reinterpretación simbólica del evento que incluyó hasta legitimaciones de orden religioso, por ejemplo el uso de “profecías” que Don Bosco habría recibido con respecto a la construcción de una importante capital en determinado lugar, que coincide con el sitio donde está Brasilia. El establecimiento de nuevos movimientos religiosos, por ejemplo el “Valle del Amanecer” y el traslado en 1956 de la “Fraternidad Ecléctica Espiritualista Universal”, del Maestro Yokanam, para la región de Brasilia y estudiado por Negrão y Consorte (1984: 57-59) demuestra que hubo no sólo un empobrecimiento político como también simbólico de Río de Janeiro. Entendemos que el proceso de deterioro de esa ciudad exacerbó la necesidad de mesías, profetas y “gurús” en las décadas posteriores y, posiblemente, ese “síndrome” aún sea analizada en el futuro desde el punto de vista científico.
- 3 De los 52 movimientos religiosos catalogados por el ISER en el Censo Institucional Evangélico (Rubem César Fernandes, 1992), 50 % de ellos surgieron en Río de Janeiro después de 1960, incluyéndose aquí la propia Iglesia Universal.
- 4 Gilberto Velho (1994: 29) se refiere a un “potencial de metamorfosis distribuido desigualmente por toda la sociedad”, permitiendo “que los individuos estén permanentemente reconstituidos”. Con seguridad, los habitantes de Río

de Janeiro han experimentado en las más diversas formas de religiosidad todas las posibilidades de fragmentación, tránsito entre *provincias de significado* y de reconstrucción de la biografía individual. En un texto anterior, Gilberto Velho (1981: 148, 149) había señalado como una de las causas de la violencia la “inexistencia de un orden moral realmente compartido por la sociedad en sus diversos segmentos” y que “no hay un orden moral dominante, apoyado en explicaciones cósmicas y religiosas” y ni “llegamos a constituir una ética social apoyada en una negociación de la realidad trabada por individuos-ciudadanos, que puedan organizarse y expresarse políticamente”. En este caso el autor se está refiriendo a las sociedades complejas de modo general y si bien rechazando conceptos tales como “patología social”, Velho registró la dificultad de clasificar una sociedad que atraviesa “un período en que ciertos problemas de convivencia saltan a los ojos”. La violencia sería la respuesta a ese gran *impasse*. Según nuestro modo de ver, tal análisis es muy apropiada a la situación de Río de Janeiro en los últimos 35 años. Ivonne Maggie (1977) captó la dramaticidad de los conflictos al acompañar el surgimiento, vida y muerte de un *terreiro* de umbanda, también en Río. La misma metodología podría ser aplicada a algunas pequeñas sectas pentecostales surgidas en la periferia de Río de Janeiro y de San Pablo, en el mismo período.

- 5 Sérgio Von Herde Luís (tal el verdadero nombre de ese pastor *iurdiano*) fue consagrado obispo con 34 años, el 15.3.92, por los obispos Macedo, Gonçalves y Rodrigues. En ese entonces, Von Herde tenía ocho años de pastorado en la IURD. Fue pastor de las Iglesias de Maracanã, Tijuca, regional de la Iglesia en los Estados de Ceará y San Pablo, obispo de la Iglesia en la Argentina y en la época de la substitución de Suhett, estaba en Los Angeles. Ese obispo permaneció al frente del principal templo de la IURD (Bras) hasta octubre de

1995, cuando entonces se hizo conocido nacionalmente, gracias al episodio del “puntapié a la santa”, reproducido *ad nauseam* por la *Red Globo de Televisión*. Helde fue substituido por el obispo Paulo Roberto Guimarães.

- 6 Respecto a este asunto, se puede consultar la entrevista a Renato Suhett por la citada revista *Vinde*, que es publicada por una organización considerada la mayor adversaria de Macedo, dirigida por el reverendo Caio Fábio D’Araújo Filho. A pesar que Suhett en esa entrevista se refiere a “divergencias doctrinales”, dice también que la Iglesia Universal se habría vuelto una “Iglesia legalista”, con enorme énfasis sólo en el aspecto material y con una lectura exclusivista del Antiguo Testamento. Dijo también que él prefería una iglesia con más amor y comprensión entre sus miembros, interpretado por él como “más espiritualidad”, según el modelo de iglesia que está siendo puesto en práctica en su nuevo templo, situado apenas a dos cuadras de la sede nacional de la IURD en San Pablo. Todo esto nos permite entrever que Suhett cambió el modelo de neopentecostalismo de Edir Macedo por el de Miguel Angelo, también proveniente de la Iglesia Nueva Vida y que en 1986 fundó la Iglesia Evangélica Cristo Vive, cuyo énfasis en la doctrina de la predestinación ha causado ira en Edir Macedo.
- 7 Para los “oficios fúnebres”, tanto el protestantismo histórico como el pentecostalismo tradicional, poseen una cantidad enorme de cánticos relacionados con la muerte, esperanza y consuelo. Uno de ellos comienza así: “Hablamos del mundo feliz y de la gloria que habrá en él, de los fulgores del lindo país, pero encontrarnos allí, ¿qué será?” (Himnario Evangélico, 452). Los títulos de otros himnos (que están en el “Himnario Evangélico” y entre los números 449 y 470 de los “Salmos e Himnos”, Nueva Edición, entre los números 560 y 592) confirman la tesis desarrollada por Antonio Gouvêa Mendonça (1984: 235-253) de que una de las facetas del protestantismo brasileño es la ardiente esperanza por una vida mejor después de la muerte. Empleando una antigua edición de los “Salmos Himnos” (tradicional

himnario del protestantismo brasileño, con 608 cánticos), Mendonça observó que 104 de ellos (17%) se refieren a la vida futura en el más allá, negación del mundo, apocalipticismo. Pero muchas veces los grupos neopentecostales no tienen himnarios oficialmente unificados y con frecuencia emplean cánticos transmitidos oralmente, memorizados, proyectados con retroproyector en las paredes de los templos o reproducidos en colecciones mimeografiadas. En consecuencia, esos cánticos, artística, litúrgica y teológicamente no siempre son elaborados, obedecen a ciertas modas y aparecen y rápidamente son reemplazados por otros nuevos.

Por otro lado, hay un esquema comercial que promueve “cantores sacros” de los cuales muchos son exclusivos de la *Line Records*, la poderosa grabadora de la IURD. La temática de tales cantos casi siempre gira alrededor del contacto místico del alma con Dios y exteriorizan la creencia en los milagros, en la intervención inmediata y constante de lo sagrado en la vida cotidiana, transmitiendo un mensaje optimista, individualista y profundamente vinculado a los valores hedonistas de la clase media urbana. Sobre esto, puede consultarse a Luiz Carlos Ramos (1996). Pero no hay cánticos destinados al consuelo de enlutados o destinados a cantar la esperanza del futuro mundo feliz. Al fin de cuentas, el neopentecostalismo es una versión presentista de la religiosidad popular protestante. En ella no hay espacio para la muerte, vida del más allá, milenio, etc. Por eso sus cánticos reflejan el énfasis en este mundo y en la sociedad de consumo dirigido, de la cual el mercado es el eje principal. Esbozos de una sociología de la muerte han sido producidos desde el inicio de este siglo cuando R. Hertz escribió en 1901 “Contribution à une étude sur la représentation collective de la morte” (*Anne Sociologique* 10: 48-137), Marcel Mauss (1974: 185-230) publicó en 1926 “Efecto físico en el individuo de la idea de la muerte sugerida por la colectividad” y Arnold van Gennep se refirió a la muerte en su *Les rites de passage* (París, Emile Nourry,

1909). Los cambios de actitud ante la muerte por parte del hombre moderno fueron debidamente registrados e interpretados por el historiador francés Philipp Aries, que observó estar surgiendo en occidente un “nuevo consenso (que) exige que se esconda aquello que antiguamente era preciso exhibir y aún disimular, el sufrimiento” (Philippe Aries, 1977: 149). De la misma forma, Roger Caillois (1951) escribiendo sobre los ritos funerarios en los Estados Unidos relacionó el escamoteo de la muerte al hedonismo de la vida moderna. Jean Ziegler (1977), pese a ser suizo, escribió páginas memorables sobre las relaciones entre los vivos y los muertos, de la cosmología de los descendientes africanos en Brasil. Desde el punto de vista antropológico, vale la pena examinar los análisis de Peter Metcalf y Richard Huntington (1991). Sobre los cambios de comportamiento de las iglesias en relación a la muerte en occidente, se puede consultar el número de *Archives de Sciences sociales des religions*, 20e. année, No. 39, janvier-juin 1975, especialmente los artículos de Francis Andrieux, L'image de la morte dans les liturgies des Eglises protestantes (Ibid.: 119-126) y de Jean-Paul Willaime, “Dieu a rappelé à Lui...” exclusion de la morte et ‘mort protestant’ dans la société d'aujourd'hui... (Ibid.: 127-138). Este último artículo, de Willaime, nos puede ayudar en la comprensión del porqué de la exclusión del tema “muerte”, de la predicación y práctica litúrgica reciente de las iglesias, inclusive de la Iglesia Universal.

- 9 La IURD ha entrenado sus nuevos pastores en el propio lugar de trabajo o a través de rápidos cursos de entrenamiento. Hubo una tentativa de organizar un seminario en los moldes de otras iglesias, con currículo teológico y duración de cuatro años. En el séptimo mes de funcionamiento, el obispo Edir Macedo despidió los 300 alumnos. Actualmente funciona en Río de Janeiro el IBURD (Instituto Bíblico Universal del Reino de Dios). Según noticia publicada en el *Folha Universal* (17-12-95), los seminaristas son seleccionados entre los obreros de la iglesia, pasan por evaluaciones detenidas

hechas por los pastores, obispos y la congregación y entonces participan de un “intenso curso nocturno, con rígida disciplina y reglas jerárquicas inviolables, en el fin de la tarde y después de cumplir íntegramente con sus otras tareas personales, sea en el hogar junto a la familia, en el trabajo o en la comunidad”. Según el mismo artículo, hay un elevado patrón de enseñanza (...) comprobado por actuales ex-alumnos. Algunos de ellos ya fueron consagrados como obispos”. El periódico también informa que esos seminaristas cumplen prácticas en todas las áreas de la iglesia y que, novias y esposas de seminaristas son invitadas a frecuentar también el curso, al lado de ellos (...). No hay mayores informaciones sobre el currículo y la duración de ese curso, pero tenemos informaciones de que es rápido, dura algunos meses, enfoca más el lado práctico del ejercicio del ministerio pastoral y da un enorme valor a los escritos del obispo Macedo.

- 10 En este texto sobre el “avance de las sectas”, *Veja* atribuyó los siguientes números de fieles a cada denominación hegemónica: Asamblea de Dios, 2,5 millones; Brasil para Cristo, 1 millón; Congregación Cristiana en el Brasil, 900 mil; Evangelio Cuadrangular, 500 mil. En aquel año había cerca de 26 mil templos pentecostales en el país pero el artículo no hizo ninguna referencia a la Iglesia Universal (Veja, 7-10-81). Sólo a los fines de comparación, citamos estimativas exhasustivamente estudiadas por William R. Read (1967) en 1964: Asamblea de Dios, 950 mil; Congregación Cristiana en el Brasil, 300 mil; Brasil para Cristo, 110 mil y Evangelio Cuadrangular, 30 mil.
- 11 Ese grado de euforia por el crecimiento de la Iglesia se manifiesta, por ejemplo, a través de un chiste publicado en la *Folha Universal* el 4-6-95, en el cual aparece Edir Macedo al lado de un astronauta sobre la luna. Ambos tienen alrededor una bandera de la Iglesia Universal del Reino de Dios significando así el crecimiento de la Iglesia en dirección a todo el universo.
- 12 El crecimiento de los pentecostales brasileños, especialmente de la IURD en América Latina y

la llegada de religiones afro-brasileñas, particularmente en países del Cono sur (Argentina, Paraguay, Uruguay), está provocando un creciente interés en investigadores latinoamericanos del fenómeno religioso. Por ejemplo, en el congreso “VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina”, realizado en San Pablo entre el 22 y el 25 de septiembre de 1998, causó debates acalorados ante las presentaciones de Patricia Moreira, “Cuerpo y lenguaje en la construcción de la posesión demoníaca: La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires”; Ari Pedro Oro, “Transnacionalización religiosa afro-brasileña entre

Porto Alegre y los países del Plata”; Angelina Pollak-Eltz, “El transfondo católico chamaniso y afroamericano en el neopentecostalismo latinoamericano”; Pablo Seman, “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires: el rostro argentino de una iglesia brasileña”. Esa misma temática puede ser encontrada también en Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil (org.) *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, y en Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina – para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Consideraciones finales: cuestiones que desafían el futuro de la iglesia universal

“Cuando esté perdiendo la batalla, cambie de campo. Hay cuatro tipos de cambios de campo de batalla: cambiando la audiencia; el producto; el foco o la distribución” (Al Ries y Jack Trout, 1989: 127).

Como se ha visto, la Iglesia Universal del Reino de Dios es una iniciativa que se ha constituido recientemente y está en etapa de expansión en dirección a la madurez organizativa. Esta situación torna vulnerable las dificultades propias de un proceso de crecimiento rápido y de una institucionalización demorada por intereses que procuran mantenerla en los primeros niveles organizativos. Las observaciones hechas a lo largo de este trabajo han permitido la descripción y el análisis de algunos problemas que envuelven esta iniciativa neopentecostal.

De allí nuestra decisión de realizar un inventario a modo de conclusión, colocando las cuestiones propias del ciclo de vida de esa iniciativa, sobre todo aquellos aún no desarrollados de manera suficiente en este texto pero que, a nuestro modo de ver, son indispensables. Entre otros, elegimos cuatro aspectos a ser analizados:

- Las interacciones entre lo local y lo universal en el proceso de expansión mundial de la Iglesia Universal;
- Las relaciones entre la construcción del milenio aquí y ahora, que son intrínsecas de la mentalidad neopente-

costal, y las formas históricamente asumidas por algunos movimientos milenaristas;

- Las tensiones provocadas por cuestiones de género, causadas por el ejercicio del poder masculino en el interior de una iglesia con cerca del 70% de seguidores de sexo femenino;
- Las características, necesidades y dificultades de la inserción política de la Iglesia Universal y su comportamiento en tiempo de elecciones.

1. Los dilemas de la transición de lo “local” para lo “universal”

Según observa André Corten (1995: 58), el pentecostalismo se presentó desde sus inicios como un “fenómeno religioso transnacionalizado”. En su composición inicial había descendientes de africanos, italianos, hispanicos y algunas minorías raciales que entonces vivían en las grandes ciudades norteamericanas tales como Los Angeles, Chicago, Nueva York. Tal vez esa peculiaridad haya facilitado su difusión en otras áreas del mundo. Así, el pentecostalismo siempre se situó entre las dos dimensiones – regional y universal – y navegó entre ambas con facilidad en un proceso de integración en nuevos ambientes culturales.

La Iglesia Universal al adoptar para sí identidad, discursos y estrategias generados en los suburbios de las grandes metrópolis

brasileñas, incorporó un estilo de acción característico de regiones urbanas pobres y decadentes. Eso creó obstáculos para la concreción de sus proyectos de universalización, pues muchas de sus recetas de culto están atadas a tales orígenes, lo que le trae ventajas y desventajas en el proceso de aculturación en otras sociedades.

Los dilemas de la expansión en un contexto de pluralismo cultural

Brasil es un país multicultural y como tal no posee una sino *varias culturas*. Esa realidad es consecuencia no sólo de la herencia cultural que debe ser inventariada, como también del surgimiento de un “tiempo cultural acelerado” del cual los medios de comunicación participan y se benefician. Con todo, como escribe Alfredo Bosi (1987: 7), esa cultura es “plural pero no caótica”. Por eso mismo es necesario que el fenómeno religioso y el comportamiento de las organizaciones religiosas sean analizados a partir de este contexto.

La IURD fue tejiendo su tela – discurso, ritos y prácticas – entre la diversidad regional, cultural y religiosa de Brasil. Pero a despecho de inspirarse en el catolicismo popular y en las religiones afro-brasileñas, la IURD enfrentó algunas dificultades menores en su expansión hacia las pequeñas ciudades y regiones brasileñas fuera del eje Río-San Pablo. Eso porque en las ciudades chicas los patrones de comportamiento aún sufren gran influencia de los grupos familiares, del poder económico local, de la Iglesia Católica y de las instituciones sociales tradicionales, sin contar la creciente presión de los medios de comunicación de masas con sede en los grandes centros urbanos, que juntos controlan más de cerca las opciones individuales y castigan con fuerza informal a quienes se desvían.

En la mayor parte de esas pequeñas y medias ciudades aún no predominan aquellas condiciones culturales descritas por David Riesman (1971) como la búsqueda de una conformidad “alterdirigida”. En consecuencia, en esas localidades hay un menor grado de autonomía, fuerza propulsora de muchos nuevos movimientos religiosos. En ellas el tejido social no está del todo deshilachado, a pesar de la pobreza y la miseria, ni el pluralismo cultural y religioso se presentó con toda la intensidad de las grandes metrópolis originarias de esa iglesia, Río de Janeiro y San Pablo.

Lo mismo se puede decir de los cultos afro-brasileños. Ellos forman parte de una cultura multifacética y fragmentada y se expresan culturalmente en varias regiones de Brasil, en términos de orígenes, visión de mundo y rituales variados que van desde el candomblé y umbanda hasta el tambor de mina y el *xangô* en el nordeste brasileño y al *batuque* de Río Grande do Sul. En muchas de las pequeñas ciudades brasileñas no hay cultos afro-brasileños que compongan su espectro religioso. Esa realidad aparentemente caótica exige como mínimo adaptaciones de la retórica, ritual y teología *iurdiana*. Eso puede ser percibido en el inicio de su expansión, en dirección al principal reducto brasileño de cultos africanos – la región de Bahía de los años 80.

En esa región hubo varios conflictos con los adeptos del candomblé y hasta un equívoco cultural porque la IURD al principio no se dio cuenta de la existencia de peculiaridades del candomblé con relación al umbanda, matriz que operó en los moldes de su predicación en las regiones sur y sudeste de Brasil. En la primera mitad de los años 80 se asistió a diversas escaramuzas entre *iurdianos* y practicantes de los cultos de origen africano. A veces los ánimos se exasperaban, en especial cuando la IURD impugnaba en sus

programas de radio y TV a los orixás, igualándolos a los demonios del cristianismo.

La reacción de la población relacionada a tales cultos se manifestó en la forma de contactos físicos entre pastores y adeptos de uno u otro territorio en tentativas de cerrar templos y detener pastores. Uno de esos casos aconteció en la localidad de Feira de Santana donde uno de los funcionarios policiales determinó el cierre de tres templos de la Universal, basándose en denuncias de un ex-pastor respecto a que allí había “venta” de “óleo del Río Jordán”, “sal bendita” y “bálsamo ungido”. La decisión policial fue tomada bajo el pretexto de “proteger a la sociedad local y quien sabe brasileña, de la acción de esos embusteros e impostores que viven a expensas de la miseria de aquellos menos favorecidos”¹.

Los abogados de la Universal entraron el 17-12-84 con un mandato de seguridad contra el cierre de los templos. La argumentación se fundamentó en la doctrina constitucional de la libertad de culto. También equiparaban la libertad de poder contribuir sus seguidores, con los derechos de los adeptos al candomblé para vestir ropas blancas los viernes. Además consideraban que había habido abuso de la autoridad policial y que el proceso en marcha se había basado en falsas interpretaciones sobre el significado de la contribución financiera en la Iglesia Universal. La sentencia del juez determinando la reapertura de los templos fue concedida dos días después.

Actualmente, a pesar del estruendoso crecimiento de la IURD en aquella región, en términos de templos y de presencia en los medios de comunicación como propietaria de estaciones de radio y televisión, aquellos conflictos parecen haber perdido la fuerza que tuvieron en los años 80. Por otro lado, ese crecimiento indica cuán importante es la existen-

cia de un terreno común entre varias religiones para que las personas realicen con más tranquilidad el tránsito religioso. En otras palabras, el sincretismo *iurdiano* de protestantismo, catolicismo popular, umbanda carioca, neopentecostalismo norteamericano y kاردecismo espiritista, facilitó su penetración en Bahía, “tierra de los orixás”.

Esas dificultades aparecen también porque la Iglesia Universal alimenta proyectos de expansión transculturales que incluyen a los indígenas brasileños. Eso quedó patente en un espectáculo armado en San Pablo y Río de Janeiro en el segundo semestre de 1993, ocasión en que fue consagrado pastor un indio *xavante* llamado Benjamín. La ceremonia de consagración reunió más de cinco mil personas en la iglesia del barrio de Bras, aún sobre el liderazgo del obispo Renato Suhett. Participaron de aquel ritual otros indios que residían en la “Casa del Indio”, de Vila Mariana, en San Pablo y todos estaban arreglados con plumas y vestidos tal como si estuviesen en una fiesta de sus tribus. La nota del periódico *Folha Universal* (26-9-93) ocupaba toda la página, incluyendo textos y cuatro fotografías cuyo mensaje transmitido era muy claro: el crecimiento *iurdiano* no se intimida delante de barreras culturales. El titular en letras rojas, anunciaba sobre las fotografías de los indígenas: “Habrà una IURD en cada aldea”.

En aquel período encontramos apenas una noticia más (*Folha Universal*, 24-7-94) sobre las relaciones de la Iglesia Universal con la cultura indígena brasileña. En esa edición se daba la noticia de que estaba en marcha un trabajo de evangelización en una tribu de guaraníes próxima a la localidad de Angra dos Reis. Una fotografía mostraba al pastor Jamilson Ferreira imponiendo las manos sobre una pareja de indígenas y orando “por la salud, prosperidad y liberación de todos en la tribu”. La nota ocupaba toda la página tam-

bién y resaltaba la belleza de la floresta y de las cascadas. Terminaba pidiendo donativos en la forma de comida y ropa para aquella tribu. Una llamada de esa página demuestra el tenor propagandístico de la nota: "En cuanto muchos matan y destruyen a los indígenas, la Iglesia Universal lleva a ellos (sic) el mensaje de salvación".

Sobre los pastores indígenas de Mato Grosso, no encontramos más referencias posteriores, lo que demuestra la existencia de dificultades, además normales en cualquier proyecto de traducción de un mensaje altamente identificado con los valores urbanos y típicos de una sociedad de consumo. Esa dificultad es aún mayor cuando el destinatario del mensaje es portador de una cosmología tan diferente como los xavantes y guaraníes brasileños. Para facilitar la aproximación entre la IURD y las culturas indígenas, ¿bastarán los elementos arcaicos de esa iglesia como son el énfasis en la cura, el exorcismo y los actos de magia?

La Iglesia Universal en Africa: Herencia tribal, misticismo y pobreza

"El corazón de Africa es rojo y tiene una paloma adentro", afirmaba en tono triunfalista un titular de primera página de uno de los números del *Folha Universal* (17-12-94). En las páginas internas estaban las noticias sobre la expansión de la iglesia, en particular en países del Africa meridional como Africa del Sur, Angola y Mozambique.

Pero el éxito *iurdiano* en ese continente precisa ser analizado con cuidado. No se trata de un fenómeno tan peculiar a la IURD ni tan abaricante como su retórica oficial pretende demostrar. Además se trata de un éxito sectorizado ya que no abarca ninguna de aquellas regiones dominadas por la cultura semitocamita, el norte y noroeste del continente que es de influencia árabe y en conse-

cuencia es islámica. La presencia *iurdiana* en Africa coincide exactamente con los territorios en que ha predominado la cultura bantú y sudanesa, de las cuales surgieron algunas vertientes del candomblé y de otros cultos brasileños.

La historia religiosa de Africa apunta la existencia de innumerables movimientos religiosos que se expandieron rápidamente, de la misma forma que la IURD. Esto puede ser confirmado a través de la historia del surgimiento y expansión en condiciones difícilísimas de la Iglesia Kibanguista, originada en las predicaciones de Simón Kinbangu en el Zaire, a partir de 1920 y que no cesó de crecer a pesar de la prisión perpetua de su líder mayor. Hoy esta iglesia forma parte del Consejo Mundial de Iglesias, entidad que reúne centenares de iglesias protestantes y ortodoxas de diversas partes del mundo. La Iglesia Kibanguista predica la cura por medio de la oración, práctica y espontaneidad en el culto y cultiva fenómenos como la glosolalia ("hablar en lenguas"), temblar y tener visiones, así como la intensa lucha contra los espíritus malos que deben ser dominados por medio del poder del Espíritu Santo. Pero, a pesar de estas características, Hollenweger (1976: 165) no clasifica directamente esta iglesia como pentecostal.

El mismo crecimiento se dio con la iglesia fundada en Africa del Sur por Nicholas B. H. Bhengu, la cual hizo de la cura por la fe, la lucha contra el culto a los antepasados, las hechicerías, las revelaciones directas recibidas de Dios, el centro de una práctica religiosa sincretista. En esa misma línea están las llamadas "iglesias etíopes" e "iglesias sionistas" y la *Zion Apostolic Church*, la cual es resultado de contactos establecidos ya en 1908 por africanos con el movimiento pentecostal norteamericano, en sus orígenes de la Azusa Street.

Curiosamente muchas de esas iglesias, sectas y movimientos altamente sincréticos de Africa del Sur proporcionaron el enriquecimiento de sus líderes por medio de las contribuciones de los fieles y de la explotación comercial de negocios abiertos por ellos en los alrededores de las iglesias-sede. Claude Wauthier (1990: 284-310) afirma que tales iglesias compran propiedades agrícolas y urbanas y asumen características de empresas comerciales. Muchos de esos “mesías” y líderes religiosos adquieren *status* de jefes tribales y asumen mecanismos de poder personal transmitido a sus descendientes.

El éxito de esas iniciativas demuestra que la IURD en Africa no es ni el primero ni seguramente será el último movimiento religioso a tener éxito. Hay características culturales y sociales propicias para el involucramiento religioso de todos aquellos que se encontraron desgarrados de los dos mundos, africano y europeo. Varias de esas culturas enfatizan el momento presente, la falta de preocupación con el futuro y están sobre una fuerte influencia de la “mentalidad mágica” que, según Alexis Kagame (1975: 134) “no es un nivel que progresa en dirección a la lógica cartesiana; es un sistema de pensamiento completo en sí mismo, pero de un género diferente. Subsiste como concepción de mundo que le corresponde; no puede evolucionar y es abandonado tal cual cuando se adquiere una concepción de mundo diferente”.

Por ese motivo, varios antropólogos entre los cuales podemos citar a Balandier (1990: 312-348), han insistido en la importancia de la religión para entender a las diversas culturas africanas. El citado escribió: “La historia de las civilizaciones africanas puede ser interpretada hasta una fecha reciente como la historia de las religiones autóctonas, importadas e híbridas”. Para él, “la humanidad negro-africana para expresar su destino colecti-

vo eligió el lenguaje de la religión”. Realmente en Africa la religión esta presente desde hace siglos, como forma de cimentar relaciones sociales en los momentos de acuerdo y de expresar en otros momentos conflictos y desacuerdos. Por eso, ella estuvo presente en los períodos históricos de colonización y también, a partir de los años 60, en los procesos de descolonización, violentos o no. El crecimiento de las religiones traídas por los blancos y sus multiplicaciones en millares de sectas demuestran el vigor de la religiosidad entre los pueblos africanos.

También las nuevas religiones que proliferan en Africa fuera del control islámico reflejan los cambios provocados por la urbanización, proletariado y descomposición de los lazos tribales. Se suman a esos factores, principalmente en los años 90, una sensación de caos resultante del fracaso de los proyectos políticos que crearon estados nacionales totalmente artificiales, a veces supra-tribales sólo aparentemente semejantes a los estados generados por la cultura occidental. Por otro lado, el fin de los modelos marxistas y socialistas de organización socio-política y la despolitización de las fronteras socio-ideológicas impuestas por el *apartheid* en Africa del Sur, creó nuevas situaciones anómicas, altamente favorables al desenvolvimiento de religiones de salvación en aquella región.

En ese sentido el pentecostalismo lleva alguna ventaja por el hecho de poseer un antiguo intercambio con la religiosidad africana. Basta que recordemos cómo la herencia africana actuó en la explosión pentecostal en la Azusa Street y en el desenvolvimiento posterior del pentecostalismo norteamericano, según indican escritos de Walter Hollenweger (1996) y Cheryl Sanders (1996). Es posible que el énfasis en el exorcismo y en la cura así como la atribución de todos los males a los malos espíritus fueron elementos redescubier-

tos en el siglo XX exactamente por causa de las raíces africanas del movimiento pentecostal moderno, a pesar de que tales énfasis estuviesen presentes en la cultura judaica de los tiempos de Jesús. A su vez, la Iglesia Universal no provoca un rompimiento violento de esa lógica “mágica”, lo que explica la rapidez con la que los africanos abandonan la presencia ya centenaria, racional y desenmascaradora de los sistemas presbiteriano, bautista, metodista, episcopal y otros, todos pertenecientes a varias líneas del protestantismo histórico.

También podemos añadir a los argumentos anteriores que los buenos resultados alcanzados por la Iglesia Universal se deben también a las recientes situaciones catastróficas y anómicas experimentadas en varios países. Entre ellas, guerras civiles en Angola, Mozambique y Zaire; desorganización de las lealtades religiosas, familiares y tribales, tradicionalmente responsables por la unidad entre las personas; experiencias modernizantes de gobierno de cuño capitalista, socialista o marxista, todas frustradas, así como el fin de la hegemonía blanca en Africa del Sur y de su régimen de *apartheid* ya citado antes².

En tanto, en los países africanos bajo control de la cultura árabe hay un despertar del fundamentalismo islámico, por ejemplo en Argelia y Egipto. Con relación al crecimiento *iurdiano* en Africa pesa también el hecho de haber semejanzas de cosmovisiones entre africanos y pentecostales al atribuir a los espíritus malos y perversos la causa de todos los males que afligen al ser humano. Forma parte de la tradición africana desde hace mucho tiempo, la connivencia con brujerías, magias, oráculos y encantamientos. Sobre algunos de esos buenos resultados recogidos en Africa, el periódico *Folha Universal* (17-12-95) registra: “En la brujería el angolano Audi sólo agravó su enfermedad y los problemas

(sic). Pero al aceptar al Señor Jesus en la Iglesia Universal del Reino de Dios de Luanda, obtuvo el milagro”. Por tanto, el discurso y la práctica *iurdiana* exacerba en Africa el exorcismo y contextualiza la teoría de la “guerra espiritual”, dirigiéndolos contra las religiones tradicionales de aquel continente. Así, su predicación se centraliza en “liberación de hechicerías hechas por los ‘sangomas’, una especie de ‘padres-de-santo’ que prometen librar a las personas de los ‘tokholoshis’ (demonios), acabando por llevar los mismos a sufrir más todavía y hasta volverse ‘sangoma’ también (...) La ‘campana de la rosa’ también es exitosa en Africa del Sur. Tal cual como en Brasil, personas reciben una rosa, la dejan en casa, para que todo mal sea atraído por la misma y después la devuelven en la Iglesia, para que toda la maldición sea quemada.” (*Folha Universal*, 2-4-95).

Pero la Iglesia Universal al asimilar con naturalidad los cultos de posesión si bien invirtiendo las señales, no ofrece peligro alguno para las elites dominantes. Ello porque, como señaló Balandier (1990: 322), “los cultos de posesión no desembocan en un proyecto colectivo con una nueva visión de la historia sino en una realización del imaginario con el fin de curar las personas más que los grupos.”

Obviamente esa penetración vigorosa en Africa ha generado críticas a la Iglesia Universal por parte de la prensa local, de los protestantes tradicionales y de la Iglesia Católica. En 1993, según el *Folha Universal* (22-1-95), una revista sudafricana de gran penetración en ese país llamó a la Iglesia Universal de “iglesia de la rosa bendecida”, diciendo que “estaban queriendo conquistar el pueblo con rosa y óleo”. En la misma época periódicos de aquel país comenzaron a rechazar material promocional de la iglesia que se refería a curas y milagros. Esto llevó a la IURD a montar su propio periódico, *Stop suffering! A new li-*

fe waits you, que en 1995 tenía un tiraje de 150 mil ejemplares mensuales con 12 páginas en cada edición. Siempre de acuerdo a la perspectiva *iurdiana*, los problemas con la Iglesia Católica estarían sucediendo por causa de que la IURD estaba intentando adquirir emisoras de radio y de los celos de la jerarquía católica por la creciente afluencia de sus fieles a los templos de la Universal³.

Tal vez podamos aplicar en ese caso de éxito el argumento de Balandier (1976: 205) en la parte en que se refiere a las conversiones religiosas como formas de “sacralización del desenraizamiento”. En el caso de Africa, el problema de la exclusión, el hambre y la miseria, es muy serio. Pues con el proceso de globalización de la economía, con la apertura del Este europeo a las inversiones occidentales, con el aumento del individualismo en todo el mundo, los miserables de Africa fueron entregados a sí mismos. Más que nunca, la salida y el milagro es lo que Bourdieu (1979: 102,103) había apuntado para los campesinos de Argelia: “La esperanza mágica (es el) futuro propio de aquellos que no tienen futuro”.

La Iglesia Universal en Portugal

Portugal es el país donde se registra la mayor expansión *iurdiana* después de Brasil. Allí la Iglesia Universal dice haber llegado para combatir los males provocados por siglos de dominación católica y de los perjuicios traídos por el reajuste interno de la sociedad portuguesa debido a su entrada en la Comunidad Económica Europea. El presidente de la Iglesia Universal en Portugal ve una mano diabólica en ese proyecto integracionista. Por causa de eso, él afirma (*Folha Universal*, 19-3-95) que “habrá un solo poder político y, naturalmente, un solo poder financiero en el mundo entero. Eso va a restringir a las nacio-

nes a una sola (...), es el final de todo”. En esos casos resurgen explicaciones fáciles, atribuyéndose todas las dificultades sociales hasta entonces percibidas pero no debidamente verbalizadas, a otra señal más de la presencia del diablo.

Las dificultades enfrentadas por la Iglesia Universal con los hábitos, costumbres y con las peculiaridades del campo religioso local en cada país donde actúa, llevan a esa iglesia a criticar muchas de esas características y presentarlas como obstáculos para la “evangelización” o simplemente reflejos de la persecución que dice sufrir en Brasil. Aún así, la IURD y otros nuevos movimientos religiosos también crecen aceleradamente en Portugal⁴. En relación al crecimiento de la IURD su presidente en aquel país, pastor Silvério Prazeres Costa (*Folha Universal*, 19-3-95), declaró:

“Pese a las persecuciones, la IURD crece en Portugal (...) pero la prensa portuguesa continúa criticándola, aprovechando las no-verdades transmitidas en Brasil por la TV Globo (...) La mayor presión que está por detrás de los medios de comunicación es de la Iglesia Católica, cuyo dedo siempre está apuntando para la Iglesia Universal, alegando no haber nada de espiritual y que el interés apenas es el dinero y no el bien del pueblo (...) Hace muchos años, en Brasil se decía que el pueblo portugués difícilmente aceptaría a nuestra iglesia por ser ruidosa y expulsar demonios. [Pero] de a poquito tocamos el corazón de las personas y ellas van aceptando a Jesús”.

Pero no son tan sólo las religiones brasileñas las que están penetrando en Portugal. Los medios de comunicación de masas, sobre todo las telenovelas, han concentrado la atención de los portugueses. Eso hace que el embate Iglesia Universal (*Red Record*) versus *Red Globo* tenga en aquel país intensas repercusiones. Según el *Folha Universal* (12-4-96)

eso también ocurre en América Central y en otras partes de América Latina.

Aparentemente, el conocimiento de la realidad de los países donde actúan no es el fuerte de los pastores de la IURD, sobre todo porque la mayoría ni siquiera sabe pronunciar algunas palabras en la lengua local. Es claro que eso restringe la acción de la Iglesia Universal apenas a los inmigrantes portugueses, brasileños o latinoamericanos, principalmente en los Estados Unidos, Canadá y Europa. Ese etnocentrismo puede ser observado incluso en pastores con más escolaridad, como por ejemplo David Higginboth, médico, hijo y yerno de misioneros norteamericanos, uno de los primeros convertidos de Macedo en los Estados Unidos. Higginboth abrió iglesias en Soweto, África del Sur, y luego fue para Asia, donde intentó establecer iglesias en Filipinas. Ese pastor presentó como prueba de la ignorancia religiosa la costumbre de los filipinos de crucificarse por dos horas los viernes de la pasión de Cristo, para así procurar la purificación de los pecados (*Folha Universal*, 31-12-95)⁵.

Hay algunos casos de pastores que demuestran tener alguna percepción de las diferencias culturales significativas existentes entre Brasil, cuna de la IURD y la cultura en la cual ellos actúan como misioneros. Esa percepción aparece aquí o allí en la entrevista antes citada de su líder en Portugal, especialmente cuando afirma:

“El espiritismo en Portugal no es como en Brasil, que habla de la ‘paloma-que-gira’, ‘zepilintira’, etc. Allí se hacen sacrificios de animales, alimentos, etc. Pero es diferente del espiritismo brasileño. Existe hasta un centro espiritista donde los hombres se transforman en homosexuales y las mujeres en lesbianas. El pueblo portugués es más idólatra en relación a los ‘santos’ de la Iglesia Católica que a los espíritus malignos (...) Encontramos algunos ‘bravos’ [espíritus malignos]

pero no en la misma escala. En una ‘Cadena de Liberación’ con mil personas, de promedio caen de diez a 20 manifestantes. Difícilmente los nombres son los mismos. En las personas que no tuvieron envolvimiento con los espíritus, los demonios se manifiestan de forma diferente” (*Folha Universal*, 12-4-96).

A pesar de las afirmaciones del líder *iurdiano*, en Portugal el periódico se preocupa en resaltar que “Portugal también tiene brujerías” y que “no es preciso ir a Brasil y visitar los terreiros de macumba para enfrentarnos con una práctica que remonta a la raíz de los tiempos”. Para confirmar esa afirmación, el articulista presenta declaraciones de un joven miembro de la Iglesia Universal de Alvalade que dice haber sido “poseída por legiones de espíritus malos” y que “andaba 24 horas poseída”, pero que después de “frecuentar la Iglesia (en los inicios siempre se desmayaba en las reuniones), consiguió liberarse de aquellos espíritus, del vicio y también la cura de las enfermedades” (Idem, *ibid.*).

La penetración de la IURD en Portugal pese a haber superado ya la cifra de 70 templos, ha enfrentado una fuerte resistencia por parte de la Iglesia Católica y de una gran parte de la opinión pública portuguesa. Por eso mismo, la Iglesia Católica es vista por la IURD como la gran enemiga de la nación portuguesa, según Luiz Farinha (*Folha Universal*, 16-4-95), porque desde los siglos X y XI el clero católico tiene una relación feudal, de vasallaje, con el Estado portugués, de donde se desvían anualmente “millones de contos del erario público” (sic)⁶. Ese alegado vínculo entre Iglesia Católica y política en Portugal llevó a la IURD a asumir una lucha también política. De allí su participación desde noviembre de 1994 en la fundación de un partido político, el *Partido de la Gente*, del cual Luis Farinha es el presidente y varios miembros de la iglesia

son asociados, de acuerdo con el diario *Folha de S. Paulo* (9-3-95).

La autorización para el funcionamiento de este partido político causó mucho barullo en Portugal, incluyendo la publicación de manifiestos a las autoridades en los diarios y una amplia cobertura de la televisión. Muchos adversarios de la propuesta consideraban que el nexo entre el nuevo partido y la Iglesia Universal era una prueba de su carácter fundamentalista y antidemocrático. El registro definitivo de ese partido salió en marzo de 1995 y fue considerado por la IURD como una gran victoria pese a no haber sido permitido el empleo de nombres y símbolos originalmente planeados y asociados a los símbolos y propuestas *iurdianas* para el país⁷.

La Iglesia Universal en el Primer Mundo: El efecto bumerang

Los Estados Unidos, país de donde surgieron tanto el pentecostalismo como el neopentecostalismo, en expansión en Brasil, recibe de vuelta un tipo de religiosidad pentecostal por él exportado, ahora aclimatada en una cultura latino-africana. Desde 1986 ese país fue transformado por la IURD en tierra de misión. Esa estrategia delineada por Edir Macedo es justificada en las publicaciones de la iglesia (*Folha Universal*, 5-9-93) a través de consideraciones sobre los Estados Unidos, como las que siguen:

“Un país donde la aceptación de la Palabra de Dios es grande, a pesar de las dificultades que son encontradas en todos los lugares. A pesar de la religión predominante es protestante, el pueblo norteamericano sufre con la falsa religiosidad y es víctima del diablo (...)”.

La presencia de pequeñas iglesias de origen latino en los Estados Unidos no ha conseguido sensibilizar a la clase media blan-

ca, de origen protestante o católica. Por eso, ellas han asumido posturas especiales para atraer a la creciente franja de excluidos del sistema norteamericano de vida próspera – latinos y negros, principalmente los pobres, desempleados, emigrantes ilegales, enfermos, viciosos, travestis, homosexuales, prostitutas y problemáticos de todas las especies que pululan en Nueva York y en otras grandes ciudades norteamericanas y acaban anclando en una iglesia pentecostal cualquiera. En cierto sentido, la presencia de sectas pentecostales latinoamericanas no deja de ser una “latinoamericanización” de los Estados Unidos. Irónicamente ese país está recibiendo de vuelta parte de aquella religiosidad que exportó para el tercer Mundo desde el inicio de este siglo, fenómeno que se llama “efecto bumerán”.

La entrada de la IURD en esos nichos de descontentos con la situación social norteamericana se da por medio de personas que hacen invitaciones “de boca en boca”, por la propaganda en los periódicos, a través de folletines y televisión de cable, en los cuales se promete cura, solución mágica de problemas, prosperidad y hasta el soñado *green card*, el pasaporte para una permanencia duradera en aquel país⁸. Esos folletos por lo general son escritos en portugués o español pero rara vez en inglés y procuran adaptar su lenguaje a las necesidades y sueños de ese enorme contingente poblacional, muchos emigrantes clandestinos venidos de toda la América Latina⁹.

Pero hay una incapacidad de comprensión de las peculiaridades culturales principalmente de los europeos, del norteamericano y del japonés, por parte de los pastores de la IURD. Los ejemplos que siguen ofrecen un pequeño panorama de los tropezones de sus pastores y de su prensa al referirse a las características de la cultura local donde actúan:

- Renato Maduro (*Folha Universal*, 14-5-96), obispo y responsable por la IURD en los Estados Unidos, escribiendo sobre la caída de la calidad de vida en Nueva York, afirma que “la calidad de vida depende de la vida espiritual”; de nada sirve sacar a una persona con “demonios de la miseria” (sic) y colocarla en un ambiente limpio y arreglado, pues su situación continuará tan mala como antes. Según la lógica de la IURD, la solución para los problemas de las ciudades norteamericanas, incluso la violencia, pasa por el exorcismo. En ese país, en especial en Miami y Nueva York, la IURD procura combatir las “brujerías”, “santerías” y “cultos de vudú” a causa de la incidencia de emigrantes de la América Central en esas ciudades. En el sur de California, entre poblaciones de habla española provenientes de Méjico, los enemigos de la IURD no proceden de los cultos de origen africano y sí del catolicismo mejicano y del culto a la Virgen María, representada por Nuestra Señora de Guadalupe (*The Christian Century*, abril 10, 1996).
- Otro pastor, de la filial japonesa, comentando las conmemoraciones del *día de las niñas* (fiesta tradicional de aquel país obviamente en homenaje a las niñas) decía que en esas ocasiones hay “ofrendas de muñecas, caramelos y bebidas a los espíritus”. El considera la *hinawatsuri* una ofrenda al diablo, semejante a lo que se hace en Brasil en la umbanda. Agrega que esa festividad es la responsable por la posterior práctica del aborto, consecuencia de la enseñanza budista, diabólica según su modo de ver, que “la criatura en el vientre de la madre no es aún una criatura completa pero un ser líquido (mizuko)”, justificándose así el “pecado de ase-

sinato” de bebés. El texto termina pidiendo a las mujeres japonesas que se conviertan al verdadero Dios, el de la Iglesia Universal (*Folha Universal*, 14-5-96).

En otras oportunidades, este mismo pastor escribió:

“Budismo y homosexualismo tienen mucha afinidad. Los monjes estaban prohibidos de tener contacto físico con las mujeres (...) e hicieron aparecer próximos a los monasterios los burdeles masculinos que, durante muchos años, fueron un negocio creciente en el Japón” (*Folha Universal*, 19-5-95).

“El Japón fue cuna de muchas sectas, todas ellas volcadas a la adoración de las fuerzas de la naturaleza y el liberalismo de las comunidades (...) Existen en Tokio, capital del país, estatuas gigantescas de Buda y, como si no bastase, aún tienen culto por los muertos (...). Comenzando el domingo de Pascua, estaremos orando durante 21 días, al medio día de Brasil [media noche del Japón, aclara la redacción del periódico] para derrumbar al diablo del trono aquí en Japón (...) Con el propósito de amarrar los espíritus malignos del diablo, causantes de terremotos, suicidios y la incredulidad de esta nación (...). Con toda seguridad este país se volverá una nación de Dios” (*Folha Universal*, 16-4-95).

Observemos que el pastor, misionero de la IURD, encara el budismo y el sintoísmo como religiones demoníacas, ataca los hábitos y costumbres japoneses como “manifestaciones del diablo”, según él, el “verdadero emperador del Japón”. Para aquel pastor, incluso hasta los problemas ecológicos japoneses, así como los sociales y culturales, son causados por los “demonios sueltos” que precisan ser “amarrados”. La búsqueda del Dios predicado por la Iglesia Universal es la única salida para el pueblo japonés o, al menos, para los doscientos mil brasileños que viven en Japón. Véase un ejemplo a continuación:

Jairo Harata un “nissei” brasileño víctima del choque cultural, agravó los problemas psíquicos que ya tenía en Brasil. En Japón, sin conseguir solución, pese a los tratamientos neurológicos y psiquiátricos, ese inmigrante tomó conocimiento de la IURD en aquel país, por medio de anuncios, haciéndose seguidor de la iglesia y afirmando ahora que todos sus problemas habían sido resueltos. Hoy, dice él, “me relaciono bien con todo el mundo, tengo varios amigos, soy muy feliz y trabajo en la Sanyo, una de las mayores fábricas del Japón” (*Folha Universal*, 15-10-95).

- Sobre las condiciones en que la IURD actúa en países pluralistas y tolerantes, como Suiza e Inglaterra, notas publicadas en el *Folha Universal* (5-3-95) remarcan restricciones y dificultades a su distribución. En Suiza dicen que

“los medios de comunicación se encuentran cerrados para la predicación de la Palabra de Dios (...) existiendo incluso una ley que prohíbe el mensaje religioso”. Pero eso no rige igual para todos, pues garante la “apertura de los micrófonos para el movimiento ecuménico” y a todas las “ideologías religiosas que aceptan todos los vicios e ideas (...) haciendo de la Iglesia del Señor Jesús (...) una feria pública”. La nota reclama también de la desconfianza de las autoridades suizas por causa del “escándalo provocado por el movimiento diabólico Temple du Soleil, que llevó al suicidio o ‘asesinato’ a varios miembros (...) Hoy la Palabra de Dios tiene que ser predicada en sordina”. Y termina afirmando: “¡El pueblo de Suiza está ‘prendiendo fuego! ¡Es el fuego del Espíritu Santo, cabeza de la Iglesia Universal y razón de su crecimiento adonde quiera que ella exista!”.

Para el redactor del texto anterior, el gran problema es el “exagerado” respeto que el suizo tiene por la plena libertad de expresión religiosa de los liberales. Sin embargo, son muy severos con los grupos religiosos

que, según él, “son intolerantes con el pecado”.

En relación a Inglaterra, reclaman que en los programas religiosos radiofónicos no se puede hacer “propaganda”, o sea invitar a las personas a conocer la iglesia y ni siquiera decir “Ud. que está sufriendo, venga, el Señor Jesús quiere cambiar su vida”. Todo esto porque la ley británica dice que “la persona en momentos de sufrimiento no tiene condiciones psicológicas de tomar ninguna decisión” y es “fácilmente influenciable por cualquier sugestión”. Los pastores *iurdianos* dicen que “tal ley no abarca a los brujos, macumberos (sic) y todos aquellos que practican las obras condenadas en la Palabra de Dios (...) Para la ley [británica], juegos de buzios, tarot, brujerías y hechicerías son consideradas curiosidades y hasta pasatiempos” (*Folha Universal*, 16-7-95).

Esos y otros relatos publicados o transmitidos por los medios de comunicación *iurdianos*, muestran cómo funciona el reduccionismo espiritualista que impide una visión más amplia y crítica del problema social de los países donde sus pastores actúan. Pero es exactamente esa visión fuera de foco e irreal de la realidad de las tierras de misión lo que sirve de trampolín para el llamado de más obreros, repitiéndose siempre lo que decía Jesús: “La cosecha es grande pero los segadores son pocos”. Es eso lo que permite al misionero sentirse impulsado por lo sagrado y liderar en el país que lo acoge un gran movimiento que provocaría el abandono del pasado de “pecado y miseria” y la aceptación del “reino de Dios”. Así por ejemplo, la llegada de la IURD a Nicaragua es encarada como la transformación de la “tierra de guerrillas y sufrimiento” en “tierra de la libertad, de las curas y de la alegría cristiana” (*Folha Universal*, 9-7-95).

Los atraídos por la Universal en los Estados Unidos y en otros países del primer mundo son personas desconectadas de sus universos simbólicos de origen y que viven en una isla cultural privados de disfrutar de los beneficios de la sociedad que precisó de ellos en el período inicial del proceso de industrialización. Hoy ellos son “sobrantes”, viven frustrados en sus esperanzas de conseguir una vida mejor pero aún tienen la memoria arraigada en mitos y recuerdos sacados del imaginario, archivados en la memoria personal, traídos a la luz del día y presentados como recordaciones y ansias legitimadas por la Iglesia Universal. Muchos de ellos son personas dispuestas a aceptar nuevas formas de religiosidad siempre que contengan elementos que los ayuden a relacionar el pasado con el presente y ofrezcan estrategias para resolver problemas prácticos de la vida cotidiana. De esa forma hay una situación común que vincula los pobres y excluidos de las ciudades del tercer mundo, de Europa, Asia y los Estados Unidos y que se vuelven a través de la desesperación, un público-blanco para la propaganda *iurdiana* en varias partes del mundo: “Pare de sufrir, en nuestro templo un milagro espera por usted”.

En España la Iglesia Universal del Reino de Dios no consiguió establecerse con su nombre original y por exigencias peculiares de la legislación de aquel país, tuvo que adoptar el nombre de *Comunidad del Espíritu Santo*. En otros países como Suiza, Francia y Holanda, la IURD también atrae personas pertenecientes a las colonias portuguesa o brasileña y ciudadanos de países de lengua oficial lusitana. En la ciudad holandesa de Rotterdam su trabajo comenzó en instalaciones cedidas por la Asociación de Cabo Verde pero seis meses después la iglesia ya estaba instalada en edificio propio, según el noticie-

ro de la propia iglesia. (*Folha Universal*, 26-9-94).¹⁰

En relación a los americanos blancos, un asesor de Macedo le habría confesado a un publicitario, según relato de Marcos Inhauser (*Contexto Pastoral*, No. 28: 4), que “aún no conseguimos descubrir lo que quiere el americano, para ofrecérselo”. Sea como sea, la penetración de la IURD entre las camadas de clase media en los Estados Unidos con origen anglo-sajona es muy pequeña. Es posible que a esta altura, después de diez años de trabajo y poco éxito en este área, Edir Macedo ya se haya habituado a la idea de quedarse apenas con los hispanos, brasileños y negros de los Estados Unidos lo que, por otra parte, no es poco si se considera que solamente la población hispánica en aquel país es de 25 millones.

2. La iglesia universal y el desafío milenarista

¿Qué relación podemos establecer entre milenarismo y pentecostalismo? El neopentecostalismo *iurdiano* ¿será una forma que han encontrado las personas para mantener encendida la esperanza en un milenio, sin tener que abandonar los cuadros de la sociedad industrial y de consumo dirigido?

Milenarismo y sueños

Estudiar el milenarismo implica analizar aquello que Henri Desroche (1986: 18) denomina “sueños en vigilia”. Para él es en este “soñar despierto” donde se encuentra la matriz de los movimientos religiosos y milenaristas. Es más: esta temática no fue un descubrimiento original suyo. Mucho antes Mauss ya había propuesto una sociología de las expectativas humanas y Bastide (1976: 32) defendió una “sociología de los sueños”, inclusive quejándose de que la sociología “sólo

se interesa por el hombre despierto como si el hombre adormecido fuese un cadáver". Para Bastide ese preconceito tiene sus raíces en el racionalismo cartesiano con su énfasis en ideas claras, lógicas y racionales. De allí su proyecto de buscar las raíces sociológicas de los sueños de los negros y establecer las conexiones entre clase social, etnia y sueños. En el final de los años 70, Jean Duvignaud et alii (1981) intentaron organizar un banco de sueños acompañado de análisis antropológicos sobre el soñador contemporáneo.

Relacionar los sueños con la realidad vivida por los individuos fue una de las primeras preocupaciones del psicoanálisis. Freud relacionó los sueños al proceso de represión ejercido sobre camadas inconscientes de la psiquis humana. Adler, uno de sus seguidores, afirmaba que los sueños son el lugar de la reconstrucción de una personalidad violentada y despedazada por los accidentes de la vida. Bastide (1976: 55,60) escribió, de modo semejante: "El sueño es la carga de dinamita que libera las cosas del esqueleto de la realidad", devolviendo al Yo la soberanía perdida por causa de un implacable colonialismo explotador y dominador. Por eso la civilización occidental al cortar los lazos entre el sueño y la realidad, reservó al primero el imaginario y a la segunda, la eficacia.

Bastide también se interesó por las cuestiones relacionadas con el imaginario social y el impulso creador del ser humano en el terreno del arte. De acuerdo con Maria I. P. Queiroz (1993: 9, 10), el imaginario puede ser entendido como "el conjunto de representaciones, objetos, acontecimientos que nunca fueron vistos en la realidad y que muchas veces no presentan ninguna relación con ella". Es de tal imaginario que emerge la capacidad creativa del espíritu humano de componer síntesis originales a partir de mitos, símbolos, imágenes, fantasías, sueños y tantos otros ma-

teriales almacenados por una determinada cultura. De esa manera, las reflexiones de Bastide (1976), Durand (1971), Castoriades (1982) y otros pueden estimular nuestra "imaginación sociológica" en el descubrimiento de las relaciones del pentecostalismo y milenarismo, de la dimensión simbólica y estructuras sociales.

Debemos también tomar en cuenta en esta discusión, la dialéctica del poder en la constitución del imaginario. Esto porque un pueblo no construye su universo simbólico lejos de la actuación de los mecanismos de poder sino que también hace de ese imaginario un espacio de resistencia, así como los dominadores ensayan allí sus procesos de manipulación. Sobre el mismo imaginario los sistemas totalitarios y los políticos populistas trabajan, estableciendo a partir de él una de sus importantes bases de dominación y fuente de material de propaganda. Estamos pensando aquí en las contribuciones de André Reszler (1984), Raoul Girardet (1986) y Ernest Cassirer (1976a). En otras palabras, podemos afirmar que en las sociedades hay pluralidad de imaginarios sociales que a pesar de sumergidos son fácilmente emergibles. Es de estas existencias de donde sale el material empleado por los actores sociales en la creación de nuevas composiciones del tejido social, de los mecanismos de poder, tanto para emancipar como también para manipular, mistificar y mantener intacta la dominación sobre los seres humanos.

Religión, sueños e imaginario

Sería importante pensar en el pentecostalismo no sólo como una estrategia de manipulación para la cual el *marketing* religioso de la IURD contribuye mucho, sino también como un momento de liberación del instinto creador del imaginario. En ese caso el

transe, lo lúdico, la danza, los sueños y visiones dejan de ser rotulados como “alienación” para volverse una oportunidad mística de fruición de los “delirios en el jardín de Dios”, para usar una expresión de Ordep Serra (1995: 23-26).

Aquí también podemos notar una de las diferencias entre el pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo. Este último favorece lo lúdico, la facilidad, la fruición de la vida, la participación del creyente en las cosas buenas de la existencia, mientras que el primero enfatizaba la ascesis, la negación de lo lúdico, si bien con menos insistencia que el protestantismo histórico, la ética de la reafirmación de la rutina, el culto del hombre disciplinado y poco aventurero. A través de los “testimonios” en los cultos, la radio, la televisión y el periódico, el fiel es convocado a ocupar su lugar en el proceso de fabulación, dando escape a su inconsciente mientras participa de la recreación, reformulación de antiguos símbolos y mitos. Por eso uno de los textos bíblicos más citados en el medio pentecostal es la promesa profética de que “vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños, vuestros jóvenes tendrán visiones” (Joel, 3.1).

La imaginación en estado de vigilia posee un enorme potencial innovador que los sueños nocturnos no tienen, dada la vinculación de estos últimos con el pasado. La actividad de soñar con los ojos abiertos abre las puertas para un mundo metamorfoseado, pudiendo significar la condensación del imaginario y la transformación de aquel momento en un espacio abierto para un juego, potencialmente capaz de alterar hasta las “determinaciones sociales”. El sueño y el devaneo desempeñan la función de introducir en un medio extraño cosas nuevas imposibles de ser captadas a través de la lógica racionalizadora.

Cuando una epidemia milenarista sucede, el sueño es global. Es todo el grupo el que se dispone a construir sentidos no identificables en la realidad que los envuelve, ahora destinada al desprecio y al abandono. Por ejemplo, un estudio clásico de Peter Worsley (1980) muestra cómo los nativos de la Melanesia reaccionaron al golpe de la desorganización de su cultura con movimientos milenaristas. Ellos eran alimentados por “sueños despiertos” y esperaban que en el horizonte surgiesen naves cargadas de mercaderías, objetos y alimentos. Los muertos retornarían, los dioses volverían para hacerles compañía y traer abundancia y prosperidad para todos. Como en otros movimientos milenaristas, los grupos se entregaron a una nueva disciplina, adoptaron otros rituales que ahora exigían una adhesión fervorosa y extrema. Los individuos dejaron de lado el autodomínio, los modelos de autodisciplina y ascetismo ampliamente divulgados por las misiones protestantes.

En parte, los *cultos cargo* surgieron a causa de la situación de privación, frustración y aislamiento de las poblaciones de varias islas de la Melanesia. Pero la pequeña mejora en la vida material resultante del contacto con los blancos europeos estimuló aún más las expectativas de poseer bienes, lo que acabó por realimentar el milenarismo. Para usar categorías de Robert Merton (1970: 213), los indígenas de la Melanesia descubrieron que era imposible alcanzar los *finés* deseados con los *medios* propuestos por la cultura europea. Ante ese desafío, ellos optaron por mantener las metas pero rechazaron los medios institucionalizados por el colonialismo occidental para realizarlas¹¹.

Sueños de cambios surgen cuando ya no es posible movilizar los grupos sociales alrededor de las mismas metas y medios anteriormente impuestos. Las personas bien arra-

gadas en los universos culturales heredados, difícilmente se sientan atraídas por la predicación mesiánico-milenarista de nuevos *guías*. En ese sentido son los individuos en tránsito, marginados y situados en las fronteras de ordenamientos sociales diversos, socialmente localizados en los puntos intermedios de “provincias de significados” o en face de “alternación” que se entregan a sueños que implican la negación del pasado y del presente y la aceptación de una teodicea que les garantiza que es posible el cambio de vida de una forma inmediata y global.

En un texto ya publicado (Campos, 1995b: 53-68) analizamos un caso de milenarismo ocurrido en un grupo de campesinos pobres de Minas Gerais en 1995. Ese grupo se convirtió al adventismo de la promesa, un tipo de síntesis religiosa bien brasileña que aproximó pentecostalismo y adventismo del séptimo día resultando en un movimiento religioso fundado en 1932 con el nombre de Iglesia Adventista de la Promesa¹².

Ese caso de milenarismo estudiado en sus diversas versiones por el antropólogo Renato da Silva Quiroz (1995) ocurrió en el campo, entre trabajadores sin tierra y en un momento de conflictos entre invasores y propietarios en el auge de la crisis socio-política que algunos meses antes había provocado el suicidio del presidente Vargas. En la agonía de un modo de producción vuelto para la subsistencia, un grupo de campesinos se convirtió a una religiosidad extraña a su medio cultural. Incapaces de consolidar las fuerzas despertadas en ellos por la nueva fe con la realidad en la cual vivían comprimidas por el latifundio y la selva, el camino que les quedó fue – según la expresión de un crítico teatral – “la salida hacia arriba”.

Los estudiosos de San Pablo, enviados por la revista *Anhembi*, de Paulo Duarte, llegaron al local del evento cuatro meses des-

pués y quedaron espantados con la pobreza y la miseria de aquellos actores religiosos, ahora en desgracia (Carlos Castaldi et alii, 1957). De ellos se podría decir, como en una creación literaria de José Lins do Rego (1973: 226, 241), sobre los pobres de Pedra Bonita:

“Daba pena examinar la miseria que había allí (...) Todos tenían una fe, una gran esperanza. Los restos de gente del ‘sertão’ [zona muy seca de Brasil], ciegos, hediondos, hambrientos, todos esperando el grito que aplastase la formación del mundo (...) el santo embriagara al pueblo con promesas, con la felicidad de todos, con la igualdad del mundo...”

Ese y otros casos de milenarismo sucedidos en Brasil fueron estudiados por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), Janaína Amado (1976), Jolsideth Gomes Consorte y Lísias Nogueira Negrão (1984), Duglas Teixeira Monteiro (1974) y otros. Tales casos posibilitan no sólo un conocimiento bien elaborado sobre la inserción social de los milenarismos como también permiten el establecimiento de un puente entre las actuales necesidades, deseos y sueños del hombre urbano y las eclosiones de nuevos movimientos religiosos. Creemos que todos ellos aquí y en otros tiempos y lugares se reproducen según la misma lógica milenarista, resultante de la necesidad de sobrevivencia en las difíciles situaciones en las cuales predominan la muerte y la destrucción.

Christian Parker (1993: 285) pese a no haber entrado en profundidad en ese aspecto de la religiosidad popular y hasta cometido algún error en cuanto a la dirección de los movimientos de Canudos y Contestado en Brasil, nos llama la atención a una relación próxima entre los movimientos de campesinos, la explotación económica y la religiosidad popular. Esas y otras contribuciones como la de Emilio Willems (1967: 30-34) y An-

dré Corten (1995;1996: 217ss) nos dejan la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto los pentecostalismos urbanos, en especial el de la Iglesia Universal, no son regidos por la misma lógica de la mentalidad mesiánico-milenarista, con larga tradición luso-brasileña?

Neopentecostalismo – Un escape para dentro de la Historia

La atribución al milenarismo de esa capacidad humana de establecer la relación entre la vida cotidiana y los sueños nos permite relacionarlo con el pentecostalismo, en especial en una de sus más recientes formas – el neopentecostalismo. Ese pentecostalismo, teniendo en mente lo practicado por la Iglesia Universal del Reino de Dios, la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios y la Iglesia Renacer en Cristo entre otras, elabora un discurso centrado en la oferta de sueños de prosperidad, salud, bienestar y el ascenso social de las personas que están en el “fondo del pozo”, o sea sin chances de resolver sus aflicciones. Para estos la invitación suena en la forma de palabra de orden y solución: “basta de sufrir pues en la Iglesia Universal del Reino de Dios un milagro espera por Ud.”

Los seguidores de esa iglesia viven en una sociedad que se pretendía moderna, secularizante y pensaban que era posible expulsar de la vida cotidiana los sueños, visiones y éxtasis. El éxito de la predicación neopentecostal es el mejor ejemplo de la falta de un proyecto religioso modernizante, lo que provocó la escisión entre el deseo y religión, imaginario y ritual, culto y entretenimiento, cuerpo y alma. Los sueños fueron empujados para la periferia de la vida, apenas tolerados en el estado onírico nocturno y aún así, apenas cuando el trabajo duro del día todavía lo permite. Por ese motivo no es para admirarse que

los sueños se hayan emigrado para el cielo de los místicos, para el mundo de los super-héroes, para los devaneos de la ficción científica o para los movimientos revolucionarios cuando estos aún movilizan multitudes.

Por lo tanto el elemento onírico, teniendo como extraño al mundo de la religión, se acomodó en otros parajes de la vida y después volvió asociado al “sagrado salvaje”, desestructurando las instituciones burocráticamente funcionales del cristianismo histórico. Este es el motivo por el cual el protestantismo tradicional resiste – según nuestro punto de vista de una manera nada gloriosa – al creciente proceso interno de “pentecostalización” de sus comunidades y a la aplastante hegemonía del pentecostalismo en el subcampo religioso protestante. Pero curiosamente no fueron sólo las capas más pobres de la sociedad las que se identificaron con el contenido milenarista del mensaje pentecostal. El pentecostalismo y las religiones afro-brasileñas crecen en las capas medias de la población brasileña. Por otro lado, esas mismas clases medias se entregan a prácticas mágicas, reavivamientos religiosos o a una cosmovisión sincretista, de la cual la “Nueva Era” es apenas una de sus exteriorizaciones.

La divulgación de las prácticas de renovación carismática entre los católicos, de los movimientos de despertar espiritual en las denominaciones protestantes y el surgimiento de iglesias pentecostales de clase media, indican que está ocurriendo un desplazamiento de la demanda religiosa de las camadas más pobres para las socialmente intermedias y también para las más altas de nuestra sociedad. Alteraciones profundas en el escenario socioeconómico, entre las cuales el fenómeno de la exclusión social, han generado inseguridades, frustraciones y pérdida de sentido de vida en la clase media. Por ese motivo hay

un regreso a las etapas y comportamientos religiosos hasta hace poco catalogados como “cosas del pasado infantil de la humanidad”.

Pero la IURD no puede ser catalogada como un movimiento portador de un mensaje mesiánico-milenarista escapista del mundo y de la historia. No se trata de una negación religiosa o ideológica absoluta del mundo que proyecte una batalla de Armagedón para el final de los tiempos. La guerra contra el pecado (empobrecimiento, sufrimiento y malas relaciones humanas) es continua y diaria y el milenio se reduce a las dimensiones de las 24 horas de cada día.

3. Las cuestiones de género en la iglesia universal

Al visitar un templo *iurdiano* cualquier observador nota que más de los dos tercios del auditorio está formado por mujeres. Pero ¿qué alquimia ideológica hace que una iglesia predominantemente de mujeres, sea gobernada por hombres que exigen de ellas “plena sumisión”?

Con todo, eso no es una característica exclusiva de la Iglesia Universal. La constatación de Hanneke Slootweg (in Boudewijnse: 1991), Sanches y Ponce (in Gutierrez, 1995) y Rhode Gonzales (in Carmelo Alvarez, 1992: 187) de que “la mayor parte de los parroquianos de las iglesias pentecostales son mujeres” no se limita apenas a las pentecostales chilenas y colombianas. Puede ser extendida a todas las comunidades pentecostales latinoamericanas y eso es visible en cualquier congregación pentecostal.

El encanto especial que el pentecostalismo ejerce sobre las mujeres y la distribución interna de poder dentro de esas iglesias ha llevado a varios investigadores a preguntarse: ¿Por qué las mujeres son más fácilmen-

te atraídas que los hombres y en el proceso de jerarquización ocupan los *status* más bajos? Para nuestros objetivos nos interesa en modo particular responder a la pregunta: ¿De qué forma la cuestión de género se manifiesta en la IURD? Oficialmente no existe en esta iglesia esa problemática. Uno de sus miembros nos afirmó: “No tenemos ese tipo de problemas pues en nuestra iglesia y de acuerdo con la Biblia, *la mujer sabe cual es su lugar*”. ¿Qué mecanismos hacen que la mujer en la IURD “*sepa cual es su lugar*”?

La susceptibilidad de las mujeres a las nuevas formas de religiosidad es una antigua e interminable discusión, cargada de prejuicios y falsedades. Quien estudia el origen del cristianismo y lee los escritos del Nuevo Testamento no puede ignorar la importancia de la adhesión femenina al movimiento de Jesús. Por ejemplo, en ocasión de la ejecución del Mesías ellas fueron las últimas en abandonar el escenario y las primeras en divulgar la noticia que estaba vivo, todo ello antes que los hombres que integraban el grupo de discípulos. El cristianismo primitivo, a semejanza de Jesús, procuró dar a la mujer un lugar inicialmente destacado, lo que no era común en la práctica cotidiana y en los cultos oficiales del mundo grecorromano.

En el Imperio Romano la situación de desigualdad entre hombres y mujeres tal vez haya provocado la desbandada femenina en dirección a las religiones “exóticas”. El propio Plutarco llegó a sugerir que los hombres usasen no sólo la filosofía sino hasta la fuerza física para impedir que sucediese la adhesión de ellas a tales cultos. No es por casualidad que en uno de esos cultos, el de Isis por ejemplo, había oraciones “feministas” del tipo: “Hiciste el poder de las mujeres igual al de los hombres”, según Wayne A. Meeks (1992: 45, 46, 114-115).

Con todo, en tiempos neotestamentarios se registraron en la Biblia posiciones antifemeninas atribuidas al apóstol Pablo:

“Las mujeres estén calladas en las iglesias porque no les es permitido hablar (...) Y si quieren aprender alguna cosa, interroguen en su casa a sus propios maridos porque es indecente que las mujeres hablen en la iglesia (...) La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción (...) El marido es la cabeza de la mujer (...) Así también las mujeres estén en todo sujetas a sus maridos (...)”¹³.

Pero la hermenéutica pentecostal huye de las contradicciones contenidas en los textos bíblicos que fueron generados en épocas y situaciones distintas para destacar un apóstol Pablo que tanto habría determinado el silencio de las mujeres como también declarado la expresión de igualdad contenido en el texto “en Cristo no hay hombre ni mujer, en él todos son uno”¹⁴. Esa univocidad es baluarte de la hermenéutica pentecostal pero esconde una pluralidad de opiniones sobre el papel de la mujer que un análisis del cristianismo de los primeros siglos y del movimiento gnóstico ayuda a explicar.

Un recorrido histórico: Los gnósticos y la mujer

Presuponemos que el espacio abierto, a pesar de los prejuicios judeo-romanos a la participación de la mujer en la vida fuera del hogar, se fue cerrando aún en tiempos apostólicos. Por detrás de la afirmación paulina y escritos posteriores (clasificados como deutero-paulinos) sobre la igualdad de los sexos y que recomendaban a la mujer “silencio en la iglesia” y “sumisión al hombre”, hay una intensa lucha contra las nuevas formas de religiosidad, principalmente la gnóstica. En el final de esa lucha después del año 2000, los cristianos habían consagrado un modelo jerárquico

masculino que destacaba la prohibición de la participación femenina en el ministerio pastoral y en la distribución de la eucaristía, adoptándose también el modelo de cultos de la sinagoga, que separaba hombres de mujeres y, para oponerse a los montanistas, se consagró la prohibición a la mujer de enseñar y predicar en la iglesia.

Un conocimiento más profundo de los escritos de la época sobre la participación activa de la mujer en la práctica y en la teología de las comunidades gnósticas de los dos primeros siglos, sólo se volvió posible después de los descubrimientos de los “evangelios gnósticos”, en diciembre de 1945 en Nag Hammadi, en el Alto Egipto. Elaine Pagels (1990, 1993) recuerda que Marcion ordenaba mujeres para los cargos de sacerdote y obispo. A su vez, los montanistas, movimiento iniciado en Asia Menor en el año 150 aproximadamente, consideraban fundadores de su movimiento tanto a Montano como a las profetizas Prica y Maximila, que acompañaban al fundador. Por su parte, los valentinianos consideraban a las mujeres iguales a los hombres en todo, al punto que ellas profetizaban, enseñaban y curaban.

La reacción de los cristianos ortodoxos puede ser medida en las palabras del obispo Irineo y Tertuliano. El primero reclamaba de la atracción que un maestro gnóstico llamado Marcos ejercía sobre las mujeres de su comunidad. Incapaz de entender ese mecanismo, Irineo consideraba al gnóstico un seductor y mago y hasta imaginaba que preparaba afrodisíacos especiales para atraer a las mujeres. Tal vez el secreto estuviese en la práctica de ciertos grupos gnósticos que valorizaban a la mujer; en las oportunidades que ellas tenían de participar plenamente de toda experiencia religiosa en el seno de esas nuevas comunidades cúlitas. Por ejemplo, Marcos imponía las manos sobre una mujer y decía: “He aquí que

la Gracia descendió sobre ti; abre la boca y profetiza". Entonces, según Irineo, "la ilusio-nada víctima profiere sin pudor alguna sonse-ra (...) Y de ese momento en adelante pasa a considerarse una profetiza". De acuerdo con Pagels (1990: 86, 87), Tertuliano escribió: "Ésas mujeres herejes ¡cómo son de atrevidas! Carecen de modestia y tienen la osadía de enseñar, discutir, exorcizar, curar y, tal vez hasta de bautizar!"

Hubo grupos gnósticos que abandonaron la descripción judaica de un Dios masculino y adoptaron imágenes femeninas para referirse a la divinidad. Dios es Padre y Madre, es la Gracia, la *Sophia* (Sabiduría), el Silencio, el Utero, la "Madre de todos" (Pagels, *Ibid.*: 79). En algunos textos gnósticos el propio Espíritu Santo aparece como un elemento femenino, aprovechándose de la palabra hebrea *ruah*, término femenino para designar el Espíritu que en el griego era *pneuma*, expresión neutra. Términos como esos aparecen en varios textos gnósticos, reproducidos por R. Kuntzmann y J. D. Dubois (1990), tales como: *Apócrifo de Juan*, *Evangelio a los Hebreos*, *Evangelio de Tomé* y *Evangelio de Felipe*.

Cuestiones de género y pentecostalismo "clásico"

El desafío de las herejías hizo que triunfasen en la Iglesia las posiciones masculinas que hasta hoy perduran en el catolicismo, en varias iglesias del protestantismo histórico y en la mayoría de las iglesias pentecostales. Así, el cristianismo se acomodó en otro punto más a las exigencias de la sociedad grecorromana para la cual la mujer debería, efectivamente, servir al hombre con dedicación y humildad. Una vez que cesó la voz de los grupos heréticos solamente se oyó a Pablo y sus discípulos con la conocida expresión: "Que la mujer quede callada en la Iglesia",

"sumisa al marido", mientras triunfaban los patrones jerárquicos sobre los de igualdad. De acuerdo con Uta Ranke-Heinemann (1995), es claro que con posterioridad esos cambios provocaron modificaciones profundas en la actuación de la Iglesia cristiana.

Las mujeres volvieron a conquistar un espacio mayor en el cristianismo, con más insistencia, sólo después de los grandes avivamientos religiosos en el siglo XVIII y de los movimientos de santidad en el siglo XIX. Varias pioneras muy activas en el inicio del pentecostalismo moderno, salieron de ese medio. Entre las líderes pentecostales femeninas más expresivas están Carrie Judd Montgomery (1858-1946), Florence Louise Crawford (1872-1936), Aimee McPherson (1890-1944) y otras que no solamente fundaron comunidades locales sino que también dieron origen a nuevas denominaciones. Este fue el caso de McPherson, que fundó la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (Burgess y McGee, 1995: 893ss). En el pentecostalismo, a pesar de las influencias fundamentalistas posteriores, las mujeres redescubrieron la libertad del "hablar en la Iglesia". Para eso usaron la estrategia que antes había sido empleada por Santa Teresa de Ávila, el habla mística.

Al principio, en la *Apostolic Faith Mission*, en Azusa Street (1906), varias de esas mujeres cercaban al líder negro William J. Seymour, quien llegó a casarse con una de ellas. Las mujeres pentecostales de aquel período inicial fueron importantes en la divulgación del movimiento en otros continentes¹⁵. En la década posterior tomó cuerpo el movimiento fundamentalista, uno de los responsables por el retomar de las presiones sobre la mujer, exigiendo que ella volviese al lugar de siempre, la "sumisión callada"¹⁶. Desde entonces, el pentecostalismo y gran parte del protestantismo tradicional, explota y expropia el trabajo religioso de la mujer, dándole a

cambio apenas un papel activo en la esfera litúrgica y en la expansión del movimiento pero rol secundario en la jerarquía de poder.

En la América Latina ante una predominante cultura machista esa tendencia acabó por ser aún más fortalecida. En este sentido la Congregación Cristiana en Brasil representa una síntesis de la influencia del machismo latino tal vez porque su fundador, Francescon, era italiano. En ese proceso de inculturación pentecostal también pesó el predominio masculino, típico de la cultura brasileña. Pero otros grupos pentecostales mayoritarios como la Asamblea de Dios, fundada en Belén do Pará - nordeste del país-, también incorporó el machismo del hombre nordestino. Entre las principales iglesias pentecostales de Brasil, tan sólo la Iglesia del Evangelio Cuadrangular por causa de la cultura heredada de su fundadora, ordena mujeres para el ministerio pastoral. La *Iglesia Nacional Palabra de Fe*, fundada por la pastora Valnice Milholms, después de un largo tiempo como movimiento "interdenominacional" de cura, exorcismo, prosperidad y guerra espiritual es una excepción y se constituirá, por cierto, en motivo de estudios en el futuro.

La Iglesia Universal y el "lugar" de la mujer

La situación subalterna experimentada por la mujer en el pentecostalismo, nos hace preguntar: Si el pentecostalismo es tan cruel con las mujeres, ¿por qué ellas constituyen la mayoría en sus congregaciones?

En lo que se refiere a la IURD hay una contradicción básica en cuanto al papel de la mujer, tanto en su sistema de pensamiento como en su práctica. Esto porque si por un lado da señales con la valorización de la mujer y le da oportunidades para ser obrero, por otro articula el antiguo discurso de la sumisión de la mujer a su marido. Se trata de un discurso sólo ambiguo en apariencia. Porque, pese a que

intenta ser moderno, aún así ese discurso es una tentativa frustrada de conciliar modernidad y arcaísmo en un área en que otros pentecostales como la Iglesia del Evangelismo Cuadrangular, ya dieron algunos pasos en dirección a la igualdad entre hombres y mujeres hace muchas décadas. De esa forma, la IURD reproduce una desigualdad que tradicionalmente ha sido mucho más una acomodación de la Iglesia cristiana a las exigencias culturales de occidente que una tentativa de transformación cultural.

Las citas de más abajo, tomadas de publicaciones de la Iglesia Universal y de testimonios presentados en sus programas televisivos, demuestran cómo el tipo ideal - "mujer de Dios"- es trabajado después de la conversión en la etapa de resocialización de las mujeres *iurdianas*. Comencemos con la "mujer del hombre de Dios" (pastor), presentada como modelo ejemplar. Según Edir Macedo (*Folha Universal*, 2-4-96), éste es el perfil de la mujer "según el corazón de Dios":

"Si Ud. es mujer de un hombre de Dios que está en el altar, su palabra puede llevar a su marido a conquistas extraordinarias pero puede llevarlo a derrotas y fracasos terribles. Si Ud. es una mujer sabia, llena del Espíritu Santo, y ve alguna cosa errada en lo que su marido está haciendo, algo contra la Palabra de Dios, si está siendo una traba en su obra, Ud. tiene la obligación de orar por él pero no puede consentir... Supongamos que él sea muy nervioso, que trate mal al pueblo. Ud. tiene que orar a Dios. Si, por casualidad su marido está trabajando en la Iglesia Universal del Reino de Dios, usted tiene la obligación de traer a la dirección de la iglesia conocimiento de eso, para que se le llame la atención a él, se venga a corregirlo, enseñarlo, advertirlo, para que no haga más aquello. Usted estará 'salvando la piel' de él y la suya pues si concuerda con él, queda callada ante sus errores, debilidades y fallas, estará siendo cómplice (...) Al contrario de ayudar, estará entorpecien-

do ...”

“Usted no puede entrometerse en la dirección de la iglesia. La mujer del pastor no es pastora. La mujer del obispo no es ‘obispa’ (...). Ella cuida de casa, no el marido. Ella educa a sus hijos; les enseña lo que deben saber (...) En la iglesia la autoridad pertenece al marido que esta en el altar (...) La esposa del obispo o del pastor se mantiene en una posición bien discreta, tal cual mujer sabia, sensata, hablando lo necesario. Vean por ejemplo a mi esposa Ester. Ella nunca se envolvió en la iglesia. No la vemos predicando o tomando decisiones (...) Con raras excepciones, la mujer habla demasiado (...) Son egoístas porque no quieren oír, sólo hablar. Gracias a Dios mi esposa habla poco (sic).”

Las cursivas de los textos precedentes indican la presencia en el discurso de Macedo de muchos prejuicios con relación a la mujer. En otra publicación (1993b: 113) él llega a afirmar que la mujer es mucho más voluble que el hombre: “Entre el sexo masculino y el femenino, este último es más maleable y susceptible de dar crédito al diablo que el sexo masculino”. En realidad, nada hay de nuevo en ese discurso pues así también argumentaban varios padres apostólicos, vinculándose la supremacía del hombre al mito de la Eva débil y envolvente que llevó al hombre Adán al pecado original.

Las relaciones entre los “hombres de Dios” y las “mujeres de Dios” aún son analizadas por el obispo Macedo (*Folha Universal*, 19-3-96), de la siguiente forma:

“Sólo las mujeres de Dios producen hombres de Dios. Es verdad que la mujer no aparece en el púlpito pero ella aparece indirectamente de una forma mucho más importante de lo que pueda aparecer (sic)... Una mujer sabia, virtuosa, bendice al hombre de tal forma que ese hombre se vuelve un exponente en las manos de Dios, gracias al trabajo insistente y valioso de aquella mujer (...) La gracia engañosa es aquella mujer

tipo ‘garota Ipanema’, ‘producida’, que se vuelve más atrayente pero la hermosura es vana porque acaba (...) La hermosura por la cual muchos hombres se dejan llevar, el perfil, el cuerpo, el rostro, la gracia, es engañosa. Cuando se la ‘lleva para la casa’ y se descubre lo que está dentro de ella, verificando que está todo podrido, ahí ya es demasiado tarde... [Pero] la mujer que teme al Señor será siempre bonita, no importa la edad (...) Muchas mujeres abandonan sus hogares, traicionan a sus maridos. ¡Qué cosa terrible! ¡Qué decepción, qué cosa cruel! Abandonar un hogar, el hombre que Dios le dio...”

La obrera es miembro de una “orden laica” y, como vimos en otra parte de este trabajo, tiene por función auxiliar en el desempeño ministerial de los pastores. En ciertos casos, ella puede ser remunerada y mantener vínculo de empleo con la iglesia, siendo vedado a esposas o parientes de pastores que tengan tal privilegio (IURD, s/d.: 12). El filtro para que una mujer se vuelva obrera está afinado con las exigencias de la iglesia para el ejercicio del pastorado. No basta que ella sea convertida, curada, liberada de los demonios o portadora de profundos conocimientos intelectuales. Es preciso ser “bautizada con el Espíritu Santo”, tener un excelente testimonio de los observadores y presentar los “frutos del Espíritu”, o sea un buen comportamiento. Por tales motivos una obrera goza de mucha reputación dentro de la IURD. Es vista como un “verdadero ángel, consejera, amiga que se preocupa con los otros (...) Es un brazo fuerte en el ministerio de la Iglesia Universal (...) Auxilian a los pastores y se responsabilizan por los más diversos servicios (...) Con satisfacción responde o afirma ‘¡soy de la Universal!!’ ¡Qué orgullo santo refleja al pronunciar estas palabras! Crece con la iglesia, mientras la iglesia crece con ella. Pero (ella) sabe que obispos, pastores y líderes (...) sienten el mismo orgullo al verla pasar. De sus corazones les sale una voz embargada y orgullosa, que

dice: Es una obrera..." (*Folha Universal*, 5-3-95).

Para reforzar esos estereotipos de mujer es común que Macedo cite en sus argumentos a algunas de las mujeres de la Biblia como Ana, la madre del profeta Samuel, elaborando así modelos de vida para sus lectoras:

"Ana, humillada por ser estéril, llamó a Dios y recibió la gracia de ser madre ... De humillada pasó a ser una mujer alabada (...) La mujer es el amparo, el brazo derecho, la persona que da fuerzas al hombre, humanamente, para continuar luchando (...) Tal vez usted, mujer, esté siendo humillada (...) sola, abandonada (...) engañada (...) solitaria (...) madre soltera (...) Dios honró a aquella mujer por causa de la oración (...) haga esa oración (...) y usted verá que su humillación por ser soltera, madre soltera, mujer abandonada, triste, tendrá fin. Usted será feliz..." (*Folha Universal*, 16-4-96).

El empleo por la Iglesia Católica de la imagen de María aún en el Movimiento de Renovación Carismática o en los santuarios populares es encarado por la IURD como una forma de "recoger dinero mientras el pueblo 'disfruta' la creencia". Y se añade que eso sucede porque los "sacerdotes inventaron la devoción a María [simplemente] para sensibilizar y atraer a las mujeres" (*Folha Universal*, 25-6-95). A su vez, la Iglesia Universal transmite semanalmente a través de las radios *São Paulo* y *Copacabana* (sábados 10 y 30 hs., y 9 horas respectivamente), un programa destinado a inculcar en la mujer *iurdiana* sentimientos de sumisión. Ese programa, titulado "S.O.S. Mujer", consta de entrevistas, mensajes y testimonios propios para mujeres y en el cual la tónica es siempre la *sumisión* de la mujer al hombre, pero un programa – según la locutora –, hecho "de mujer para mujer".

De esta forma la Iglesia Universal trabaja por la recuperación de la unidad del núcleo familiar, lo que para ella no deja de ser parte del ministerio de la cura, porque "cura es más que tener el cuerpo saludable, es tener éxito, cuerpo y alma sanos", según el pastor Mário Luís (*Radio São Paulo*, 5-7-94). La cura de la familia es una meta importante para la IURD, pese a que su proceso terapéutico pasa por la solución tradicional, esto es mujer sumisa, callada, obediente y religiosamente devota con los trabajos de la iglesia. Para alcanzar tales metas en sus templos hay rituales vueltos al refuerzo de esta propuesta. Todos los jueves son dedicados a la "cadena de la familia" y, a veces, hasta hay dramatizaciones sobre el tema. Por ejemplo, el "día de los enamorados" en 1995 se realizó la siguiente representación: Las parejas pasaban bajo el "arco del amor", recibiendo de los pastores una unción con nardo, que se dice tiene el "perfume del amor". Por considerar muy importante la familia y el casamiento, la IURD promueve hasta casamientos en presidios para donde son llevadas las mujeres que se casan con los detenidos convertidos (*Folha Universal*, 16-7-95 y 25-6-95).

Es evidente que en la IURD a lo largo de casi dos décadas, se fue formando una cultura machista que impide el florecimiento de un ministerio femenino, a pesar de haber un pequeño grupo de pastoras consagradas en el inicio del movimiento. Por causa de esta falta de clima para el trabajo femenino, el 5 de junio de 1994 fue fundada en Río de Janeiro la *Iglesia Alianza con Dios*, por Regina Nadir Soares Parreira, ex-pastora de la IURD. El evento recibió amplia cobertura del *Folha Universal* (10-7-94) que en forma inusitada publicó una foto de la pastora y una entrevistista que ocupaban media página del periódico. Las afirmaciones que siguen explican las razones de esa disidencia femenina:

“La Iglesia [Iglesia Alianza con Dios] fue fundada el 5 de junio de este año en función del atrofiamiento del trabajo de la Iglesia Universal del Reino de Dios – de la cual fue pastora – en relación a las mujeres. Estuve conversando con el Obispo Macedo y los demás obispos y sentimos esa falta dentro de la Iglesia. Y ellos sintieron de Dios que nosotros podríamos abrir una Iglesia donde el trabajo también sea bendecido (...) Y el trabajo fue bendecido porque no fue hecho con rebeldía. Yo fui una de las primeras obreras de la Iglesia Universal y trabajé por el crecimiento de la Iglesia. Jamás traicionaría a la IURD (...) La Iglesia Alianza con Dios es una puerta más que se está abriendo (...) Dios ha bendecido el trabajo porque no estamos procurando sacar el pueblo de la Iglesia de nadie”¹⁷.

El lenguaje pulido y lleno de respeto hacia la Iglesia Universal, igual no deja de apuntar el cierre del horizonte eclesiástico para con las líderes femeninas, a pesar de que se insista todo el tiempo en la idea de obediencia y respeto a aquella iglesia como factor determinante del futuro éxito de la nueva iglesia recién fundada por mujeres. Pues

“vuelvo a insistir: no salimos de la Iglesia Universal por problemas de rebeldía pues nosotras somos mujeres de Dios. Si saliésemos por rebeldía el trabajo no crecería. Como yo fui de la Iglesia Universal del Reino de Dios por mucho tiempo, sé muy bien que todas aquellas personas que salieron (...) debido a la rebeldía levantaron trabajos y abriendo su propia iglesia, ese trabajo no fue bendecido. Tengo el apoyo de la Iglesia Universal para hacer ese trabajo (...) La IURD (no obstante) creció mucho, dio oportunidades a muchos hombres y el trabajo de la mujer quedó atrofiado.”

Sobre la cuestión del problema familiar de la mujer consagrada al pastorado y del prejuicio que existe en la sociedad, la entrevistada respondió:

“No fui yo quien eligió a Jesús sino que fue El quien me eligió a mí. Entonces, Jesús me da condición de ser una esposa y dentro de mi casa, mi marido es la cabeza. En la Iglesia, la cabeza soy yo... No puedo ir al frente de una Iglesia, hablar de Jesús si no estoy viviendo aquella vida bendecida que Jesús dio, no estoy siendo obediente a mi marido, no estoy cumpliendo mis deberes dentro de casa (...) Ser pastora es una cosa maravillosa. En todos los lugares adonde fui enviada en la época de la IURD (...) el pueblo siempre me recibió bien. Fui pastora en el barrio Jardim América durante dos años y el pueblo nunca me miró con ojos prejuiciosos” (sic).

“El lugar de la mujer”: Una perspectiva sociológica

¿Por qué las mujeres adhieren con tanta facilidad y en mayor número que los hombres al movimiento pentecostal? Esta pregunta que hacemos de nuevo, ha intrigado a muchos observadores. Las respuestas son varias. Veamos algunas: Psicológicamente tal vez esa seducción de lo sagrado se pueda explicar a través de la emotividad femenina. Pero sociológicamente la mujer, mantenida en espacios de inferioridad sobre las cuales los hombres mantienen control, asumen virtudes asociadas a las clases privilegiadas y encuentran en rituales religiosos más vinculados a la “virtudes femeninas”, emoción, magia y seducción, espacios simbólicos para la reversión del cuadro desventajoso de ellas (Weber, 1991: 462). En otras palabras, el lugar inferior dado a las mujeres en la sociedad brasileña y latinoamericana las impulsa a la búsqueda de valorización en una comunidad de iguales, en la cual las emociones se puedan expresar con más libertad.

Podemos añadir que las mujeres vivencian con mayor intensidad las contradicciones de la sociedad y sus efectos sobre la fa-

milia. La IURD procura reforzar la familia, colocar encima de ese grupo la figura de un Dios que, al ser aceptado como figura trascendental, apacigua hombres y mujeres. En tal sentido, se argumenta que hasta una familia patriarcal es mejor que ninguna familia o una salida para situaciones anómicas. El discurso básico de la IURD obviamente no es feminista y no reivindica mayores derechos para la mujer y sí la obediencia de ambos al Dios retratado en los escritos post-paulinos. Eso, en una situación desventajosa para la mujer, es mucho mejor que lo que era antes.

Por eso, los testimonios grabados y presentados en la radio y televisión por la IURD y otros grupos neopentecostales están llenos de historias de hogares que estaban desechos y, sometidos a esa terapia, se rehicieron y las parejas dicen que ahora están viviendo una "segunda luna de miel". Registramos como ejemplo apenas uno, recolectado entre centenares de casos:

Edith T. vivía deprimida, tuvo problemas de alcoholismo en casa con el padre y hermanos. Se casó y el marido también siguió el mismo camino. Tuvo una vida conyugal atribulada y sintió en un momento determinado que la vida familiar estaba destruida. Fue entonces que ella y su marido conocieron la Iglesia Universal y fueron liberados. Hoy son muy bendecidos y su hogar vive en paz y ella recuperó las ganas de vivir. Por causa de su ejemplo hasta una de sus hermanas que era 'madre-de-santo' se convirtió a la Iglesia Universal (TV Record, 17-1-96).

Ese caso nos remite a importantes consideraciones que Mariz (1994a: 80-93; 1994b; 1996: 169-89) hace sobre el papel desempeñado por la religión en la recuperación de alcohólicos y drogados y la dimensión familiar de esa terapia. Para Mariz, la conversión religiosa ofrece a las personas socialmente no calificadas una experiencia de dignidad, poder,

coherencia y sentido para la vida, llevando a tales individuos a la superación de las situaciones anómicas, provocadas por la pobreza. Es una forma de constituir en un contexto adverso, estrategias de sobrevivencia.

En esa misma línea argumenta Elizabeth Brusco (1993: 143-158) sobre la función de la experiencia religiosa carismática entre mujeres colombianas. Para ella, la adhesión de la mujer a una comunidad religiosa es un arma extremadamente útil en el combate al machismo del hombre colombiano. Machismo ese que provoca violencias y humillaciones de todos los tipos a la mujer. Sin embargo, una vez convertido, el hombre cambia de comportamiento y abandona el alcohol y las aventuras extra-matrimoniales, trayendo para la familia beneficios indispensables para la recuperación de la paz en el hogar. La autora muestra que para la mujer latinoamericana mucho más que para las feministas norteamericanas o europeas, tener un hogar saludable, seguro y próspero, es un elemento fundamental para tener una vida tranquila. De allí la fácil integración de ellas a una comunidad religiosa que posibilite la realización de ese sueño.

Sobre la búsqueda de experiencias extáticas, Ioan M. Lewis (1977: 103) observa que la situación privilegiada dada al hombre y la presión ejercida sobre las mujeres en varias culturas, hacen que ellas procuren compensación en una posesión socialmente valorizada. Después de tales experiencias, "tanto hombres como mujeres quedan más o menos satisfechos: ninguno de los sexos pierde la posesión y la ideología oficial de la supremacía masculina es preservada"¹⁸.

Por eso, la adhesión femenina a una comunidad pentecostal combate los efectos de la desintegración social que inciden con mayor violencia sobre la mujer. Así, la comu-

nidad se vuelve un medio privilegiado de hacer renacer la vida en un contexto de muerte social. David Martin (1990: 284ss) utiliza una imagen significativa para describir esa experiencia que para él es como “una nueva célula que brota de un tejido herido y damnificado”; porque dentro de esa comunidad se establecen lazos familiares, comunales y eclesiales de protección. En ella las mujeres se protegen “de los reveses de la deserción masculina y de la violencia. Una nueva fe vuelve posible implantar nuevas disciplinas, reordenar prioridades, combatir el machismo corruptor y destructivo”. Además, “dentro de ese abrigo de fe una fraternidad puede ser instituida bajo un firme liderazgo, el cual provee alivio, mutualidad y calor, y la práctica de nuevos papeles”.

Pero la mujer *iurdiana* no se excluye de la sociedad por causa de su experiencia religiosa. En ese sentido, ella se contrapone al modelo de mujer del pentecostalismo clásico. La cita que sigue es de una periodista de la IURD y comprueba esa idea: “Soy mujer y soy creyente, ¿y con eso, qué?” Para ella, ser mujer creyente es

“ser libre, porque existe en el corazón el Espíritu de Dios y donde él habita existe la libertad. No significa ser fanática estrecha (...) Es no tener restricciones de cortar el cabello, según la moda o su voluntad; no dejar de usar blusas sin mangas en el calor, usar pantalones largos como muchas veces exige el ritmo de la vida moderna, pintarse y cuidar del cuerpo y de la apariencia general. Es hacer uso de su femineidad, sin ser vulgar, es vestirse bien, con lo que hay de mejor pero con moderación, es procurar ser culta, entender los asuntos actuales, es hablar con inteligencia y con discreción (...) Significa ser una mujer de Dios, por lo tanto viviendo su sensualidad y su sexualidad con su esposo, sabiendo que eso es bendecido, sin culpas. Ser creyente (...) es tan simple, significa apenas ser sabia,

sin olvidarse de ser mujer, porque así nos hizo el Creador”(Folha Universal, 3-9-95).

Aquí se inscribe la perturbadora pregunta para las mujeres feministas: si las mujeres adhieren en mayor número al pentecostalismo, en particular a la IURD, entonces ¿por qué ellas son tan marginadas del liderazgo visible del poder de mando de esas iglesias? ¿Qué ideología sustenta esa exclusión? La historia de los movimientos religiosos, interpretados sociológicamente, nos ofrece algunas claves para la comprensión de los problemas de género que como vimos, están siendo padecidos por la Iglesia Universal.

Weber (1991: 333) observó que hay una oposición entre el culto ofrecido a los dioses por las capas bajas y el culto de la nobleza. Para él la religiosidad de los que no tienen ningún privilegio se caracteriza por la participación igualitaria de las mujeres, al contrario de los cultos aristocráticos de la nobleza guerrera en los cuales predomina la jerarquía. Pero, añade Weber, difícilmente la igualdad inicial se “conserva más allá de la primera época de la congregación en la cual los carismas basados en la inspiración sagrada son apreciados como características de una elevación religiosa específica”. Eso habría acontecido en la historia del cristianismo cuando nos referimos a las comunidades cristianas primitivas y a los movimientos gnósticos y montanistas. Pero, a continuación, “con la cotidianización y reglamentación de las relaciones congregacionales, se toman siempre actitudes contra los fenómenos inspiracionales, considerados contrarios al orden y lánguidos en las mujeres.”

Es en ese momento que nace la organización religiosa permanente, la jerarquía pasa a predominar sobre lo igualitario, relativizándose entonces la reversibilidad adquiri-

da por la mujer en el escenario religioso. Eso quedó bien claro en la entrevista de la pastora antes mencionada, en la que ella dijo: *“La IURD creció mucho, dio oportunidad a muchos hombres y el trabajo de la mujer quedó atrofiado”*. En estas circunstancias los hombres pasan a actuar como miembros de un grupo guerrero, cerrado, articulando estrategias para consolidar el poder. ¿No será la concordancia de los obispos de la IURD en liberar pacíficamente a las pastoras Regina, Jovita e Lindalva una señal que estratégicamente sería mejor dejar salir los que adentro podrían incomodar pero afuera de la iglesia refuerzan la ideología que la legitima, dando a esas mujeres al mismo tiempo, la “bendición de apoyo”?

También es posible que la opción de la IURD por el *status* guerrero contra el catolicismo y religiones afro-brasileñas haya apartado de su liderazgo a las mujeres con menor demanda por guerras y más afectas a una religiosidad mística. De cualquier forma, a partir de un determinado momento de su historia, la IURD se volvió una estructura administrada por hombres, en fin, otra empresa masculina. Por lo tanto, se reproducen internamente prejuicios machistas del tipo “juego, guerra y negocios no son cosas para mujeres”. Es obvio que una religión que reacciona violentamente contra las otras coloca en práctica un “marketing de guerra” y opera sus relaciones con la sociedad desde el punto de vista empresarial, tiende a reproducir con más intensidad los prejuicios generados en la sociedad para mantener exclusividad de esos espacios sociales a los hombres.

4. La iglesia universal y los “políticos de cristo”

“Fe cristiana y dedicación al pueblo es la característica de los candidatos evangélicos (...) Son personas elegidas y no indicadas (...) Hombres

y mujeres de Dios, con Jesucristo en el corazón, llenas del Espíritu Santo” (*Folha Universal*, 9-6-96).

El neopentecostalismo tiene por hábito clasificar a sus seguidores colocando después el sustantivo o adjetivo “de Cristo”, obteniendo así una mejor visibilidad para su presencia en el escenario social. De esta forma surgieron los “atletas de Cristo”, los “hombres de negocios del evangelio pleno”, los “militares evangélicos”, los “artistas de Cristo” y los “políticos de Cristo”. ¿Qué perfil tienen esas personas, especialmente los “políticos de Cristo”? ¿De qué manera ellos se contraponen a los antiguos “políticos evangélicos”? ¿Qué mecanismos emplea la Iglesia Universal para la “fabricación” del “político iurdiano”?

Históricamente, los “políticos de Cristo” electos por los pentecostales se volvieron conocidos apenas en el final de los años 60, década en que el “pentecostalismo clásico” pasó a convivir con un estilo de pentecostalismo centrado en la cura divina y milagros. En esa época Manuel de Mello, líder fundador de “Brasil para Cristo” consiguió indicar y elegir respectivamente diputado estatal y nacional a los pastores Geraldino dos Santos y Levy Tavares. Los protestantes históricos ya tenían en esa época varios diputados estatales y nacionales. Nombres como Osny Silveira, Daso Coimbra, Camilo Aschar, Lauro Monteiro da Cruz, Carlos René Egg, Rafael Gioia Jr. y otros eran bien conocidos por los evangélicos del centro-sur del país, como observó Paul Freston (1993a).

La “fabricación” de un “político de Cristo”

La inserción pentecostalista en la política no es una novedad iniciada en Brasil por la Iglesia Universal, según veremos a continuación. Con todo, sus estrategias traen novedades y están provocando alteraciones per-

ceptibles en el comportamiento político de los pentecostales brasileños. De ahí la necesidad de averiguar *cuándo, dónde y por qué* hubo ese salto de cualidad en el sentido hegeliano de la palabra, que se consubstanció en el cambio de un modelo de comportamiento marcado por el apartamiento de la política por otro más integracionista.

Nótese que durante mucho tiempo ese comportamiento evasivo fue incentivado por las élites latinoamericanas, a las que les interesaba gobernar solas el destino de sus respectivos países. En ese cuadro cualquier evasiva era legitimación o certificación. Por ejemplo Pinochet se aproximó en Chile a los pentecostales porque una parte de ellos apoyó directamente el golpe militar y la otra se calló, restando apenas a una minoría pentecostal mantener actitudes contestatarias. A Pinochet también le interesaba oponerse a las estrategias antigolpistas de la Iglesia Católica chilena, tema que fue estudiado por Cristian Parker (1990), D'Espinay (1983), Rolim (1995) y Bastian (1984). Con relación a otras situaciones políticas vale la pena examinar los estudios de Abelino Martínez (1989) al analizar el comportamiento de las sectas religiosas en la Nicaragua sandinista y el de Bastian (1994) sobre la función política del pentecostalismo en Nicaragua y Guatemala.

Pero ¿qué estrategias y bases teóricas orientan el modo *iurdiano* de hacer política? ¿Hay un cálculo racional o las cosas suceden naturalmente? Algunos trechos escritos por Edir Macedo y J. Cabral, teólogos de la Iglesia Universal, dejan bien explícitas las bases teóricas de esas nuevas disposiciones de los neopentecostales brasileños:

“La política es ejercida por ciudadanos y estos componen la Iglesia. No hay cómo separar ambos. [Preguntado si él ya pensó en algún día ser presidente de Brasil, Macedo respondió que]

“nunca, [pues] lo que deseamos es que los presidentes de Brasil y de otros países sean personas verdaderamente cristianas y comprometidas con la justicia social” (*Folha Universal*, 5-11-95).

“No existe neutralidad política. Todos los ciudadanos están directamente envueltos, quieran o no... ¿Por qué la Iglesia se debería alienar del proceso político cuando está en juego el poder que va a gobernar su destino?... [Los cristianos] tienen su parcela de responsabilidad en la construcción de un país más humano” (*Folha Universal*, 11-9-94).

La aproximación de los neopentecostales al campo político, fue precedida tanto por la creación de nuevas representaciones ideológicas como por un descontento con las maneras tradicionales de hacer política de los evangélicos en Brasil. Durante mucho tiempo líderes pentecostales consideraban sucia la actividad política, denunciaban los “candidatos de puerta de templo” que aparecían apenas en épocas de elecciones y que después de electos se cerraban ante los intereses de las bases que los eligieran o simplemente fingían atenderlas dando nombre de sus muertos ilustres a escuelas, plazas y calles. A esa percepción crítica de los políticos evangélicos se sumó la crítica moralista de los neopentecostales, casi todos ellos oriundos de las capas más bajas de las clases medias.

Así los neopentecostales, portando un discurso más moralista, desarrollaron un rechazo a los políticos evangélicos tradicionales acusados por ellos de transigir en sus principios morales, para defender intereses propios o de grupos “incrédulos”. Pero también desarrollaron una posición sobre la cual el pastor De Velasco, como diputado estatal, reflexionó bien al ser consultado por la prensa sobre la “bancada evangélica”. En aquella oportunidad respondió que no seguía de cer-

ca la actuación de esa bancada a no ser por la prensa pero que “según noticias difundidas, algunas actitudes de ese grupo corresponden a aquello que esperaríamos de personas comprometidas con la Palabra de Dios” (*Folha Universal*, 21-8-94).

En función de eso el electorado neopentecostal demuestra estar cansado de políticos profesionales evangélicos. Aún aquellos pentecostales que tienen por hábito votar en el candidato indicado por el pastor se han vuelto más exigentes en relación a los compromisos morales de sus candidatos. Dijo Jorge Boaventura, candidato de la IURD al Senado, en Río de Janeiro en 1994, dirigiéndose a los jóvenes en una concentración religiosa:

“Soy el primero en reconocer que todos tenemos buenas razones para estar amargados con los políticos, que no han cumplido con sus deberes, que han escarnecido del sentido profundo del mensaje del Evangelio. Todo cuanto es libertinaje, lascivia, lujuria y ganancia es rotulado de una forma generosa ...” (*Folha Universal*, 28-8-94).

La Iglesia Universal ha explotado bien esa necesidad y de manera práctica trabaja en una perspectiva de *marketing* religioso-político esa demanda por ética en la política y consiguió así impulsar su proyecto particular de hacer política de una manera “cristiana”. Las elecciones de los últimos cinco años han demostrado y las próximas elecciones también, la eficiencia de ese “estilo neopentecostal” de hacer política. Pero ¿qué se exige de un candidato para recibir el apoyo de la Iglesia Universal? El obispo Célio López, que hizo una reunión en la localidad de Nova Iguaçu, en Río de Janeiro, con candidatos a consejales e intendentes de toda la zona costera fluminense y que fueron indicados por la IURD, les exigió un compromiso con Dios en forma pú-

blica y de manos dadas. Al final de la ceremonia declaró:

“Los candidatos evangélicos son personas elegidas y no indicadas. Son hombres y mujeres de Dios, con Jesucristo en el corazón. Llenos del Espíritu Santo. Gente que irá a asumir cargos públicos para servir y no para ser servido. Y que jamás participarán de actos despreciables [y que deberán] ofrecer a la población algo nuevo en materia de representación popular” (*Folha Universal*, 7-7-96).

El pastor Ely Patrício fue encargado por el obispo Rodrigues de en aquel Estado ofrecer (sic) “una completa asesoría sobre los dispositivos electorales” a los candidatos de la iglesia. Los precandidatos le enviaron los currículums para ser examinados y aprobados por la dirección de la iglesia. Según Ely Patrício eso es necesario porque

“los aspirantes (...) apoyados por los miembros de la IURD tienen compromisos serios y profundos con la comunidad cristiana y el pueblo en general, por eso deberán tener una postura correcta (...) no parecerse en nada con ciertos políticos tradicionales ...” (*Folha Universal*, 9-6-96).

Pero a pesar del suceso de algunas candidaturas, la IURD no consiguió elegir en Río de Janeiro su candidato al Senado. Esa dificultad fue notada por Boaventura, su candidato, desde el inicio de la campaña al afirmar a un grupo de jóvenes:

“Voy a precisar de algo así como dos millones de votos para alcanzar la victoria. Sé que el pueblo de la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Estado de Río de Janeiro no llega a ese número. Por eso cada uno debe multiplicar sus votos entre colegas, amigos, vecinos y parientes pues sin eso el esfuerzo será inútil ...” (*Folha Universal*, 28-8-94).

Esa exigencia de coligación fue asumida por Macedo desde 1992 después de su prisión, cuando notó que había necesidad de insertar su iglesia en un bloque mayor de iglesias evangélicas. Un primer paso fue dado con la organización en julio de 1993 del *Consejo Nacional de Pastores de Brasil*, un órgano planeado para ser una oposición a la AEBV (Asociación Evangélica Brasileña) pero sobre la hegemonía de la Iglesia Universal. Su presidencia fue asumida por el pastor Manoel Ferreira, también presidente de la Convención Nacional de Madureira de la Iglesia Asamblea de Dios (CONAMAD)¹⁹. El eje de relación entre todos ha sido el síndrome de la minoría perseguida continuamente por la Iglesia Católica.

Las elecciones presidenciales de 1989 y 1994 y la búsqueda de alianzas anti-Lula (el candidato izquierdista), se expresó por medio de la ideología de la “construcción de la unidad de la Iglesia de Cristo”. Un evento que reunió casi un millón de personas y de una serie de ellos titulada “Clamor por Brasil” en el “Aterro do Flamengo”, el 18 de junio de 1994, sirvió para sellar el compromiso de unidad, aproximando a Edir Macedo y el pastor Nilson do Amaral Fanini, presidente de la Asociación Bautista Mundial, que había sido roto hacía varios años. A partir de entonces, la IURD comenzó a buscar una “unidad evangélica”, que en época de elecciones se expresa en la frase “cristiano vota en cristiano”. Y también en las luchas contra la *Globo*, “cristiano no critica cristiano” (*Folha Universal*, 16-6-96). Pero como la palabra “cristiano” está lejos de ser unívoca, se montaron grupos de apoyo político en cada Estado bajo la supervisión del obispo Rodrigues, para poder adecuar la universalidad del término a los desafíos y necesidades políticas particulares.

Como sería de esperar, esa búsqueda de la unidad tropezó en la oposición dentro

del campo religioso, representada por la AEBV y su presidente, el reverendo Caio Fábio, cuya figura ha servido para varios recuadros de humor publicados en el *Folha Universal*, según las ilustraciones, Caio Fábio representa uno de los principales adversarios de la IURD, al lado del Papa (catolicismo) y la *Red Globo* (catolicismo, kardecismo y secularismo).

Los ataques más duros contra los adversarios de la IURD, en especial la *Red Globo* y la Asociación Evangélica Brasileña, han partido de un pastor de la Asamblea de Dios, Silas Malafaia, que se asoció políticamente a Edir Macedo después de iniciados los años 90. Los números 124 y 125 del *Folha Universal* (21-8-94 y 28-8-94) trajeron artículos de ese pastor, titulados “decálogo de la rebelión”, en los cuales atacaba una cartilla de “cómo votar bien”, elaborada por los integrantes de la AEBV.²⁰ Malafaia es un excelente comunicador pero portador de un lenguaje considerado violento, aún por muchos evangélicos que lo admiran.

En esa serie de artículos, Malafaia atacó exactamente aquellas proposiciones de que los evangélicos deben votar éticamente, evitar la manipulación de los electores, proporcionar debates políticos en las iglesias entre los diversos candidatos, estimular a los creyentes a votar en programas de gobierno y no basados en “rumores” sobre candidatos, a veces estimulados por los pastores que, según la AEBV, deberían evitar la conducción directa del voto de sus parroquianos. También el pastor Malafaia extrañaba el estímulo que el “decálogo de la rebelión” daba entre los miembros de las iglesias para el surgimiento de un espíritu crítico con relación a las orientaciones por él dadas.

La ideología neopentecostal fluye en modo casi espontáneo en las palabras de Ma-

lafaia, apuntando hacia un juego político intolerante en el cual la decisión del pastor es fundamental. El defiende que “el pastor”

“no es un ciudadano común. Es un hombre de Dios tratado en la Biblia como el ángel de la Iglesia (...) Tiene autoridad espiritual para aconsejar al pueblo de Dios en todas las áreas de la vida. Su palabra jamás será la de un ciudadano común (...) Que los pastores puedan conducir sus ovejas de la mejor manera posible porque existen muchos lobos queriendo solapar la autoridad pastoral y, con eso, dispersar el rebaño. Que Dios nos guarde” (*Folha Universal*, 21-8-94).

Silas Malafaia terminó su serie de artículos haciendo un *mea culpa* por haber apoyado en 1989, vía Comité Evangélico Pro-Leonel Brizola, al candidato Lula en el segundo turno, con las siguientes palabras:

“Hice eso con toda la integridad del corazón, pensando que estaba en el rumbo cierto (...)” [Se arrepintió, dice él y] “usando el intelecto, llegando (...) a la conclusión de que estaba completamente errado (...) En este momento (...) no voy a votar por ningún candidato que esté comprometido con grupos religiosos que siempre persiguieron a la Iglesia de Cristo y que también están comprometidos con la ideología marxista (...) Un presidente de la República que posea ideas marxistas y que tenga mayoría en el Congreso Nacional muy bien puede llegar a modificar la Constitución del país y perseguir la Iglesia de Cristo” (Idem, *ibid.*).

El control de la campaña electoral es hecho de una manera directa e incisiva, excluyéndose del contacto con sus fieles cualquier otro candidato que no sea el oficialmente presentado a la iglesia, incluso recomendando que las personas no lo votasen. En esa oportunidad, Eraldo Macedo (un hermano de Edir Macedo) alertaba a los *iurdianos* sobre “aprovechadores (que) aparecen para intentar con-

fundir y dividir el electorado. Pero no serán esos pescadores de aguas turbias los que irán a complicar nuestra caminata (...) Estamos aquí cumpliendo una misión. Por eso no podemos compartir con los ‘vivillos’, o ‘caraduras’”, como dijo Jorge Nascimento, otro candidato de la IURD (*Folha Universal*, 30-9-94).

En cuanto a los motivos por los cuales las personas pueden ser candidatos, las respuestas de algunos políticos *iurdianos* en el *Folha Universal* (21 y 28-8-94), con cursivas nuestras, son ideológicamente esclarecedoras:

“El [Edir Macedo] sabe que yo no preciso, a esta altura de mi vida, ser esto o aquello. El dijo que sabía que estaba exigiendo de mí un esfuerzo muy grande. Y yo les digo que ese esfuerzo va a reducir aún más el tiempo (...) de vida que me resta. Mi nombre no ha sido visto en ningún lugar. Pero veo mi nombre escrito en este momento en el corazón de ustedes” (Jorge Boaventura, candidato a senador por Río de Janeiro).

[Este año usted es candidato a diputado nacional. ¿Por qué?] “Una vez más respondemos ‘presentes’ a un llamado de la iglesia. Un día cuando aún era obrero, entré en el estadio Maracanã en Río de Janeiro y durante una reunión de la IURD, entregué mi tiempo a Dios en oración, diciendo: ‘Señor, gasta mi vida en tu obra’. El me oyó”. [Dijo también que entró en la política por el siguiente motivo]: “El llamamiento de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Fui llamado para cumplir una misión y en estos cuatro años he intentado desempeñarla en la extensión total de nuestra capacidad y en la clásica, dinámica e ilimitada capacidad del Señor de los Imposibles...” (Paulo De Velasco, candidato a diputado por S. Pablo).

“Los evangélicos están escogiendo sus candidatos a cargos públicos dentro de su propio pueblo, para evitar las traiciones tan comunes en esta actividad. Yo no soy candidato por vanidad o interés personal. Soy candidato como hombre

de Dios, elegido por el pueblo de Dios (...) No es el cargo lo que importa y sí la cuestión primordial de dar continuidad a la Obra del Señor (...) Ejerceré el mandato en consonancia con la orientación espiritual dada por las Palabras Sagradas (...) Quien tiene a Dios en el corazón no puede votar en quien está en las tinieblas. Nuestro lema es fe para cambiar... [pues] el pueblo está saturado [de políticos]. Nadie aguanta más la forma de política hecha en Brasil. Los políticos actúan como si tuviesen corrales electorales, con votos prendidos al cabestro..." (Jorge Wilson, candidato a diputado por Río de Janeiro).

[¿Qué fue lo que llevó a usted, señora, a ingresar en el medio político sin ninguna experiencia política, siendo ama de casa?] "Intentar mejorar la vida tan sufrida de nuestro pueblo que está siendo tan explotado por gran parte de esos políticos profesionales que lo único que hacen es enriquecerse (...) Si la experiencia política sirviese, Brasil no habría pasado por los escándalos recientes (...) ¿Quién es la mejor economista brasileña? Es la dueña de casa pues es ella quien va al supermercado. La mayoría de los incrédulos [políticos] va a la política mirando sus propios intereses, los cristianos van a la política a llevar y ejecutar lo que nos enseñó el Señor Jesús. He ahí la diferencia (...) Ser candidata de la Iglesia Universal del Reino de Dios es una responsabilidad muy grande para mí, digo una responsabilidad doble pues de la misma forma que mi hermano el Obispo Macedo es perseguido, con seguridad yo también lo seré..." (Edna Macedo, candidata a diputada por S. Paulo).

"Si averiguasen por qué la consejal es candidata a diputada estatal, respondo que fue una determinación de la dirección de la Iglesia Universal, que demuestra que el Espíritu Santo me quiere usar un poco más..." (Magaly Machado, candidata a diputada por Río de Janeiro).

Esas declaraciones (cuyas cursivas son nuestras), cargadas de "santas motivaciones" intentan esconder la centralización de las de-

cisiones en la Iglesia Universal en aquellas instancias que realmente determinan quienes deberán ser los candidatos y en cuáles los fieles de cada templo deberán votar. Somos de la idea que con el crecimiento rápido de la iglesia y su firme disposición a participar activamente de la producción cultural por intermedio de la televisión y la radio, aumentó la necesidad de que personas de confianza de la iglesia asuman el espacio que intermedia entre sus intereses y el poder público. La estrategia *iurdiana* es crear un *lobby* político que pueda ejercer presión sobre las autoridades en la defensa de sus áreas de interés. Eso queda más que transparente en la declaración del obispo Rodríguez (*Folha Universal*, 12-6-94) al decir que la mayor misión de los candidatos de la iglesia

"es la de ser punto de contacto entre la Iglesia Universal del Reino de Dios, sus fieles y pastores y los gobiernos nacional, estatal y municipal (...) La Iglesia Universal precisa de por lo menos quince diputados nacionales pues son muchos proyectos, muchos Estados y el trabajo es muy grande."

En 1986 la Iglesia Universal hizo de uno de sus dos fundadores más importantes, el obispo Roberto Augusto Lopes, un diputado nacional constituyente con 54.332 votos, solamente nueve años después de su fundación. Pero al final del año siguiente, Lopes abandonó la iglesia²¹. En las elecciones de 1990 ya había tres diputados nacionales y tres estatales. En la campaña política de 1994 la IURD participó de una manera más organizada y eligió 12 diputados, de los cuales 6 eran estatales y 6 nacionales, consiguiendo también que uno de sus obreros fuese Secretario Estatal del Trabajo en el Estado de Río de Janeiro²².

Una vez electos, los diputados *iurdianos* continúan manteniendo estrecho vínculo

con los fieles a través del periódico de la iglesia que semanalmente reserva una página para divulgación de lo que hacen en la Asamblea o Cámara o para la publicación de artículos sobre “problemas nacionales”. Con frecuencia ellos son vistos y oídos en programas televisivos y radiofónicos de la iglesia y en cultos de los diversos templos localizados en la base electoral de cada uno. Ninguno de ellos estuvo envuelto en ninguna de las denuncias por irregularidades en el período Sarney-Collor, al contrario de otros diputados evangélicos. Eso indica cuanto la conducta ética de la bancada *iurdiana* está afinada con las líneas establecidas por la iglesia.

Como observa Alexandre Fonseca (1996: 25), el secreto está en las innovaciones en el *modus operandi* de hacer política en el medio evangélico. En las grandes ciudades, la iglesia ha dividido los templos entre sus candidatos oficiales en “parroquias” que se comportan como si fuesen “distritos electorales” cerrados a otros candidatos, extraños o de la propia iglesia. La juventud no sólo trabaja en las intermediaciones de los lugares de votación (“boca de urna”) como también participa de concentraciones, caminatas y trabajos comunitarios para la distribución de propaganda de sus candidatos. Hay un seguimiento electoral en los templos para impedir la aproximación de candidatos extraños a los planes de la dirección de la iglesia.

Las fuentes ideológicas de la praxis política de la Iglesia Universal

Los primeros estudios sobre las relaciones entre pentecostalismo y religión en la América Latina enfocaban, bajo una perspectiva tomada a préstamo de las ciencias políticas, el campo religioso como espacio de lucha ideológica entre capitalismo y socialismo. Un estudio pionero sobre “protestantismo e

imperialismo” en la América Latina coordinado por Waldo César (1968), contenía un texto de Beatriz Muniz de Souza sobre el pentecostalismo. El paradigma predominante en aquel momento garantizaba que el continente vivía una situación colonial de la que saldría solamente por medio de una revolución socialista. La cuestión sería analizar qué papel le cabría al protestantismo y, por extensión, al pentecostalismo, en tal proceso revolucionario “inevitable”. A partir de ese presupuesto, se resaltaba la despreocupación de los pentecostales con la lucha política en el país.

Actualmente no sólo el protestantismo como también el pentecostalismo tradicional cambiaron. Con todo, se puede observar que esa transformación ocurrida en Brasil no es un hecho aislado, local y peculiar. Muy por el contrario, sigue tendencias de los protestantismos en las tres Américas, siempre pegados a su origen y semejanza a las influencias del campo religioso norteamericano. Esto puesto que fue en aquel país que los evangélicos carismáticos se unieron para producir cambios sociales, en plena década dominada por el “síndrome post-Vietnam”. En el fin de los años 70 en los Estados Unidos hubo un repuntar del conservadurismo en oposición al “modernismo”, “liberalismo” y “secularismo”, renacimiento recibido como si fuese en la creencia de los valores esenciales de la nacionalidad norteamericana, como observan Robert Evans (1991) y Harold Bloom (1993: 185ss)²³.

A partir de los años 70 esa creencia creció entre los evangélicos norteamericanos, conteniendo una mezcla de indignación moral con una fuerte disposición de provocar una reestructuración en el cuadro cultural de occidente, a través de los mecanismos de participación política. En esa misma época, esa postura también comenzó a diseminarse en América Latina gracias a los medios de comu-

nicación religiosos, según el importante estudio de David Stoll (1990 y 1992). Los pentecostales brasileños reflejaron tal clima e iniciaron un proceso de abandono de sus cápsulas culturales y de la identidad de gueto. Los agentes religiosos no consiguieron mantenerse más dentro del círculo religioso, estilo contracultura, y pasaron a asumir una posición pro-cultura. A partir de entonces ellos pasaron a organizar las demandas del laicado, introduciéndose de esa manera la voluntad religiosa de ellos en el orden político de la sociedad. En palabras de Niebuhr (1967), se dejó de lado la postura “Cristo de la Cultura” – obviamente de la cultura norteamericana.

Es importante al analizarse las fuentes del pensamiento políticamente conservador de los neopentecostales brasileños, hacer una evaluación de cómo se comportó el protestantismo histórico, también profundamente influenciado por el fundamentalismo evangélico, aliado a los presupuestos de la ideología de la seguridad nacional, a su vez vinculada a las estrategias de la “guerra fría”, como observa Bastian (1984: 7 – 12). En los Estados Unidos, la coalición formada por grupos evangélicos, protestantes clásicos, carismáticos y pentecostales, fue cimentada por los teleevangelistas. Una primera señal de que esa coalición estaba en marcha se hizo pública con la elección de Jimmy Carter, en 1976. Ese grupo de “intermediarios culturales” representaba la punta de un *iceberg* que se volvió más visible con la fundación de la *Moral Majority*. Esa entidad fue fundada en 1979 por Jerry Fawell y tendría un papel preponderante en las elecciones de Reagan y de Bush en la década posterior, tal como fue estudiado por varios autores, como Anthony Podesta, James S. Kurtzke, Larry Groos, en Robert Abelman y Hoove (1990) y por Hugo Assmann (1986).

En América Latina, por causa de los vínculos del protestantismo y del pentecostalismo con los Estados Unidos y también debido a la perspectiva de que la seguridad política norteamericana era un asunto doméstico de los norteamericanos, se hizo del crecimiento pentecostal un antídoto al comunismo y a su brazo religioso, que en la perspectiva fundamentalista sería la teología de la liberación. No se puede olvidar que en esa época la mayor parte de la América Latina aún vivía sobre la dominación de los regímenes dictatoriales de derecha, cuya ideología analizada por Joseph Comblin (1980), fue generada en las academias militares estadounidenses en el período de post-guerra.

Junto con los regímenes de seguridad nacional se establecieron en el continente epicentros de explosión neopentecostal, fenómeno que trajo consigo la derecha religiosa norteamericana, la lucha anticomunista en Nicaragua, y hasta un dictador pentecostal, Efraim Ríos Montt, en Guatemala. Posiblemente ese contexto facilitó la aclimatación de una ideología religiosa plena de metáforas militares – la teoría de la “guerra espiritual”.

Por lo tanto, en el curso de los años 60 y 70 hubo un cambio muy importante en el comportamiento político de los pentecostales, del cual la *Iglesia Pentecostal Brasil para Cristo* fue pionera. A su vez, la *Iglesia Universal del Reino de Dios* fue su ejemplo más acabado, recolocando en práctica la indicación de candidatos a cargos políticos, el trabajo interno metódico y permanentes medidas para garantizar la elección y la popularidad de sus electos, fenómeno estudiado por Freston (1993), Fenseca (1996), Prandi y Pierucci (1994), Prandi (1992) y Mariano y Pierucci (1994).

La Iglesia Universal y las elecciones presidenciales de 1989 y 1994

Las dos anteúltimas elecciones presidenciales ocurridas en el Brasil fueron en 1989 y 1994. (La última fue en 1998). Ambas se caracterizaron como momentos impares de expresión de libertad y, al mismo tiempo, de polarización política entre izquierda y derecha. Alrededor de esos dos polos se organizaron los evangélicos, uniéndose en las dos oportunidades a los adversarios de Luís Inácio Lula da Silva, del Partido de los Trabajadores (PT). Más que como elección, esos dos momentos sirvieron como oportunidades para rituales catárticos y renovación de esperanzas, si bien también como fuentes de nuevos fracasos.

En ambas religiones, la Iglesia Universal y los demás pentecostales tuvieron una participación más importante que llevar a los victoriosos al Palacio gubernativo del Planalto, en la capital. Los ayudaron decisivamente en la derrota de Lula y del proyecto político que el candidato del PT representaba. Veamos cómo se dio el comportamiento de la dirección pentecostal en Brasil y en especial de la Iglesia Universal, en cada una de las elecciones. En el inicio del lanzamiento de las precandidaturas había en algunas direcciones evangélicas una esperanza de que algún candidato evangélico fuese lanzado. Se hablaba mucho de Iris Rezende, de la Iglesia Cristiana Evangélica, que procuraba llegar a ser candidato por medio del PMDB y fue derrotado por Ulisses Guimarães. Uno de los más entusiasmados colaboradores electores de Rezende era el pastor Manoel Ferreira, de la Asamblea de Dios (CONAMAD), que afirmaba (*Folha de S. Paulo*, 17-4-89) haber recibido una revelación de Dios que el próximo presidente de Brasil sería un evangélico.

En esa misma época otro evangélico, Armando Corrêa de Oliveira, intentó ser candidato pero acabó envolviendo su pequeño Partido Municipalista Brasileño con el presentador de televisión Silvio Santos, provocando la impugnación de su partido (*O Estado de S. Paulo*, 1-11-89). Pero de todas las “revelaciones” recibidas de Dios, la de Edir Macedo fue la más certera: “Después de orar y pedir a Dios que indicase una persona, el Espíritu Santo nos convenció de que Fernando Collor de Melo era el escogido” (*Jornal do Brasil*, 3-12-89).

Durante la campaña electoral Collor, tanto en el primero como en el segundo turno, visitó varios templos, participó de diversas ceremonias en iglesias pentecostales y estuvo presente en programas de radio de la IURD (*Folha de S. Paulo*, 26-9-89; 4-12-89; 21-7-89). Ese entusiasmo por la candidatura de Collor no era tan sólo de la IURD y sí de todos los pentecostales que, según registran Mariano y Pierucci (1994: 95), encaraban a Lula como si fuese la presencia del mismo demonio y a Collor como enviado de Dios. La “izquierda evangélica” era débil y casi no se oía su voz, entre tantos “vivas” a Collor. El movimiento evangélico pro-Lula, del cual en el segundo turno formaba parte el pastor Silas Malafaia, poco consiguió para calmar una euforia sedimentada en muchos años de anticomunismo, cuidadosamente cultivado por los pastores protestantes y pentecostales brasileños.

La ida de Lula para el segundo turno causó un escalofrío en los líderes pentecostales. Mariano & Pierucci (Ibid.: 98) registran que “se instaló un clima de pánico que se hacía más denso a medida que se aproximaba el día final (...) Era un pánico de clase”. En un contexto de intenso miedo es común el surgimiento de comentarios. Se decía con tono de

seguridad que Lula y el PT irían a “comunicar” Brasil, eliminar la libertad religiosa y promover una persecución a los creyentes. De nada sirvió que el próprio Lula hiciese una carta, también firmada por los movimientos que le daban apoyo, en especial el “Evangélicos con Lula”, dirigida a los pastores. El miedo impedía razonar y todos los pentecostales acabaron por “*collorirse*”, conforme relata un informe preparado por el CEDI (1990), sobre aquella campaña electoral.

La IURD hizo de cada uno de sus templos un comité pro-Collor y en uno de ellos en Río de Janeiro fueron halladas cerca de dos toneladas de propaganda favorable a ese candidato. En todos sus templos había fajas y carteles con sus fotografías. Compartimos con Mariano (1995) la idea de que Macedo tal vez esperase de Collor la legalización de la transferencia de la *Red Record* a su nombre, lo que después acontecería apenas en el final del gobierno del presidente Itamar Franco (*Folha de S. Paulo*, 27-12-95). En retribución al apoyo, dos años después Collor solamente recibió a Edir Macedo, junto a 11 pastores y 16 diputados en Brasilia el día 14 de mayo de 1992. A la semana siguiente Edir Macedo fue preso en San Pablo y el gobierno Collor marchaba en dirección a lo que lo derrumbaría: el *impeachment*, la acusación de corrupción. Quedó claro durante el período posterior al alejamiento de Collor de la presidencia que el objetivo de las fuerzas del *statu quo* más que elegir a Collor era derrotar a las izquierdas, representadas por Lula, esfuerzo del cual la IURD participó con altivez y sin inhibiciones.

Pero pasado el “vendaval Collor” era necesario explicar el equivocado apoyo. Nada más natural que sacar el viejo y siempre eficaz argumento de la acción demoníaca sobre el ser humano. Collor estaría recogiendo los frutos de los “cultos satánicos” que su-

puestamente se habrían realizado en la Casa de Dinda, la residencia particular del presidente. Según esta interpretación esa maldición habría costado la vida de varias personas, entre ellas Elma Farías (la mujer de Paulo César Farias); la del propio Farías; de Leda Collor, la madre del ex-presidente Collor y del hermano denunciante, Pedro Collor. Esos argumentos aparecen constantemente en programas de televisión (*Record*, 29-6-96) y periódicos neopentecostales (*Folha Universal*, 7-7-96) como si ellos estuviesen demonizando sus propias decisiones del pasado para después, a continuación, exorcizar sus males²⁴.

Luís Inácio Lula da Silva, el gran derrotado por un Collor ayudado por los pentecostales en 1989, se presentó para una nueva campaña, después del fiasco del gobierno iniciado por Collor y concluido por Itamar Franco. En los primeros meses de campaña las cosas se encaminaban muy bien para Lula, hasta que el nuevo plan de estabilización financiera que instituyó el Real como nuevo patrón monetario, estancó la inflación. Esto a apenas cuatro meses de las elecciones del tres de octubre. El responsable por el plan era Fernando Henrique Cardoso, por ese entonces Ministro de Hacienda (Economía), quien se presentó como candidato a la presidencia. Así, comenzó a subir en los índices de las encuestas, provocando una caída proporcional en los demás candidatos y en especial en la posición hasta allí cómoda de Lula. La elección fue decidida en el primer turno y Cardoso consiguió 54,3% de los votos válidos, contra 27% del segundo colocado, Lula²⁵.

La Iglesia Universal comenzó el período de campaña consciente de que no había espacio para un candidato evangélico. El obispo Rodrigues, coordinador político de la iglesia afirmó, en julio de 1994:

“Es muy importante que se entienda lo siguiente: el movimiento evangélico todavía no está preparado para tener un candidato (...) Ese candidato no puede ser apenas evangélico porque él puede ser un buen cristiano pero no estar preparado para gobernar Brasil (...) Este candidato tiene que ser una persona moldeada por Dios y que esté bien preparado (...) Tendrá que ser una persona forjada en la lucha (...) Que muestre a la Nación que va a respetar todas las creencias (...) Que no va a usar el poder para privilegiar ni siquiera a los propios evangélicos”²⁶.

En el curso de esa campaña y cuando aún flotaba en el aire el apoyo dado por la IURD a Collor en 1989, se le preguntó al obispo Rodrigues sobre el ex-presidente y él respondió sin hacer ninguna referencia a las “revelaciones divinas” de Macedo:

“El [Collor] hizo una promesa no al pueblo evangélico específicamente sino a todo el pueblo brasileño. Y él traicionó a toda la Nación brasileña cuando no cumplió lo prometido (...) Que Dios tenga misericordia de él y de todas las personas que destruyó (...) La verdad es que fue apoyado porque era el único a hacer frente a lo desconocido (...) La democracia nos da condiciones para reparar errores del pasado” (*Folha Universal*, 9-7-95).

Pero la campaña de la IURD contra Lula rápidamente retomó los clichés de 1989. Lula era “comunista” y si fuese elegido “iría a perseguir al pueblo evangélico” pues “estaba siendo apoyado por la Iglesia Católica” y frecuentaba terreiros de umbanda y candomblé, “pidiendo votos y protección para los demonios”. El ritmo de las acusaciones fue más intenso mientras Lula estaba en buena posición en las encuestas. En julio del 89 en Río de Janeiro hubo un gran encuentro en el Aterro de Flamengo, denominado “Clamor por Brasil”. El objetivo era despertar a los evangélicos para el riesgo de una victoria de las izquierdas. En aquella tarde, después de pedir que todos

los políticos abandonasen el palco y dejarasen allí solamente a los “hombres de Dios”, Edir Macedo dijo que Brasil estaba una vez más entre Dios y el diablo y que él estaba profetizando que el diablo sería vencido de nuevo. Pictóricamente resurgía en las páginas del *Folha Universal* el prejuicio anticomunista²⁷ que reflejaba el proceso de demonización al cual Lula fue sometido, en el discurso neopentecostal de la Iglesia Universal. Pese a todo, se ignoraban los cambios en el panorama internacional ocurridos desde las elecciones de 1989.

En aquel mismo mes, el periódico oficial de la IURD (16-7-94) daba amplia cobertura a la visita de Lula a locales de culto afro-brasileños, con fotografías en colores y titular de primera página: “Lula apela al candomblé”. El periódico ironizaba los esfuerzos de Lula para mostrarse humilde, “comiendo hasta con las manos” e intentando ser ecuménico, procurando pastores, sacerdotes, monjas y madres-de-santo. Pero – recordaba el periódico –, “el pueblo brasileño no quiere un presidente con diez religiones (...)”. En cuanto a su aproximación con los afro-brasileños, el periódico afirmaba que un “candidato que se dice próximo de los evangélicos debería respetar la Palabra de Dios”.

En el final de ese mes de julio, con el inicio del Plan Real y la entrada de Fernando Henrique Cardoso al ruedo, según encuestas hechas por el *DataFolha*, Lula había caído siete puntos porcentuales. El *Folha Universal* (24-7-94) explicó esa caída de la siguiente forma:

“El hecho es que después de recibir la ‘bendición’ de la ‘madre’ Nitinha del candomblé, Lula está en decadencia y su campaña va de mal en peor (...) La bendición de la ‘madre’ parece haber colocado al propio partido de Lula en confusión, causando tumulto en su campaña.”

Al mes siguiente el ataque continuó, focalizando ahora las conexiones de Lula con la Iglesia Católica a través del Frei Betto. El título de toda una página dedicada al asunto era: "Lula: Un camaleón intenta driblear a los evangélicos" y citaba las palabras del propio candidato: "Si hubiese que hablar sobre evangélicos yo le pediría a Benedita da Silva (senadora) o al pastor Caio Fábio para representarme".

Para el pastor de la IURD Júlio César Dias, la simple "participación de Frei Betto en la campaña de Lula sólo prueba que el PT es comandado por la Iglesia Católica". De todos modos, las acusaciones de comunismo ateo no fueron empleadas con tanta insistencia como en la campaña de 1989.

En agosto, debido a las críticas del pastor Ronaldo Didini entonces de la *Red Record de TV* en su programa "25a. Hora", el PT se presentó ante la Justicia Electoral y consiguió, después de reincidencia, sacar a la emisora del aire durante una hora el día 3-8-94 y reservar al día siguiente, un minuto de su programación para que el PT respondiese a las acusaciones de Didini. Un día después (4-8-94) el presentador mostró un paquete de hojas diciendo que se trataba de faxes conteniendo protestas por la salida del aire del programa el día anterior y ofreciéndole solidaridad. Al terminar el programa y después de un debate sobre analfabetismo, Didini afirmó que "para querer ser presidente de la Nación, cualquiera precisa por lo menos ser alfabetizado" y que "los requisitos escolares son importantísimos pues cómo él va a designar sus ministros y auxiliares" (sic). Obviamente se trataba de una propaganda anti-Lula, en la cual se reforzaron prejuicios de los tiempos de la campaña de Collor en 1989 (*TV Record*, 4-8-94)²⁸.

Con nuevas críticas, entonces publicadas en el periódico *Folha Universal* (14-8-94),

el PT nuevamente exigió derecho a réplica y lo consiguió. En la edición del 25-9-94 el periódico fue obligado a ofrecerle a Lula un espacio también como derecho de respuesta. El titular en letras rojas era: "Acción del PT restaura la verdad". En ese texto, el PT se defendió de las acusaciones y presentó 13 puntos del "Compromiso del Gobierno Lula", dando énfasis al derecho a la libertad de cultos y otras. Pero la cuarta parte de las dos columnas reservadas para el PT quedó en blanco, con la siguiente frase: "Espacio reservado para el derecho de respuesta del Partido de los Trabajadores". Como espacio en blanco también transmite mensajes, la IURD tal vez quisiese decir que el PT ni siquiera tenía condiciones para completar todo el espacio reservado por el periódico²⁹.

Un significativo análisis de las relaciones de la religión con las elecciones de 1994 fue hecho por Prandi y Pierucci (1995: 19, 25) a partir de una muestra que raramente llega a las manos de investigadores de religión, totalizando 21 mil entrevistas realizadas en todo el país por el diario *Folha de S. Paulo*. En el texto de apreciación, sus autores concluyeron que "Lula es rechazado ante todo por los pentecostales, cuyas altas tasas son responsables por el alto rechazo mostrado por el conjunto de los evangélicos". También que "una segunda fuente de rechazo a Lula es debida a los católicos carismáticos" y en ese grupo, a las mujeres carismáticas. Además, ese estudio mostró que "el grupo formado por los pentecostales y los de otras religiones son los que muestran menor apego a las libertades de organización y expresión".

Tenemos absoluta seguridad de que la Iglesia Universal alcanzando directamente a más de cinco millones de adultos brasileños y tal vez a otros diez millones indirectamente es en parte responsable por el índice medio de rechazo a Lula, calculado por la encuesta ci-

tada que alcanzó entre los pentecostales 55,1 puntos, mientras la media en las demás religiones fue de 43,6 puntos. El neopentecostalismo y la IURD en especial tiende a volverse una formidable fuerza electoral en Brasil, expectativa que será o no confirmada en próximas elecciones.

Conclusión

Vimos en este capítulo, compuesto de “consideraciones finales” que muchas de las dificultades enfrentadas por la Iglesia Universal son el resultado de su expansión en dirección a espacios y territorios sociales y geográficos situados mucho más allá de las fronteras en las cuales se inició. Ella no estaba preparada para tal expansión en el aspecto administrativo o de recursos humanos.

Por cierto la penetración de esa nueva iglesia en otras culturas y países fue facilitada en la medida en que hay en esas sociedades algunas similitudes con las condiciones sociológicas existentes en el terreno social, en donde tal iglesia se originó. Por otro lado, la estrategia de siempre elegir un enemigo, la Iglesia Católica, religiones animistas, brujerías y otras, como obstáculos a ser superados y vencidos es uno de los secretos de su constante revitalización e incorporación de fuerzas en esos nuevos contextos. Es de estas luchas que ella extrae el oxígeno necesario para la expansión y legitimación infalible la Iglesia Universal es de Dios porque es perseguida.

También la predicación milenarista le permite la inserción en todos los espacios sociales en que hay descontento con el *status quo* y esperanza de la llegada de un momento en que la situación se ha de invertir en beneficio de los excluidos. Tenemos que convenir que en el presente momento no hay región del mundo que esté plenamente satisfecha con el actual orden social. Eso garantiza un público potencial para la predicación de que el milenio de abundancia está a disposición humana en este tiempo y en la historia. Por otro lado, internamente las cuestiones de género tendrán la tendencia a volverse problemas futuros para la Iglesia Universal. Incluso porque el propio proceso de acomodación social la forzará a repensar su forma de lidiar con las cuestiones de género.

Finalmente vimos que el campo religioso y sus relaciones con la sociedad no permiten más el lujo de una religión de evasión. Hasta para sobrevivir y defender sus intereses, las organizaciones religiosas son obligadas a crear mecanismos de representación política más afines con sus intereses. La politización de una iglesia es una consecuencia natural de la multiplicación de los espacios por ella ocupados en la sociedad y del aumento de sus intereses patrimoniales, financieros y burocráticos. La Iglesia Universal no es una excepción pues ella necesita de un grupo de personas de confianza para defender sus intereses en las diversas instancias políticas y por eso crea su propio *lobby*, que aquí eufemísticamente son llamados “políticos de Cristo”.

Notas

- 1 Informaciones prestadas al juez de la 2da. Jurisdicción Civil de Hacienda de Feira de Santana, por la Comisaría de la 1a. Circunscripción Policial, el 28-12-1984.
- 2 Sobre las catástrofes, hambre y miseria en África, varias ediciones del periódico *Folha Universal* han colocado fotografías y textos. Por ejemplo, Mozambique es retratada como “extremidad del mundo” (*Folha Universal*, 31-12-95). En otro número (30-7-95) un titular de primera plana informaba: “África: La Iglesia Universal está en guerra y se hace presente en ocho países africanos”, al lado de fotografías retratando los contrastes entre poca riqueza y mucha miseria, justificación de la distribución de alimentos que la organización ABC, brazo filantrópico de la IURD, ha hecho también en aquellos países.
- 3 El diario *Folha de S. Paulo* (18-9-95) relató también que en ocasión de la primera visita del Papa Juan Pablo II a África del Sur apenas 100 mil personas asistieron a la misa que contó con la presencia del presidente Nelson Mandela mientras que, en el mismo momento, Edir Macedo reunía en Soweto cerca de 50 mil personas. Las agencias internacionales de noticias recordaban que la IURD estaba establecida en aquel país hace apenas tres años. El obispo *iurdiano* en Mozambique, Waldemiro Santiago, escribió (*Folha Universal*, 15-10-95): “El pueblo mozambiqueño es muy sufrido, carente de la Palabra de Dios. Cuando evangelizo a alguien en la calle enseguida se juntan otros diez para oír la palabra de Dios (...) Desde que comencé a hablar algunas verdades en la televisión sobre la Iglesia Católica, comencé a ser amenazado de muerte precisamente por otros colegas. El pastor Rogério de Oliveira tuvo su casa invadida pero en aquel mismo día se había mudado de allí con su familia (...) La persecución aquí es fuerte pero a través de ella crecemos cada vez más.”
- 4 Ismael Pordeus Jr (1995: 6), analizando el crecimiento de religiones brasileñas en Portugal, observó que en la formación de la religiosidad popular de aquel país hubo sincretismo del catolicismo con el judaísmo y antiguas religiones de la región del Mediterráneo. También, Moisés Espírito Santo (1994) ha trabajado sobre los orígenes orientales de la religión popular portuguesa. De acuerdo con esa hipótesis podemos pensar que tales orígenes hacen que el sincretismo *iurdiano* en el que se reúne pentecostalismo, catolicismo popular y religiones afro-brasileñas, encuentre en Portugal un ambiente propicio para el crecimiento.
- 5 David Higginboth fue traído apresuradamente para Brasil en el final de 1995 pues apareció en la cinta divulgada por la *Globo* al lado de Edir Macedo, contando dinero de la iglesia después de un culto en Nueva York. Aparentemente, su presencia fue para desmentir la versión dada por esa televisora en aquellas grabaciones vendidas por el pastor Carlos Magno Miranda, ex-pastor *iurdiano*.
- 6 En el mismo período en que la IURD enfrentó problemas en el Brasil por causa de la “patada a la santa”, también tuvo problemas en Portugal. Uno de esos conflictos envolvió a la dirección de la iglesia en aquel país y los funcionarios de la *Radio Miramar*, en Matosinhos (noticia transmitida el 7-11-95 por la *Radio Televisión Portuguesa*). En seguida, en el auge del crecimiento de la Iglesia Universal en ese país, el 18 de enero de 1996 fue lanzado en Lisboa un libro titulado *Iglesia Universal del Reino de Dios – Tentáculos de un pulpo monstruoso para la toma del poder*, de autoría de Gustavo Rosa y José Martins, ex-funcionarios de la Universal, según el diario *Folha de S. Paulo* (19-1-96). La iglesia también enfrentó protestas por causa de la adquisición en la ciudad de Porto de una casa de *shows*. Por tal motivo hubo manifestaciones públicas contra ese negocio (*Folha de S. Paulo*, 2-8-95). Dificultades semejantes fueron enfrentadas por la IURD cuando adquirió en Londres el tradicional *Rainbow Theatre*, por US\$ 5,8 millones aproximadamente, según el diario brasileño *Zero Hora* (22-10-95, pág.41). Ese hábito de la Iglesia Universal de

adquirir locales tradicionalmente destinados al entretenimiento (cines, teatros y casas de espectáculos) para transformarlos en templos, está llevando a Portugal a articular una estrategia jurídica para impedir que las iglesias compren edificios listos para ser utilizados como templos. En el supuesto caso que tal ley sea aprobada, las iglesias serán obligadas a comprar terrenos y en ellos construir sus espacios de culto.

- 7 Sobre este asunto el diario paulista *Folha de S. Paulo* (9-3-95) informó que el símbolo original – un pez – fue rechazado por ser propio del cristianismo. El aprobado es una “G” cuadrada, atravesada por una escoba roja. El nombre original, “Partido Social-Cristiano” también fue rechazado porque la constitución portuguesa no permite partidos religiosos en el país. El *Folha Universal* comentó el asunto (2-4-95) por medio de un texto firmado por Pedro Enes, titulado: “Partido Evangélico en Portugal”. Ese partido tiene propuestas moralistas y de “inspiración cristiana”. Una de ellas propone la indexación del salario de los políticos a las tasas de desempleo, aumentando o disminuyendo según esa tasa se altere. La escoba, símbolo que se volvió popular en Brasil por su asociación al discurso moralista de Janio Quadros, un fallecido político populista, servirá en Portugal para representar las propuestas también “moralistas” del *Partido de la Gente*, de “inspiración cristiana”, según una de las cinco mil personas que firmaron el pedido de registro (*Folha de S. Paulo*, 23-2-95).
- 8 Sobre los inmigrantes brasileños que viven en los Estados Unidos, hay poquísimos textos académicos. Encontramos apenas uno de ellos, elaborado desde una perspectiva sociológica por Maria Cecília Spina Forjaz (1993) Sobre la forma de actuación de algunas iglesias entre los inmigrantes brasileños en Nueva York, están las notas de Fernando Rodrigues, “Iglesias brasileñas ayudan a extranjeros en los Estados Unidos” (*Folha de S. Paulo*, 26-8-88); “En los Estados Unidos existe toda la libertad de cultos pero los abusos llevan a la prisión” (*Jornal da tarde*, 9-4-91); “Reino de Dólares”

(*IstoÉ*, 17-11-93); “Culto en Manhattan atrae a la policía” (*Folha de S. Paulo*, 18-9-95). En algunas de esas notas se destaca que muchos de esos inmigrantes procuran las iglesias solamente mientras les falta un grupo de apoyo tanto desde el punto de vista psicológico como social y económico. Gran parte de ellos al integrarse en la sociedad norteamericana, deja de frecuentar tales guetos. Una de estas personas, de tradición presbiteriana, en los Estados Unidos desde hace varios años como clandestino y ahora con visa de permanente en el país, nos afirmó lo siguiente sobre sus relaciones con la IURD en el pasado: “Hace más de dos años atrás (1991-1992) frecuenté la Iglesia Universal en Nueva York, cuando vivía en el barrio del Brooklin. Sus cultos eran en inglés (...) Me gustaban mucho, no había nada de extraordinario y sí mucho espiritualismo y búsqueda de Dios (...) Las personas [que allí frecuentaban] amaban mucho la iglesia (...) Hasta llevé algunas amigas que tenían problemas en esos momentos y a ellas les gustó mucho (...) Hoy no frecuento más pero sé que están creciendo mucho y de vez en cuando veo propaganda de la iglesia en la TV de cable” (Val Mey, 14-8-94).

- 9 Esta fuerte presencia de latinos en los cultos *iurdianos* en los Estados Unidos fue verificada por nosotros en visita a su templo situado en el “No. 56 de La Segunda Ave. Manhattan”, como registra una invitación impresa. Tenemos también una cinta de video conteniendo decenas de testimonios transmitidos por una emisora de TV de cable de Nueva York en el segundo semestre de 1995. En uno de ellos, un emigrante de la América Central, hombre de unos 40 años de edad, decía que fue un alcohólico pues había bebido mucha cerveza y sólo no bebía ‘gasolina’(sic) durante más de 25 años. Dijo que “quería ir a la Iglesia Universal pero un espíritu lo impedía. Intenté con los AAA pero no resultó. Ahora estoy en esta iglesia desde hace nueve meses (...) Mi hijo, de 8 años, era asmático, mi esposa tenía una bola en el útero; después de una ‘cadena de oración’, fueron curados.” A continuación, el aviso colocado

en la pantalla de la televisión terminó reafirmando: “Este testimonio es voluntario y esta persona no recibió nada para expresarlo públicamente.” También tenemos en nuestros archivos copia de un folleto que trae el testimonio, en portugués, de una brasileña que afirma haber conseguido el *green card* por haber asistido a la Iglesia Universal.

En otro programa, una joven latina llamada Paula afirmó llorando que “escuchaba voces en el oído, los curanderos no resolvían el problema (...) Vi en la televisión lo que estaba sucediendo en la Iglesia Universal, entonces vine y fui curada. De mi estómago salió algo como una bola (...)” En el final de uno de los programas, Renato Maduro (hasta 1990 un influyente obispo de la IURD en el Brasil que fue apartado como Renato Suhett y enviado al exterior) convocaba a las personas en un idioma intermedio entre el portugués y el español a ir hasta un templo de la Iglesia Universal para tomar la “rosa blanca”. La misma podría resolver todos los problemas de las personas “víctimas de brujerías y maldiciones”. El obispo añadía: “Venga a recibir protección divina, el Espíritu Santo y la ‘rosa blanca’, venga a recibir la oración del Espíritu Santo (...) aquellos que tienen problemas en casa (...), hogar pesado (?) (...), vengan a buscar la rosa para su casa, que el Espíritu Santo irá a resolver su problema (...) Lleve dos, tres y distribúyalas en la casa de los amigos y parientes (...) Cuando Ud. entre en casa con la rosa blanca, Dios va a destruir todas las brujerías, las discusiones de su casa, ella es la rosa de la paz (...) Usted, que se queda pensando allí si será que esos testimonios son efectivamente reales. Sí, ellos son reales, venga para confirmar (...) Queremos ayudarlo, no vamos a mirar su ropa, no precisa pagar nada (sic). El 19 de agosto de 1995 el pastor Julio Freitas invitaba a las personas con problemas de salud, espirituales o con la inmigración para que fuesen a recibir las “tres unciones especiales, de cabeza, manos y pies, con el aceite santo”. Para diferenciarse de otras “salas de primeros auxilios espirituales”, el pastor dice: “Procure al Dios vivo en una iglesia viva”,

contrastándose así con las demás iglesias protestantes y católica, tenidas por la Iglesia Universal como “iglesias frías” (Cinta de video No. 5).

- 10 La nota sobre el progreso de la IURD en Holanda trajo foto y testimonio de una mujer negra, Porfíria Serafina Santos, que tuvo problemas típicos de la mujer negra y emigrante. Problemas con maridos en varios casamientos, con la prisión de un hijo y con su propia salud, hasta que encontró cura para el cuerpo, insomnio y alcoholismo en la Iglesia Universal. Según ella, eso sucedió al concurrir a la “cadena de la liberación” y en la unción con óleo. (*Folha Universal*, 24-9-94).
- 11 Robert Merton creó una tipología para demostrar las modalidades de adaptación de individuos y grupos en situaciones de control y desvío social. Para él hay modalidades de adaptación, metas de la cultura y medios institucionalizados por una cultura para alcanzar tales blancos. En situaciones anómicas hay un abandono de los medios institucionales aceptables para alcanzarse los fines culturalmente deseables (1970: 204).
- 12 El adventismo de la promesa fue fundado por João Augusto da Silveira en 1938 en el Estado de Pernambuco después de su desvinculación de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, por causa de su insistencia en predicar experiencias pentecostales. Posteriormente con la transferencia de su residencia para San Pablo, la sede de esa nueva iglesia acabó por quedar en esta ciudad.
- 13 San Pablo, al escribir respectivamente en 1a. Corintios 11.9; 14.35; Gálatas 3.28; Efesios 5.23; 1a. Timoteo 2.11 (Textos utilizados en la versión portuguesa tomados de la Biblia en la traducción de João Ferreira de Almeida, revisada y corregida, Impr. Bíblica Brasileira, Rio de Janeiro, 1981 – edición usada preferentemente por los pentecostales brasileños).
- 14 El texto “paulino” coloca como condición para el hombre ejercer el liderazgo (presbiterato o diaconado) el perfecto ejercicio del papel patriarcal de jefe del grupo familiar. Ver 1a. Timoteo 3.2-5. La fundamentación de la teoría

- de que el hombre es la cabeza y la mujer le debe obediencia era hecha a través del recurso de decir que así es la relación entre Cristo y la Iglesia. Ver Efesios 5.23-24, 28-33 y 1a. Corintios 11.3. Al proponer una lectura literal de los textos bíblicos, los fundamentalistas no consideran las contradicciones entre esos diversos textos en cuanto a los orígenes y forma, colocando el resultante del calor de la batalla como la verdad dictada por Dios a los escritores del Nuevo Testamento. Ver también: 1a. Corintios 11.2-16; 14.33-36; Colosenses 3.18; Tito 2.3-5.
- 15 Para un mejor panorama del papel desempeñado por las mujeres en el pentecostalismo naciente en los Estados Unidos y las restricciones creadas posteriormente por el fundamentalismo, cf. R.M. Hills, *Role of women*, in Burgess, McGee (editors), 1988, págs. 839-899.
 - 16 La lectura literal de los textos bíblicos es una práctica común en el fundamentalismo religioso que ignora posibles contradicciones que resultan de la contextualización de sus autores. Eso facilita la defensa de la posición conservadora contra la ordenación de mujeres al ministerio sagrado, que es también la de la mayoría de los pentecostales brasileños. Sin embargo los neopentecostales, como máximo, relativizan esas exigencias que derivan de la cultura moderna consagrando a la mujer del pastor como "pastora", práctica que realiza la Iglesia Renacer en Cristo y sólo amenaza hacerlo la IURD. De esa manera se satisface la demanda de la cultura moderna que exige igualdad entre hombre y mujer y, aparentemente, se respeta también la lectura literal del texto bíblico.
 - 17 La simpatía demostrada por el *Folha Universal* (10-7-94) con relación a ese caso nos dejó la sospecha de que esa nota sólo fue liberada porque esa disidencia femenina no pondría en riesgo la unidad de la IURD. O sino porque se trata de un nuevo brazo de Edir Macedo tal como habría sido su tentativa de abrir una iglesia que nunca salió del papel, la "Iglesia Católica Carismática de Brasil", según denuncia de la prensa (diario *O Globo*, 1-7-91).
 - 18 Ioan M. Lewis (1977: 31, 32) cita a Ronald Knox cuando éste afirma que en cristianismo "a partir del movimiento montanista, la historia del entusiasmo es, en gran parte, la historia de la emancipación femenina..." Para Lewis "los cultos de posesión femeninos creo que también son movimientos de protesta tenuemente disfrazados dirigidos contra el sexo dominante. Ellos desempeñan así papel significativo en la guerra de los sexos en las sociedades y culturas tradicionales, en que las mujeres no tienen medios más obvios y directos para promover sus objetivos (...) Ellos protegen a las mujeres contra los abusos masculinos y ofrecen vehículo eficiente para la manipulación de maridos y parientes masculinos".
 - 19 La CONAMAD es un organismo disidente de la Convención General de la Asamblea de Dios desde 1989. En 1996 esa disidencia controlaba más del 30% de las congregaciones locales pertenecientes a esa denominación en Brasil.
 - 20 El *Decálogo Evangélico del Voto Etico* presentado por la Asociación Evangélica Brasileña, que tanta ira causó en el pastor Silas Malafaia, fue elaborado en la Conferencia Anual de Iglesias, Misiones e Instituciones, convocada por la AEVB en Río de Janeiro en marzo de 1994.
 - 21 Sobre su desertión de la IURD, Roberto Augusto Lopes afirmó en entrevistas dadas a la prensa en 1991 (*Jornal da tarde*, 2-4-91) que Macedo abandonó la visión primitiva que tenían de Iglesia y adhirió a una meramente empresarial y mercantilista. Al *Jornal do Brasil* (7-7-91) Lopes le dijo que Macedo era centralizador, que decidía todo él solo y que las asambleas era apenas una proforma, enteramente manipuladas por Macedo. Posiblemente la ida de Lopes para Brasilia, la ciudad capital, haya facilitado la hegemonía más rápida de Macedo sobre la IURD. Después de la desertión, Lopes volvió a la Iglesia de Vida Nueva de la que había salido junto con Macedo, R. Soares y Miguel de Angelo, en la mitad de la década anterior.

- 22 La IURD consiguió elegir en las elecciones de 1994 dos diputados nacionales por San Pablo (uno por el PSD y otro por el PPR), tres por Río de Janeiro (PFL, PP y PMDB, respectivamente) y uno por Bahía (PFL). Eligió también tres diputados estatales por Río de Janeiro (PMDB, PDT y PFL), dos por San Pablo (ambos del PPR) y uno por Bahía. Esas victorias electorales se dieron exactamente en el orden y en proporción a los lugares donde la IURD tiene una mayor cantidad de templos, lo que permitió el cálculo racional de los votos y electores. Sobre las expectativas de la iglesia en cada uno de esos electos para el mandato que entonces se iniciaba, puede consultarse *Folha Universal* del 22-1-95 y 19-2-95.
- 23 En ese texto, Robert Evans (1991: 145-164) resume un curso dado en el Instituto Ecuménico de Post-Graduación en Ciencias de la Religión, en S. Bernardo do Campo, San Pablo. Fue sobre los vínculos entre la religión fundamentalista y cultura en los Estados Unidos en los años 70 y 80. Para él, la cosmovisión de esa religión fue articulada como arma de lucha contra los “peligros” que rondaban “la América”: secularismo, emancipación de la mujer, homosexualismo, ecumenismo, etc. Por lo tanto, se trata de una religión nostálgica, una forma en que la sociedad se reestructura a partir de antiguos valores. De allí el énfasis de Jerry Falwell en el “evangelio con el sabor de lo antiguo”. En ese caldo cultural, del cual los teelevangelistas son los que mejor consiguieron verbalizar las propuestas (Bloom, 1993: 185), creció y tomó forma el neopentecostalismo de McAlister, R. Soares, Estevan Hernandez, Robson Rodovalho, Valnice Milholms y otros.
- 24 Parte considerable del programa “Espacio Evangélico” de la *TV Record* del día 29-6-96 y que tuvo entre otros participantes a Robson Rodovalho, líder de la Comunidad Sana Nuestra Tierra, fue usado para explicar de una manera neopentecostal la manera en que Collor dejó de ser “esperanza” para ser “maldición”. En ese programa Rodovalho, que explicó había sido vecino de la residencia particular del presidente en la época del *impeachment*, había llegado a apelar a Collor para que “se arrepintiese de sus pecados”, para apartar la “maldición” que pendía sobre su casa por causa de la “magia negra”. Dijo que no consiguió nada y de allí la derrota final de Collor en el Congreso Nacional.
- 25 El resultado final de la elección para Presidente de la República el 3-10-1994 fue el siguiente: Fernando Henrique Cardoso, 54,3%; Luís Inácio Lula da Silva, 27,0%; Orestes Quércia, 4,4%; Leonel Brizola, 3,2%; Eneas Carneiro, 7,4%; Esperidião Amin, 2,8%; Carlos Gomes, 0,6% y Hermani Fortuna, 0,4%. La diferencia entre Fernando Henrique Cardoso y Luís Inácio Lula da Silva fue tan grande que impidió que se percibiese el peso del electorado pentecostal. De todos modos la diferencia entre Collor y Lula, en 1989, por cierto habría sido otra sin el empeño de los pentecostales a favor del victorioso.
- 26 Pero el sueño de tener un candidato a la Presidencia de la República aún continúa en pie. El diputado nacional Laprovita Vieira, pastor de la IURD, lanzó el nombre del pastor Nilson Amaral Fanini como candidato para 1998, en una concentración realizada en Río de Janeiro el 6-01-96. Este antiguo propietario de la *TV Río, Canal 13*, que hoy apenas es una retransmisora de la *TV Record*, es tenido por muchos neopentecostales y protestantes tradicionales como el único nombre capaz de unir a los evangélicos. Preguntado por la prensa sobre las repercusiones de aquel lanzamiento, Fanini admitió la posibilidad de la candidatura pero aclarando que para que eso aconteciese sería preciso que “haya armonía entre las condiciones externas, objetivas, y las mías, internas (...) Las objetivas existen pero faltan las subjetivas” (*Folha de S. Paulo*, días 8 y 10-1-96).
- 27 Nos estamos refiriendo al chiste firmado por Max en el *Folha Universal* (9-7-94) en el cual la cabeza de Lula está atravesada por un martillo y el contorno de la barba y del cabello representan la tradicional hoz comunista.
- 28 NOTA: Sin embargo en la campaña electoral para la presidencia en 1988, la IURD se aproximó a Lula, publicando en las páginas de su

periódico oficial entrevistas o frases que simpatizaban con él. Apparently la Universal quería demostrar con eso reservas a Fernando Henrique Cardoso, presidente y candidato a la reelección, por sus actitudes y actos contrarios a esa iglesia.

- 29 Sobre la edición del *Folha Universal* que contenía el “derecho a réplica del PT” tuvimos informaciones de que en muchos templos de la

IURD el periódico no fue distribuido para el pueblo porque los pastores no querían hacer propaganda indirecta de Lula. W., miembro de uno de los templos *iurdianos* en San Pablo, sabiendo que teníamos uno de los ejemplares “prohibidos” nos buscó para tirar fotocopias de partes que le interesaban. El fue uno de los pocos “petistas” que encontramos en la Iglesia Universal durante la investigación.

Conclusión

En las páginas anteriores buscamos sostener la hipótesis de que el éxito del neopentecostalismo de la IURD puede ser descrito, entendido y explicado a partir de la creciente hegemonía del mercado sobre todos los sectores de la vida, inclusive el religioso. Explicado, entonces, a partir de las estrategias de la propaganda y *marketing*, que colocan el templo *iurdiano* entre el espectáculo teatral y el mercado. La estrategia que seguimos no sólo se caracterizó por la entrada en esa hipótesis, en el esfuerzo de llevarla hasta las últimas consecuencias sino que cabe ahora, en esta breve conclusión, una reevaluación rápida del itinerario recorrido y de los resultados alcanzados.

En el curso de la discusión se intentó demostrar que en la empresa religioso-organizacional aquí analizada, se encuentran “templo”, “teatro” y “mercado” simultáneamente y que, por esa razón, es de importancia fundamental para sus buenos resultados organizacionales la perspectiva de *marketing* que incluye las estrategias de propaganda y el empleo de una retórica persuasiva y aguerrida tanto en el púlpito como ante los micrófonos y cámaras de televisión. La IURD es quizás la expresión religiosa de un mercado que pretende totalizarse y dominar inclusive el campo religioso dictándole estrategias y formas de lidiar con el público, además de los contenidos ideológicos de su predicación. Es una tentación puesta en práctica por la Iglesia Católica, en los tiempos del monopolio medieval y mantenida por ella sobre la sociedad occidental.

También quedó claro que la IURD adopta una estructura administrativa centralizadora, pero sin impedir que pastores y obreros, sus representantes locales, mantengan aunque de manera limitada, cierta creatividad en el proceso de “venta al por menor” de sus productos simbólicos. De esa manera, cada templo, ritual o programa de radio y televisión realizan una repartición adaptada de sus bienes de salvación, siempre de acuerdo con los deseos y necesidades de su público. Posiblemente sea esa libertad de acción en el menú lo que explica la derrota actual en el mercado religioso de las grandes y burocráticas empresas de salvación de las tradicionales iglesias y denominaciones. Con tales medidas el clero *iurdiano* se siente estimulado para actuar de una forma eficaz y racionalizadora, maximizando “las ventas”, aumentando la lucratividad de la empresa, actuando cada uno de ellos como si el “negocio” fuese suyo y de él dependiese su éxito personal.

Por eso, desde las primeras páginas, pensamos en ir más allá de la observación de Freston (1993a:38) de que “no rinde mucho pensar la Universal en términos de clientela”. Aunque estamos de acuerdo con él cuando afirma que “el modelo de ‘clientela’ tiene utilidad limitada” porque “después de cierto nivel, es esencial una comunidad sólida de adeptos”. Sin embargo, la práctica de la Iglesia Universal ha demostrado que es posible conciliar la “clientela fluctuante” con la existencia de una “comunidad estable de adeptos”. Entre otras, las estrategias de *marketing* interior y externo han hecho posible tal com-

binación. Aun así, a veces durante la investigación, los pastores de la IURD nos dieron la impresión que estaban interesados en inducir o coaccionar a las personas a la contribución plena y generosa, lo más rápido posible, antes de que se fueran para no volver más.

Pero recordemos, sin embargo, que las relaciones de los observadores con la IURD y el discurso que se ha elaborado sobre ella son ambiguos, aunque se pretenda tener *status* científico. Al que entra en un templo *iurdiano* se le puede aplicar lo que se decía a los visitantes, en la entrada a la Exposición Panamericana de 1901: "Por favor, recuerde que al cruzar los portones de entrada usted empieza a formar parte del *show*" o del *teatro* o del *mercado*, agregaríamos nosotros (Featherstone, 1995:146). Aun así, las impresiones del recién llegado dependerán de la disposición del observador; porque si fuese un crítico feroz, tendrá la sensación de estar entrando en un *mercado*, donde productos importantes y ofertas "imperdibles" lo aguardan. Y si fuera alguien ya convertido, encontrará en ese espacio un *templo* en que un "Dios vivo" lo espera para la reafirmación de una alianza ventajosa para ambas partes.

Hay, por otro lado, una imagen simpática de la IURD generada a partir de los medios de comunicación de masa, producidos por la propia Iglesia. Nos referimos a una religión resultante de un proceso de recreación electrónico. Pero, diferente del televangelismo norteamericano cuya religión subsiste fuera del templo, la religión *iurdiana* visualizada en la pantalla y oída en la radio es un complemento del lugar de culto, representación y cambios. El sistema de comunicación de esa Iglesia pretende ser una vidriera del templo, el vestíbulo de un lugar donde se promete la satisfacción de deseos y necesidades; es decir, milagros, curas, liberación y prosperidad para todos.

Intentamos reconstruir un universo religioso específico - el *pentecostalismo* - y, dentro del mismo, el *neopentecostalismo* de la IURD. Creemos que el conocimiento de ese fenómeno ayuda a que obtengamos un entendimiento mejor de las mutaciones que están ocurriendo en el medio religioso, así como la interligación que el régimen de mercado establece entre el mundo de "los negocios" y el de la "religión."

En el siglo XVIII, Wesley, fundador del metodismo, dijo: "el mundo es mi parroquia." En este fin de siglo, la identificación de la religión con el mercado posibilita que alguien como Macedo, por ejemplo, elabore, sin ningún espíritu peyorativo de nuestra parte, una expresión así: "el mercado es mi parroquia", interpretado por los medios de comunicación como "mi parroquia es un mercado". Esto porque se trata de la aparición de un nuevo molde en el que la religiosidad se reproduce y adquiere nuevos énfasis y la fisonomía de una "religión del mercado". Así, la religión continúa llevando a cabo sobre todo un papel de afirmación del orden social, limitándose simplemente a criticar los medios que la sociedad utiliza para alcanzar las metas de progreso y bienestar elaboradas por ella misma. Por eso hemos considerado el "iurdismo" un ejemplo claro de cómo el mercado intenta proponer a la religión una nueva lógica determinadora de sus prácticas.

Con la aparición de un pentecostalismo acomodado a las nuevas tendencias culturales, afinadas a las demandas del mercado, se alteraron las representaciones colectivas que vinculaban a las personas entre sí y fueron tocados los rituales y, por consiguiente, las formas de organizarse e institucionalizarse la religión. A su tiempo, el pluralismo, la competencia, la necesidad de presentarse resultados y el esfuerzo para crecer cada vez más, exacerbó el espíritu de planificación y de ra-

cionalidad, generando tácticas y estrategias de *marketing* que pudiesen enlazar los *medios* existentes a los *finés* deseados, lo que es, sin una duda alguna, una forma de racionalidad.

En ese contexto, el *marketing* se volvió, más que una herramienta de trabajo necesaria, la incorporación de un modo de vida, una reinterpretación de las relaciones entre religión y sociedad. O sea, una manera de establecer relaciones con otras agencias y actores que actúan a partir del campo religioso. Aun así, una vez más, el mercado actúa de una manera ideológica, en la medida en que lleva a los actores religiosos a pensar que esa es la única forma de organizar la economía simbólica, en el ámbito del campo religioso. Por lo menos teóricamente, para los cristianos más conservadores el cristianismo en el período pre-mercado habría practicado con más frecuencia el altruismo, y menos el egoísmo. Ya en la era de la hegemonía del mercado, el egoísmo se volvió la pieza propulsora de la acción social y nos propone preguntas como esta: ¿Cómo practicar el amor sin interés de recibir algo a cambio, el altruismo y la caridad sin estar conectados a la utilidad, como actos de pura y desinteresada donación? ¿Habrá sido esto “la religión de Cristo?”

La Iglesia Universal nos presenta un esfuerzo de organizar el campo religioso y usa para eso el presupuesto de la racionalidad, productividad, lucratividad, planeamiento anticipado y detallado del curso de la acción. Por medio de ella se cree que se resolverán los problemas de convivencia entre agentes e instituciones religiosas a través de las leyes del mercado. Quizás esa predominancia de lo racional signifique que el neopentecostalismo, como ya se describió en los capítulos anteriores, es mucho más de un reencantamiento del mundo, porque trae en su núcleo la dominación de lo religioso por los valores del

mercado, lo que también es un tipo del desencantamiento, como apuntó Weber.

También observamos que la Iglesia Universal tiene una dificultad enorme, pero al mismo tiempo una intensa necesidad de convivir con los opositores. La idea de “guerra santa” se hace presente aún cuando el discurso *iurdiano* da énfasis al acercamiento y la “unidad del pueblo de Dios”. Aun así, esa iglesia nada es sin sus enemigos y antagonistas. Es de ellos que saca el combustible para el crecimiento y la creación de su identidad. Se trata de una expansión que depende del mantenimiento de un *statu quo* que le sea culturalmente favorable y mantenga en acción a sus antagonistas.

Asimismo intentamos mostrar la importancia que la propaganda ocupa en las estrategias de expansión y de mantenimiento de la IURD. De lejos, es la iglesia que más invierte en propaganda en Brasil. Su visibilidad social es consecuencia de esa inversión. Para atraer nuevos adeptos elabora una propaganda que no sólo informa lo que pasa en sus templos, sino que despierta en los oyentes o teleespectadores una tensión que sólo se resuelve con una toma de decisión - ir hasta un templo *iurdiano*; lugar donde se puede usufructuar de todo lo que “Dios ha estado preparando de bueno para los hombres”.

Pero la hipertrofia de la propaganda religiosa de esa iglesia, ¿no coloca en riesgo los intereses de los “consumidores”, debilitados por los problemas, delante de la omnipotencia del emisor? El tema de la ética en la propaganda y en el *marketing*, como analizan María Cecilia C. Arruda (1995), Gino Giacomini Filho (1991) y Antonio Pierucci (1996: 10), apenas comenzó a ser discutido en Brasil. Pensamos que la preocupación con el consumidor también cabe en un debate sobre las consecuencias de las estrategias de comunicación de la IURD, a pesar de que aún no

tenemos en Brasil la figura del abogado especializado en la atención del “consumidor de servicios religiosos”. Es posible que tarde o temprano casos como los de Grigore Avran Valeriu, que donó todos sus bienes a la iglesia y después entró con una acción en la justicia solicitando la devolución de los mismos aludiendo que estaba “emocionalmente perturbado” cuando hizo las donaciones, exigirán mecanismos jurídicos para inhibir y controlar esas acciones inducidas por la propaganda de la iglesia. Giacomini Filho (1991:107), escribiendo sobre el consumismo y comentando el Código de Defensa del Consumidor, registra: “Se considera propaganda engañosa un anuncio que contenga incorrección, genere daño o induzca al error”. ¿No sería el caso anterior y otros analizados en el curso de este texto, situaciones en las que hay “propaganda engañosa?”

Por otro lado, se puede considerar un hecho positivo el que la IURD ayude a un público formado de muchas personas egoístas, hedonistas, calculistas y narcisistas que inevitablemente serían excluidas de una práctica cristiana que da énfasis al altruismo, la renuncia, la caridad, la represión de los placeres inmediatos en nombre de un “premio en el cielo”. Resta a los teólogos una discusión sobre la posibilidad y conveniencia de sobreponer esa imagen *iurdiana* a la Iglesia cristiana.

En el final de esta conclusión es legítimo preguntarnos sobre el futuro de nuestro objeto de estudio, y del campo religioso del cual forma parte. Intentaremos dibujar esas ideas por medio de la construcción de algunos posibles escenarios. En un *primer escenario*, podemos imaginar que el éxito de la IURD contamine a todos los demás grupos pentecostales y al protestantismo histórico, y provoque una “*iurdización*” de ese campo o por lo menos de algunas de sus partes. Además lo mismo se puede decir sobre la Iglesia

Católica, cuyo Movimiento de Renovación Carismática ha copiado formas de espectacularización de la fe de la IURD, como ya vimos anteriormente. Por otro lado, resultaría un protestantismo más sintonizado con la cultura y el imaginario popular, así como perfectamente aclimatado a una sociedad dominada totalitariamente por el mercado.

El *segundo escenario* sería el de una Iglesia Universal “protestantizada” cuyo proceso de institucionalización generaría una burocratización amplia y la pérdida consecuente del ritmo de crecimiento y flexibilidad. En ese caso, el espacio contestador y creativo sería ocupado por nuevas sectas y grupos pentecostales, todos cuestionando la legitimidad religiosa *iurdiana* y proponiendo nuevos mensajes.

Incluso podríamos imaginar un *tercer escenario* en que la IURD se partiría por el conflicto de intereses de varios grupos que lucharían por el poder, después de la muerte física o simbólica de Edir Macedo. A esa altura, las condiciones socioeconómicas y culturales que facilitaron su crecimiento habrían desaparecido. Este escenario favorecería el reaglutinamiento de los grupos religiosos afectados por el crecimiento de esa iglesia, principalmente las denominaciones pentecostales y los protestantes históricos. Pero tal escenario difícilmente sería construido por la “membresía” de los templos *iurdianos*, porque prácticamente lo único que se pide del laicado son las contribuciones en dinero y ninguna participación en la administración de los bienes acumulados por la iglesia. Con poco poder y escasa capacidad de convocatoria, el laicado si se mantienen las reglas actuales para el ejercicio del poder en esa iglesia, tiene pequeña chance de contribuir para ese escenario.

Un *cuarto escenario* podría marcar la decomposición del campo religioso actual, de donde la IURD saca, como fue dicho anterior-

mente, su lucratividad. En ese caso, incluso por falta de combustible, no habría más espacio para una empresa que habría hecho de la “guerra santa” el motivo principal para su crecimiento. Ese escenario podría confirmar la afirmación de Gareth Morgan (1996: 251, 252) que “a largo plazo, supervivencia puede ser sólo supervivencia *con* el ambiente y nunca supervivencia *contra* el ambiente o contexto en que se está operando”.

De allí la legitimidad de la pregunta, usando otra de las afirmaciones de Morgan: ¿La Iglesia Universal, al desestructurar el presente, no está devorando su sobrevivencia futura? ¿Después de la conclusión del proceso de institucionalización, conseguiría esa iglesia mantener la agilidad en las decisiones, la facilidad en la comprensión de los cambios y la interpretación y traducción de ellos en decisiones rápidas y seguras? En términos del mercado, ¿hacia dónde va la capacidad de la IURD para mantenerse acoplada a los intereses cambiantes de “los consumidores” de religión? Una transformación radical en el perfil de esos “consumidores”, mucho más allá de la base alcanzada por la Iglesia Universal después del proceso de institucionalización, ¿no volvería inviable que esa empresa continuase siguiendo los dictados del público consumidor?

Consideramos que es determinante para la continuidad del crecimiento de la Iglesia Universal el mantenimiento de los mecanismos socioeconómicos derivados del orden económico actual, justamente porque ellos provocan desigualdad social, crecimiento de la pobreza urbana, miedo de descenso social, incertidumbre en el mantenimiento del em-

pleo, violencia, falta de percepción de sentido en la vida y otras “patologías” sociales. Si esos mecanismos de producción de personas excluidas se mantuviesen actuantes y fuesen globalizados, ciertamente continuará habiendo humus para el crecimiento de tales empresas religiosas como la IURD.

Sin embargo, no se puede decir que la actual fórmula *iurdiana* que prevé la cura-exorcismo-prosperidad como “solución” para todos los problemas humanos, está exactamente decretada y fechada. Así, lo que es el secreto de su éxito actual, si no hay ninguna reformulación continua, puede provocar el envejecimiento de la fórmula y por consiguiente, de su línea de “productos”. Si eso pasa, las masas podrán abandonar la empresa en la medida en que se pierda la sintonía con ellas, dejándose con eso de prevalecer en la Iglesia Universal las estrategias de *marketing* y de comunicación que hasta el momento han sido una de sus características principales.

Si tal cuadro se concreta, la disminución de las tasas de crecimiento, en términos de membresía y las contribuciones financieras, exacerbarán los ánimos internos de la IURD, así como el grado de descontento podrá minar la unidad de la empresa y su actual modelo organizacional. En ese caso, la conciliación de intereses y la disposición de mantener el “juego sagrado” se rompe y crece el riesgo de escisiones significativas, lo que representaría el debilitamiento o incluso el fin de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Caso contrario, puede entrar en el nuevo milenio como una de las grandes denominaciones cristianas de Brasil y del mundo.

Bibliografia

A) Libros

ABELMAN, Robert. e Stewart M. Hoover (edit.) *Religious television: Controversies and conclusions*, Norwood, New Jersey, Ablex Publishing Corporation, 1990.

ACQUAVIVA, Sabino. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano, 1961.

ADOLFS, Robert. *Igrejas: Túmulos de Deus?*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

AGUIAR, Moyses. *Teatro da anarquia: Um resgate do psicodrama*, Campinas, Papirus, 1988.

AHLSTROM, Sydney E. *A religious history of the american people*, New Haven, Yale University Press, 1973.

ALTMANN, Walter (edit.) *Creer y comprender: Artículos seleccionados de Rudolf Bultmann*, São Leopoldo, Sinodal, 1987.

——— *Lutero e a libertação*, São Paulo, Atica-Sinodal, 1994.

ALVAREZ, Carmelo (ed.) *Pentecostalismo y liberación: Una experiencia latinoamericana*, San José, DEI, 1992.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*, 1ª ed. Petrópolis, Vozes, 1975.

——— A religião e enfermidade, in J.F. Regis de MORAIS (org.) *Construção social da enfermidade*, São Paulo, Cortez & Moraes, 1978a.

——— A Empresa da cura divina: Um fenômeno religioso?, in E. VALLE, *Cultura e povo*, São Paulo, Moraes e Cortez, 1979a.

——— *Protestantismo e repressão*, São Paulo, Atica, 1979b.

——— *Dogmatismo e tolerância*, São Paulo, Paulinas, 1982.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: A revolta dos Mucker - Rio Grande do Sul (1868-1898)*, São Paulo, Editora Símbolo, 1976.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro, A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular, in *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 53, fasc. 209, março 1993, pp. 99-113.

ANDRIEUX, Francis. L'image de la morte dans les liturgies des Eglises protestantes, *Archives de Sciences sociales des religions*, 20e. année, n.39, janvier-juin 1975, pp. 119-126.

ANTONIAZZI, Alberto et alii, *Nem anjos nem demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.

APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*, 3º ed., São Paulo, Editora Nacional, 1979.

ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição Portuguesa*, Lisboa, Cosmos, 1994.

ARIES, Philippe. *História da morte no Ocidente*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

ARISTÓTELES, *Arte retórica e arte poética*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1967.

ARMSTRONG, Ben. *The electric church*, Nashville, Tomas Nelson, 1979.

ARRUDA, Maria Cecília Coutinho. *A ética na propaganda*, São Paulo, F.G.V., 1995.

ASSMAN, Hugo e Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*, Petrópolis, Vozes, 1989.

ASSMAN, Hugo. (ed.) *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis e Piracicaba, Vozes e Unimep, 1991.

ASSMANN Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1986.

AZEVEDO, Roberto Cesar de. *Voz da Profecia e conversão no Estado de São Paulo*, (Dissertação de mestrado), São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977.

AZEVEDO, Thales de. *Ciclo de vida: Ritos e ritmos*, São Paulo, Ática, 1987.

BABIN, Paul. e McLuhan, Marshal. *Era eletrônica, um novo homem, um cristão diferente*, Lisboa, Multinova, 1978.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*, in *Gaston Bachelard*, (Coleção Grandes Pensadores), São Paulo, Abril Cultural, 1978.

BALANDIER, George. *As dinâmicas sociais: Sentido e poder*, São Paulo, Difel, 1976.

- Los movimientos de innovación religiosa en el Africa Negra, em PUECH, Henri-Charles. (coord.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, História de las religiones, v.12, 3º ed., Madrid, Siglo XXI, 1990.
- BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro: A arte de ser mais igual que os outros*, Rio de Janeiro, Campus, 1992.
- BARNA, George. *O Marketing na Igreja*, 2ª Ed. Rio de Janeiro, JUERP,
- BARRET, David, Statistics global, em Stangley M. BURGESS and Gary B. McGee (edit.) *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Grand Rapids, M. Zondervan Publishing House, 1995, pp. 810-830.
- BARROS, Mônica do Nascimento, *A batalha do Armagedon: Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, (Dissertação de Mestrado), 1995.
- BARTHES, Roland. A retórica antiga, in Jean COHEN et alii, *Pesquisas de retórica*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- *Mitologias*, São Paulo, Difel, 1985.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutacion religiosa de América Latina – para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BASTIDE, Roger. *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- *Religiões africanas no Brasil* (2 v.) São Paulo, Pioneira, 1981.
- BAUDRILLARD, Jean. A moral dos objetos: Função signo e lógica de classe, in Abraham Moles, *Semiologia dos objetos*, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- *O Sistema dos objetos*, São Paulo, Perspectiva, 1973.
- *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BELTRÃO, Luis. *Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados*, São Paulo, Cortez, 1980.
- BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*, Brasília, UnB, 1986.
- The impact of ideas on organizational structure, in GRUSKY, O. & Miller, G.A. (comp.) *Organizational Change: The effect of successful leadership*, Illinois, Homewood, 1962.
- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e a história da cultura. Em *Obras escolhidas*, (V.1) São Paulo, Brasiliense, 1985.
- BEOZZO, José Oscar (org.), *Curso de Verão, Ano VII*, São Paulo, Cesep-Paulus, 1993, pp. 107-119.
- Thomas Luckmann. *A construção social da realidade*, 3ª edição, Petrópolis, Vozes, 1978.
- BERGER, Peter. A market model for the analysis of ecumenicity, *Social reserarch*, Spring, 1963.
- *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Garden City, New York, Doubleday Anchos Book, 1969.
- *Um rumor de anjos*, 1ª edição, Petrópolis, Vozes, 1973.
- *Perspectivas sociológicas*, 5ª edição, Petrópolis, Vozes, 1980.
- *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- *Las pirâmides del sacrificio, ética, política y cambio social*, México, Editora Premia, 1979.
- e Brigitte Berger, O que é uma instituição social, in Marialice M.Foracchi e José de Souza Martins, *Sociologia e sociedade: Leituras de introdução à sociologia*, São Paulo, Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda (pp.193-200), 1981.
- *O Dossel Sagrado - Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas, 1985.
- *A far glory: The quest for faith in an age of credulity*, New York, Doubleday, 1993.
- BERNARDO, Rosa Maria Costa. *Objetos de Axe - um estudo antropológico que vai da construção do objeto à manutenção da vida nos grupos de candomblé de São Paulo*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1994.
- BERTERO, Carlos Osmar. Cultura organizacional e instrumentalização do poder, in Maria Tereza Leme FLEURY, Rosa Maria Fischer (Coord.) *Cultura e poder nas organizações*, São Paulo, Atlas, 1989.
- BESANÇON, Alain. *L'image interdit*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1994.
- BÍBLIA - Tradução na linguagem de hoje, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- BÍBLIA – Tradução revista e corrigida, Rio de Janeiro, Imprensa Bíblica Regular, 1980.
- BIÉLER, André. *O humanismo social de Calvino*, São Paulo, Oikumene, 1970.
- BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: Ritual, família e poder na umbanda, em *Religião e sociedade*, n. 8, 1982: 21-28.
- BITTENCOURT Filho, José, Do protestantismo sincrético: Um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro, em José Oscar BEOZZO (org.), *Curso de*

Verão, Ano VII, São Paulo, Cesep-Paulus, 1993, pp. 107-119.

BLACK, Max. *Models and metaphor*, Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1962.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

BLOCH-HOELL, Nils. *The pentecostal movement: its origin, development and distinctive character*, Oslo, Oslo Universitetsforlaget, 1964.

BLOOM, Harold. *La religión en los Estados Unidos: El surgimiento de la nación postcristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, S. Paulo, Ática, 1994.

———. *Igreja, carisma e poder: Ensaios de eclesiologia militante*, 1ª ed. Petrópolis, Vozes, 1981.

———. *Nova Era: A Civilização Planetária*, S. Paulo, Ática, 1994.

BOGATYREV, Petr. Os signos do teatro, em R. Ingarden et. alii. *O signo teatral: A semiologia aplicada à arte dramática*, Porto Alegre, Editora Globo, 1977.

BONAVITA, Maria Elvira. *História da comunicação: rádio e TV no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1982.

BORBA FILHO, Hermilo. *História do teatro*, Rio de Janeiro, Editora Casa do Estudante, s/d.

BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: Temas e situações*, (org.), São Paulo, Ática, 1987.

BOUDEWIJNSE, Barbara. Droggers y Frans Kamssteeg (editores), *Algo mas que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, Costa Rica, DEL, 1991.

BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*, São Paulo, Perspectiva, 1979.

———. *Economia das trocas simbólicas*, 2º ed. São Paulo, Perspectiva, 1982.

———. *Questões de sociologia*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.

———. *O poder simbólico*, Lisboa, DIFEL, 1989.

———. *Coisas ditas*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

———. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991a.

———. Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El ofício de sociólogo*, 14º ed. México, Siglo Veintiuno, 1991b.

———. *A economia das trocas lingüísticas*, São Paulo, Edusp, 1996a.

———. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*, Campinas, Papirus, 1996b.

BRAGA, José Luis, Porto Sergio A. e Ferreira Neto (org.) *A encenação dos sentidos: Mídia, cultura e política*, Rio de Janeiro, Diadorim, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. As muitas moradas: Crenças e religiões no Brasil de hoje, em José Beozzo, *Cursos de verão, VII*, São Paulo, Cesep-Paulus, 1993.

———. *Cavalcadas de Pirinópolis*, Goiânia, Ed. Oriente, 1974.

———. *Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular*, São Paulo, Brasiliense, 1986a.

———. Dança de São Gonçalo, in *Festim dos bruxos*, São Paulo, Icone, 1987.

BROOCK, Peter. *O teatro e seu espaço*, Petrópolis, Vozes, 1970.

BROWN, J.A.C. *Técnicas de persuasão: Da propaganda à lavagem cerebral*, 3º ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

BRUCE, Steve. *Pray TV: Televangelism in America*, Londres, Routledge, 1990.

BRUCE, Steve. *Religion in the modern world: From cathedrals to cults*, New York, Oxford University Press, 1996.

BRUMANA Fernando G. e Elda G. Martinez, *Marginália sagrada*, Campinas, Unicamp, 1991.

BRUSCO, Elizabeth. The reformation of machismo: Ascetism and masculinity among colombian evangelicals, in Virginia GARRARD-BURNETT and David STOLL (eds.), *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

BULTMANN, Rudolf. Novo Testamento e mitologia, in Walter ALTMANN (edit.) *Crer e compreender: Artigos selecionados de Rudolf Bultmann*, São Leopoldo, Sínodal, 1987.

BURGESS, Stanley M. and MCGEE, Gary B. (editors), *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

——— e Roy Porter. (org.) *Linguagem, indivíduo e sociedade*, São Paulo, UNESP, 1993.

BURKE, Kenneth. *Retórica de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

CABRAL J. *Seitas e heresias*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1994.

———. *A Nova Era à luz da Bíblia*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1995.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988.

———. *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin, 1951.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes e espíritas*, Petrópolis, Vozes, 1973.

- . *Kardecismo e umbanda: Uma interpretação sociológica*, São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMPBELL, Karlyn. *The rhetorical act*, Belmont, CA. Wadsworth, 1982.
- CAMPICHE, Roland J. et. alii. *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genebra, Labor et Fides, 1990.
- CAMPOS JR, Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*, São Paulo, Ática, 1995.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Destino pessoal e organização religiosa: um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa*, Instituto Metodista de Ensino Superior, Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, 1987.
- . Protestantismo histórico y pentecostalismo en Brasil: Aproximaciones o conflicto, en GUTIERREZ, Benjamin. F. (editor), *En la fuerza del Espíritu: Los pentecostales en América Latina, un desafío a las iglesias históricas*, Guatemala, AIPRAL/CELEP, 1995.
- e Benjamin GUTIERREZ, (editores), *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina, um desafio aos protestantes históricos*, São Paulo, Aipral/Pendão Real, 1996.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- CARVALHO, Edgard de Assis. (Organizador) *Go-delier: antropologia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n.21), São Paulo, Ática, 1981.
- CASSIRER, Ernest. *O mito do Estado*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976a.
- . *Linguagem, mito e religião*, Porto, Editora RES, 1976b.
- CASTALDI, Carlo (Coord.) *Estudo de sociologia e história*, São Paulo, Anhembi, 1957.
- CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y magia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CASTORIADES, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CAZENEUVE, Jean. e VICTOROFF, David. *Dicionário de sociologia*, Lisboa, Verbo, 1982.
- . *Sociologia do rito*, Porto, Editora Rés, s/d.
- CESAR, Waldo et. alii. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*, Vozes, Petrópolis, 1968.
- . *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1973.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de símbolos*, São Paulo, Moraes, 1984.
- CLEARY, Edward L. and Stewart-Gambino, Hanna. *Conflict and competition: The Latin American church in a changy environment*, Boulder, Co., Lynne Rienner Publishers, 1992.
- CNBB, (Coord.) *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil* (v.1 e 2), São Paulo, Paulinas, 1991 e 1993.
- COBRA, Marcos. *Marketing competitivo*, São Paulo, Atlas, 1993.
- COHEN, Jean. et alii, *Pesquisas de retórica*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- COHN, Gabriel. (org.), *Max Weber: Sociologia*, 2ª edição, São Paulo, Ática, (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n° 13), 1982.
- COHN, Norman. *Europe's Inner Demons*, New York, Basic Books, 1975.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, Presença, 1981.
- CONCONE, Maria Helena Vilasboas. *Umbanda: uma religião brasileira*, São Paulo, USP-CER, 1987.
- CONSORTE, Josildest G. e NEGRÃO, Lísias Nogueira. *O messianismo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FFLCH-USP-CER, 1984.
- CONVAY, Flo e Jum SIEGELMAN, *The holy terror - the fundamentalist war on America's freedoms in religion, politics and our private lives*, Nova York, Doubleday, 1982.
- CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil: Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- . *Os pobres e o Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- COSER, Lewis A. *Las instituciones voraces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- COX, Harvey. *Fire from heaven - The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Nova York, Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- . *A cidade do homem*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- . *La seduction de l'esprit*, Seuil, Paris, 1976.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: Estudo sociológico do protestantismo chileno*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970..
- DA MATTÁ, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- DAYTON, Donald W. *Theological roots of pentecostalism*, Metuchen, N.J. Scarecrow Press, 1987.
- . *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1991.
- DE BRUYNE, Paul et al. *Dinâmica da pesquisa em ciências sociais*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- DEBRAY, Régis. *Curso de midiolgia geral*, Petrópolis, Vozes, 1991.
- DELLA CAVA, Ralph e Paula Montero, *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e meios de comunicação no Brasil (1962-1985)*, Petrópolis, Vozes, 1990.

- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*, São Paulo, Paulinas, 1986.
- . *Sociologias religiosas*, Porto, Rés, s/d.
- DIAS, Manuel. *Exorcismos e feitiços da medicina popular*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.
- DOMENACH, Jean-Marie. *A propaganda política*, São Paulo, Difel, 1955.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: Um ensaio sobre os conceitos de poluição e tabu*, São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DROOGERS, André. Barbara Boudewijnse y Frans Kamsteeg (editores), *Algo mas que opio - una lectura antropológica del pentecostalismo Latinoamericano e Caribeño*, San José, Costa Rica, DEI, 1991.
- DRUCKER, Peter F. *Administração, responsabilidade, tarefas e práticas*, v.1, São Paulo, Pioneira, 1975.
- . *Administração de organizações sem fins lucrativos: Princípios e práticas*, 3ªed. São Paulo, Pioneira, Vanzolini, 1995.
- DUBOIS J. et alii, *Retórica geral*, São Paulo, Cultrix-Edusp, 1974.
- DUHEM, Pierre. La théorie physique, son objet, sa structure, em Pierre BOURDIEU et. al. *El ofício de sociólogo*, 14ª ed. México, Siglo Veintiuno, 1975.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- DUNFOR, Xavier León (Org.) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- DURANDIN, Guy. *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Barcelona, Paidós, 1983.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.
- DUVIGNAUD, Jean et al. *El banco de los sueños: Ensayo antropológico del soñador contemporáneo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- . *Les ombres collectives: sociologie du théâtre*, Paris, Press Universitaire de France, 1973.
- . *Sociología del teatro: Ensayo sobre las sombras colectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- . *Festas e civilizações*, Fortaleza, Edições da Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- . *Sociologia do comediante*, Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- EBON, Martin. *Exorcismo: Pasado y presente*, Buenos Aires, Aurora, 1976.
- ECO, Umberto. *Estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*, São Paulo, Perspectiva e EDUSP, 1971.
- EKELUND, Robert B., Robert F.Hébert, Robert D.Tollison, Gary M.Anderson, Audrey B.Davidson, *Sacred trust: The medieval Church as an Economic Firm*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- ELIADE, Mircea. *El shamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- . *Tratado de história das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- . *Imagens e símbolos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- . *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- y Joseph M. Kitagawa. *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1980.
- ELLENS, J.Harold. *Models of religious broadcasting*, N.York, Eerdmans, 1974.
- ELLUL, Jacques, *A palavra humilhada*, São Paulo, Paulinas, 1984.
- ELVY, Peter. *The foundations of the eletronic church*, Essex, Great Watring, McCrimmons, 1986.
- EMERY, Red. E. e Erich L Trist, The causal texture of organizational environments, *Human relations*, nº 1, fevereiro de 1965.(Fundação Getúlio Vargas, tradução mimeografada).
- ESPIRITO SANTO, Moisés, *Origens orientais da religião popular portuguesa de Lisboa*, ISER, Universidade Nova Lisboa, 1994.
- ETZIONI, Amitai, *Organizações complexas*, São Paulo, Atlas, 1982.
- . *Organizações modernas*, 4ª ed. São Paulo, Pioneira, 1974.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azende*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pos-modernismo*, São Paulo, Studio Nobel, 1995.
- FERGUSON, Marilyn. *A conspiração aquariana*, Rio de Janeiro, Record, 1989.
- FERNANDES, Rubem Cesar. *Censo institucional evangélico - CIN 1992, 1ªs comentários*, Rio de Janeiro, ISER, 1992.
- . *Os cavaleiros do Bom Jesus: Uma introdução às religiões populares*, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FERRAROTTI F. et. al. *Sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1990.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.) *Entrevistas: Abordagens e usos da história oral*, Rio de Janeiro, FGV, 1994.

- FERRER, Eulalio. *El lenguaje de la publicidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*, São Paulo, EDUSP, 1995, p. 28.
- FISCHER-LISCHER, Erika. *The semiotics of theater*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- FITZER Gottfrid., *O que Lutero realmente disse*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.
- FLIPO, Jean-Paul. *Le marketing et l'église*, Paris, Cerf, 1984.
- FORACHI, Marialice e Jose Souza Martins, (Coord.), *Sociologia e sociedade, leituras de introdução à sociologia*, Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1981.
- FOX, Michael V. (edit.) *Temple in society*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1988.
- FRAZER, James. *La rama dorada: Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *O ramo de ouro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*, 11ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1993a (Tese de doutoramento).
- . *Evangélicos na política brasileira: História ambígua e desafio ético*, Curitiba, Encontro Editora, 1994.
- FRIGERIO, Alejandro. *Medicalización de la desviación social: las 'sectas' y la sociedad argentina*, XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 17-21 de outubro de 1995b, (mimeografado).
- . (Org.) *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- . (Org.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I e II)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.
- FROMM, Erich. *O medo à liberdade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.
- GADE, Christiane. *Psicologia do consumidor*, São Paulo, EPU - Editora Pedagógica e Universitária, 1980.
- GALANTER, Marc. (ed.) *Cults and new religious movement: A report of American Psychiatric Association*, Washington, APA, 1989.
- GALINDO, Florencio. *El 'fenómeno de las sectas' fundamentalistas - la conquista evangélica de América Latina*, 2. ed. Estela (Espanha) Editorial Verbo Divino, 1994.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. and David Stoll, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- GELLNER, Ernest. *Pos-modernismo, razão e religião*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- GEORGE, Carol V.R. *God's salesman: Norman Vincent Peale and the power of positive thinking*, New York, Oxford Press, 1993.
- GIACOMINI FILHO, Gino. *Consumidor versus propaganda*, São Paulo, Summus, 1991.
- GIDDENS, Anthony *As consequências da modernidade*, 2ª ed. S. Paulo, UNESP, 1991.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- . *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*, São Paulo, Siciliano, 1986.
- GLENDENNING, Frank. J. (edit.), *The church and the arts*, London, SCM Press, 1960.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- GOLDMAN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: O que é sociologia?*, 8ª ed., São Paulo, DIFEL, 1980.
- GOLDENSTAIN, Gilda. *Comportamento do consumidor: estudo de tendências*, São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- GOMES, Eugenio (coord.) *Padre Vieira: Sermão da Sexagésima*, Rio de Janeiro, AGIR, 1972.
- GOMES, Wilson. *Nem anjos nem demônios: O estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise*, em Alberto ANTONIAZZI et al. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- GONZALES, Rhode. *La participación de la mujer: un enfoque pentecostal-bíblico-teológico*, in ALVAREZ, Carmelo (ed.) *Pentecostalismo y liberación: Una experiencia latinoamericana*, San José, DEI, 1992.
- GORMAN, Robert A. *A visão dual: Alfred Schutz e o mito da ciência social fenomenológica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- GOUVEA, Gualberto. *A cidadania dos despossuídos, segregação e pentecostalismo*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética de história*, 4ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- GREENFIELD, Patricia Marks. *O desenvolvimento do raciocínio na era da eletrônica*, São Paulo, Summus, 1988.
- GRUSKY, O. & Miller, G.A. (comp.) *Organizational Change: The effect of successful leadership*, Illinois, Homewood, 1962.
- GUIGNEBERT, Ch. *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- GUILLEMEN, Henri. *L'affaire Jésus*, Paris, Le Seuil, 1982.

- GUTIERREZ, Antonio Luis García. *Lingüística documental: Aplicación a la documentación de la comunicación social*, Barcelona, Editorial Mitre, 1984.
- GUTIERREZ, Benjamin e CAMPOS, Leonildo Silveira. (editores), *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina, um desafio aos protestantes históricos*, São Paulo, Aipral/Pendão Real, 1996.
- (editor), *En la fuerza del Espíritu: Los pentecostales en América Latina, un desafío a las iglesias históricas*. Guatemala, AIPRAL/CELEP, 1995.
- GUTIERREZ, Thomas. (Org.) *Protestantismo y cultura en América Latina*, Quito, Clai-Cehila, 1994.
- HAHN, Carl J. *História do culto protestante no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice, 1990.
- HALLIDAY, Thereza L. (org.) *Atos retóricos: mensagens estratégicas de políticos e igrejas*, São Paulo, Summus, 1988.
- *A retórica das multinacionais*, São Paulo, Summus, 1987.
- (Org.) *Discursos legitimantes: A construção retórica da realidade em quatro atos de comunicação pública*, Recife, Imprensa Universitária, 1996.
- HAUG, Wolfgang Fritz. *Publicidad y consumo: Crítica de la estética de mercancías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HAUSER, Arnold. *Sociología del arte*, Madrid, Labor, 1977.
- HERNANDES Filho, Estevan. *A Igreja usando o marketing como arma espiritual, a teoria de Philippe Kotler*, Igreja Renascer em Cristo, mimeografado, 10 pp. s/d.
- HERSCOVICI, Alain. *Economia da cultura e da comunicação*, Vitória, Universidade Federal do Espírito Santo, 1995.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HILL, Michael. *Sociología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*, São Paulo, Paulinas, 1988.
- *Sacrifícios humanos y sociedad occidental: Lúciér y la bestia*, San José, DEI, 1991.
- HOBSBAWM, E.J. *Rebeldes primitivos: Estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*, 2ª ed. rev. e atualizada, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- HOFSTADTER, Richard. *O anti-intelectualismo nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.
- HOLLENWEGER, Walter. De Azusa-Street ao fenômeno de Toronto: Raízes históricas do movimento pentecostal, em *Concilium*, 265, 1996 (3).
- *El pentecostalismo - Historia y doctrinas*, Buenos Aires, Aurora, 1976.
- HORSFIELD, Peter G. *Religious television - the American experience*, N. York, Longman, 1984.
- ISER, *Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na igreja e na política*, (informe de investigação) Rio de Janeiro, 1996.
- ITIOKA, Neusa. *Batalha espiritual: Curso básico (video)*, São Paulo, Sepal, s/d.
- IURD, *Manual do obreiro: Estatuto e Regimento Interno da Igreja Universal do Reino de Deus*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, s/d.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*, São Paulo, Cultrix, 1995.
- JAMESON, F. Pós-modernismo e sociedade de consumo, in *Novos Estudos Cebrap*, (12), 1985.
- JARDILINO, José Rubens Lima. *A chegada do Espírito: Uma visão histórica das religiões do Espírito em São Paulo, na década de 1930*, São Bernardo do Campo, IMS 1993 (Dissertação de Magisterio).
- JUSTINO, Mário. *Nos bastidores do reino: A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*, São Paulo, Geração Editorial, 1995.
- KAGAME, Alexis. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu, in Paul RICOEUR, et. alii, *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco*, Petrópolis, São Paulo, Vozes, Edusp, 1975.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- KASPER, Walter et alii, *Diabo, demônios e possessão: da realidade do mal*, São Paulo, Loyola, 1992.
- KATER FILHO, A.M. *O marketing aplicado à Igreja Católica*, São Paulo, Loyola, 1995.
- KEE, H.C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*, São Paulo, Paulinas, 1983.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*, São Paulo, Siciliano, 1992.
- KITAGAWA, J.M. (edit.) *The history of religions: essays on the problem of understanding*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- KOENIG, Samuel. *Elementos de sociologia*, 5. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- KOLAKOWSKI, Leslie. *Conversas com o diabo*, Walter KASPER et alii, *Diabo, demônios e possessão: da realidade do mal*, São Paulo, Loyola, 1992.
- KOTLER, Philip, in Norman Shwchuck, Philip Kotler, Bruce Wrenn, and Gustave Rath. *Marketing for congregations: Choosing to serve people more effectively*, Nashville, Abingdon Press, 1992.

——— *Administração de marketing: Análise, planejamento e controle*, São Paulo, Atlas, 1976.

——— *Marketing para organizações não-lucrativas*, São Paulo, Atlas, 1988.

——— *Marketing*, Edição compacta, São Paulo, Atlas, 1980.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1978.

KUNTZMANN R. e Dubois, J.D. *Nag Hammadi: O Evangelho de Tomé, textos gnósticos das origens do cristianismo*, São Paulo, Paulinas, 1990.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LANDIN, Leillah (Org.) *Sinais dos tempos* (2v.) *Tradições religiosas no Brasil- Igrejas e seitas no Brasil*, (Cadernos do Iser nº 22 e 23), Rio de Janeiro, ISER, 1990.

LANTERNARI, Vitorio. *As religiões dos oprimidos: Um estudo dos modernos cultos messiânicos*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

LASH, Schott. *Sociology of pos-modernism*, London & New York, Lage, 1991.

LE GOFF, Jacques. *Le temps du travail dans la 'crise' du XVIe siècle: du temps médiéval au temps moderne, Le Moyen Age*, t.69, 1963.

——— *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

——— *Your money of your life: Economy and religion in the Middle Ages*, New York, Zone Books, 1988.

LEEUV, Gerardus van der. *Sacred and profane beauth - the holy in art*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963.

LEIRIS, Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958.

LEON-DUNFOUR, Xavier Léon. (org.) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristianidad, 1979.

LEONARD, Emile-G. *O protestantismo brasileiro - Estudo de eclesiologia e história social*, São Paulo, ASTE, 1963.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*, 2 ed. Rio de Janeiro, Campus, 1988.

LEVI-STRAUS, Claude. *Antropologia estrutural*, 4ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, s/d.

LEVITT, Theodoro. *A imaginação de marketing*, São Paulo, Atlas, 1988.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

LHOMME, José. *O livro do médium curador*, 6ª ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, s/d.

LIMA, Dêlcio Monteiro. *Os demônios descem do norte*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1985.

LIMA, Eber F. Silveira. *A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo: um estudo de caso e pistas pastorais*, in Benjamin F. GUTIERREZ e Leonildo Silveira Campos (editores), *Na força do Espírito, os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*, São Paulo, AIPRAL/Pendão Real, 1996.

——— *Presbiterianismo e pentecostalismo no Brasil: tensões históricas e distensões recentes*, São Paulo, II Conferência de CEHILA, julho de 1995.

LINDHOLM, Charles. *Carisma: Êxtase e perda da identidade na veneração ao líder*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 6º ed. Barcelona, Anagrama, 1993.

LOBSACK, Theo. *Medicina mágica: métodos y méritos de los curanderos milagrosos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

LOHFINK, Gehard. *Agora entendo a Bíblia: Para você entender a crítica das formas*, São Paulo, Paulinas, 1977.

LUCKMANN, Thomas, *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973.

LYNCH, Joseph H. *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260: A social, economic and legal study*, Columbus, Ohio State University Press, 1992

LYRA, Jorge Buarque. *O movimento pentecostal no Brasil: profilaxia cristã desse movimento, em defesa de "O Brasil para Cristo"*, Rio de Janeiro, Edição do Autor, 1960.

MACEDO, Edir *libertação da teologia*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, s/d.

——— *O poder sobrenatural da fé*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1989.

——— *O Espírito Santo*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1993a.

——— *Nos passos de Jesus*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1993b.

——— *O diabo e seus anjos*, Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1995.

——— *Vida com abundância*, 12º ed. Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1993c.

——— *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, 16º ed. Rio de Janeiro, Gráfica Universal, 1993d.

MACHADO, M. *Territoriedade pentecostal: Um estudo de caso em Niterói*, Dissertação de Magisterio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

MACHADO, Maria das Dores Campos, *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*, Campinas, ANPOCS, Editores Associados, 1996.

- MADURO, Otto. *Religião e Luta de Classes*, Petrópolis, Vozes, 1981.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Ministério da Justiça, 1992.
- . *Guerra de Orixás: Um estudo de ritual e conflito*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- MALINOWSKI, B.K. *Magia, ciência e religião*, Lisboa, Edições 70, s/d.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- MARASCHIN, Jaci (Editor), *Novos Paradigmas, Ensaios de Pós-Graduação - Ciências da Religião*, nº 1, novembro de 1995.
- . O espaço da liturgia, in, *Culto protestante no Brasil, Estudos de religião* 2, IEPG, S. Bernardo do Campo, outubro de 1985.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: o pentecostalismo está mudando*, Dissertação de Magisterio, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty - Pentecostals and christian base communities in Brazil*, Philadelphia, Temple University Press, 1994.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo, Paulinas, 1995.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: The explosion of protestantism in Latin America*, Cambridge, MA, Blackwell, 1990.
- MARTINEZ, Abelino. *Las sectas en Nicaragua: Oferta y demanda de salvación*, San José, Costa Rica, DEI, 1989.
- MARTINS, José de Souza (org.) *(Des) Figurações: A vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole*, São Paulo, Hucitec, 1996.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, *Sociologia e antropologia*, v.II, São Paulo, E.P.U.- EDUSP, 1974.
- . Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade, em *Sociologia e Antropologia*, v.2, São Paulo, EPU e Edusp, 1974.
- . Esboço de uma teoria geral da magia, em *Sociologia e antropologia*, v.1, São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.
- MCALISTER, Robert. *A experiência pentecostal*, Rio de Janeiro, Igreja de Nova Vida, 1977.
- McGUIRRE, Meredith B. Religion and healing the mind/body/self, in *Social Compass*, 43 (1), 1996, pp.101-116.
- McLUHAN, Marshal. *Os meios de comunicação como extensões do homem*, São Paulo, Cultrix, 1969.
- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulinas, 1992.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa, *O celeste porvir*, 1ª ed. São Paulo, Paulinas, 1984.
- & Prócoro Velazques Filho, *Introdução ao protestantismo brasileiro*, São Paulo, Loyola, 1989.
- MERTON, Robert K. *Sociologia: Teoria e estrutura*, São Paulo, Mestre Jou, 1970.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino*, Petrópolis, Vozes, 1992.
- METCALF, Peter. e HUNTINGTON, Charles. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, 2. edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- MICELLI, Sérgio. *A noite da madrinha*, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- MILANESI, Sérgio. *O paraíso via Embratel*, São Paulo, Paz e Terra, 1972.
- MILHOLMS, Valnice. *Batalha espiritual*, São Paulo, Palavra da Fé Produções, s/d.
- MILLER Daniel R. (ed.), *Coming of age: Protestantism in contemporary latin American*, Lahan, University Press of America, 1994.
- MILLS, C., Wright A. *Imaginação sociológica*, 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- MOLES, Abraham A. et alii. *Semiologia dos objetos*, Petrópolis, Vozes, 1972.
- MONTEIRO, Douglas T. A cura por correspondência, em *Religião e sociedade*, maio 1977, n.1:61-80.
- . *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*, São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- . Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular, in Edenio VALLE e José J. QUEIROZ (org.), *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez & Moraes, Educ, 1979.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: A magia na umbanda*, São Paulo, Graal, 1985.
- MORAIS, F. Régis de (org.) *Construção social da enfermidade*, São Paulo, Cortez & Moraes, 1978.
- MORENO, J.L. *O teatro da espontaneidade*, São Paulo, Summus, 1989.
- MORGAN, Garet. *Imagens da organização*, São Paulo, Atlas, 1996.
- MOTT, Yoshiko Tanabe. *O segredo do cofre: Um estudo de manipulação e comercialização da crença umbandista*, São Paulo, USP, 1985 (Tesis de Doctorado).
- MYRDAL, Gunner. *O valor em teoria social*, São Paulo, Pioneira, 1963.

- NAISBITT, John e P.Albuderne. *Megatrends 2000*, São Paulo, 1990.
- NELSON, Geoffrey K. *Cults, new religions and religious creativity*, London, 1987.
- NEVES, Delma Pessanha. *As "curas milagrosas" e a idealização da ordem social*, Niterói, UFF, 1984.
- NIEBUHR, Richard, H. *Cristo e Cultura*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.
- . *As origens sociais das denominações cristãs*, São Paulo, ASTE-Ciências da Religião, 1992.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*, São Paulo, Ática, 1986.
- . *O nascimento da bruxaria*, Imaginário, São Paulo, 1995.
- NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: Pentecostais, trabalhadores & cidadania*, Rio de Janeiro, ISER-Marco Zero, 1985.
- O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*, São Paulo, Pioneira, 1969.
- OLIVA, Margarida Maria Cichelli. *Ação diabólica e exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC, 1995.
- OLIVEIRA, Marco A. *Cultura organizacional*, São Paulo, Nobel, 1988, p.33.
- OMER, Saint. *Escola da perfeição cristã, obra compilada dos escritos de Santo Afonso Maria de Ligório*, 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1955.
- ONG, Walter J. *Faith and contexts: selected essays and studies 1955-1991*, v.1, Atlanta, Scholars Press, 1992.
- ONG, Walter J. *The presence of the word: some prolegomena for cultural and religious history*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*, New York, Metuhen, 1982.
- ORTIZ, Renato. Do sincretismo à síntese, em *A consciência fragmentada: Ensaios de cultura popular e religião*, São Paulo, Paz e Terra, 1980.
- . *Mundialização e cultura*, 2 ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- . *A morte branca do feiticeiro branco*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- OUTHWAITE, William. *Entendendo a vida social*, Brasília, UnB, 1985.
- PAGELS, Elaine Adán, *Eva y la serpiente*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- . *Os evangelhos gnósticos*, São Paulo, Cultrix, 1990.
- PÂÇÉS, Max. et alii, *O poder das organizações: A dominação das multinacionais sobre os indivíduos*, São Paulo, Atlas, 1987.
- PALEARI, Giorgio. *O Deus fragmentado: Religiões e condições de vida em camadas de baixa renda*, São Paulo, PUC, 1992 (Tesis de Doctorado).
- PARKER, Christian. *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PEREIRA, Ronan Alves. *Possessão por espírito e inovação cultural*, São Paulo, Massao Ohno, Aliança Cultural Brasil-Japão, 1992.
- PERELMAN Chaim. e Lucie Obrechts-Tyteca, *Tratado de argumentação e nova retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- PFEFFER, Jeffrey. *Organizaciones y teoría de las organizaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- PIERATT, Alan B. *O evangelho da prosperidade: análise e resposta*, São Paulo, Vida Nova, 1993.
- PINHO, J.B. *Propaganda institucional: Uso e funções da propaganda em relações públicas*, São Paulo, Summus, 1990.
- PORDEUS JR, Ismael. *Lisboa de caso com a umbanda*, XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, outubro de 1995.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1984.
- POTEL, Julien. *Religion et publicité*, Paris, Du Cerf, 1981.
- PRADO, Tarcis O *ministério radiofônico no Brasil atual*, S.Bernardo do Campo, Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1969 (mimeografiado).
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991.
- PUECHE, Charles-Henr (coord.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3º ed. História de las religiones, v.12, Madrid, Siglo XXI.
- QUEIROZ José J. (org.), *A cultura do povo*, São Paulo, Cortez & Moraes, Educ, 1979.
- QUEIROZ José J. et. alii. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, São Paulo, CRE-PUC-Olho d'Agua, 1996.
- QUEIROZ, Marcos de Souza. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções Aldeia de Icapara, in *Religião e Sociedade*, n. 5, junho de 1980, pp. 131-160.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no mundo*, 2ª ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1976.
- . (org.) *O imaginário em terra conquistada*, Textos CERU, 4, 1993.
- . *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, São Paulo, LTC/EDUSP, 1978.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *A caminho do paraíso: O surto milenarista do Catulé*, São Paulo, FFLCH - USP-CIER, 1995.

- QUIROZ, Luis Rodolfo Moran. *Alternativa religiosa en Guadalajara: Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990.
- RAMOS, Gerardo Pastor. *Tributo al César: Sociología de la religión*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- RAMOS, Luiz Carlos. *Os corinhos: uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros*, S. Bernardo do Campo, Instituto Ecuemênico de Pós Graduação em Ciências da Religião, Dissertação de Magisterio, 1996.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos no Reino de Deus - Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*, São Paulo, Editora Rosa dos Tempos, 1995.
- READ, William R. *Fermento religioso nas massas religiosas do Brasil*, São Paulo, Imprensa Metodista, 1967.
- REBOUL, Olivier. *O slogan*, São Paulo, Cultrix, 1980.
- REGO, José Lins do. *Pedra Bonita*, Rio de Janeiro, José Olímpio Editora, 1973.
- REILY, Duncan Alexander. *Historia documental do protestantismo no Brasil*, São Paulo, ASTE, 1993.
- RESZLER, André. *Mitos políticos modernos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- REYVAL, Albert. *L'église et le théâtre, essai historique*, Paris, Librairie Brond & Gay, 1924.
- RIES, Al e Jack. *Marketing de guerra II*, São Paulo, McGraw-Hill-Mádia, 1989.
- RIBAS, João Carvalhal. *As fronteiras da demonologia e da psiquiatria*, São Paulo, Escola Paulista de Medicina, 1963.
- RICHARDSON, Alan. *Las narraciones evangélicas sobre milagros*, Madrid, Fax, 1974.
- RICOEUR, Paul et. al., *As culturas e o tempo: Estudos reunidos pela Unesco*, Petrópolis, Vozes, São Paulo, Edusp, 1975.
- . *A metáfora viva*, Porto, Editora Res, 1983.
- . *Interpretação e ideologia*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.
- RIES, Al e Jack Trout, *Marketing de guerra II*, São Paulo, McGraw-Hill-Mádia, 1989.
- RIESMAN, David; Glazer, Nahan; Denney, Reuel. *A multidão solitária: Um estudo da mudança do caráter americano*, São Paulo, Perspectiva, 1971.
- RISS, R.M. Role of Women (verbete), in BURGESS, Stanley M. and MCGEE, Gary B, (editors), *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995, p.893 seq.
- RIVIERE, Claude. *As liturgias políticas*, Rio de Janeiro, Imago, 1989.
- ROCHA, Eduardo P.G. *Magia e capitalismo: Um estudo antropológico da publicidade*, 2 ed. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- RODRIGUES, Arackcy Martins. *Operário, operária: Estudo exploratório sobre o operariado industrial da Grande São Paulo*, 2ª ed. São Paulo, Símbolo, 1980.
- ROLIM, Francisco C. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- . *Religião e classes populares*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- ROMEIRO, Paulo. *Super crentes: O evangelho segundo Kenneth Kagin, Valnice Milholmns e os profetas da prosperidade*, S. Paulo, Mundo Cristão, 1993.
- RONY, Jerome-Antoine. *Magia*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1957.
- ROSENDHAL, Zeny. *Espaço & religião: Uma abordagem geográfica*, Rio de Janeiro. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1996.
- RUBIN, Christine Rezende. *A teologia da opressão*, Campinas, UNICAMP, 1991 (Dissertação de Magisterio).
- RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- RUUTH, Anders. *Igreja Universal do Reino de Deus: Gudsrikets Universella Kyrka - en brasiliansk kyrkobilgning*, (encarte com resumo em espanhol), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1994.
- SANCHEZ, Ana Ligia e Ponce, Osmundo. *A mulher na Igreja pentecostal: uma abordagem inicial à prática religiosa*, GUTIERREZ, Benjamin e Campos, Leonildo Silveira (editores). *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas*, São Paulo, Aipral-Pendão Real-Ciências da Religião, 1996.
- SANCHI, Pierre, (org) *Catolicismo (3 v.): Modernidade e tradição; cotidiano e movimentos; unidade religiosa e pluralismo cultural*, São Paulo, Loyola, 1992.
- SANDERS, Cheryl. *Saints in exile: The holiness-pentecostal experience in african american religion and culture*, New York, Oxford University Press, 1996.
- SANTA ANA, Julio de *O amor e as paixões: Crítica teológica à economia política*, Aparecida, Editora Santuário, 1989.
- SARGANT, William. *A conquista da mente: Fisiologia da conversão e da lavagem cerebral*, São Paulo, Ibrasa, 1968.
- SAUVY, Alfred. *A opinião pública*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1959.
- SCHEFF, T. J. *La catarsis en la curación, en el rito y el drama*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SCHEIN, E.H. *Organizational culture and leadership*, San Francisco, Jossey -Bass, 1985.

SCHMIDT, Ervino e Walter Altmann (edit.) *Inculturação e sincretismo*, Porto Alegre, São Leopoldo, IEPP e CONIC, 1995.

SCHULTZE, Quentin J. Defining the electronic Church, in ABELMAN, Robert. & HOOVER, Stewart M. *Religious television: controversies and conclusions*, Norwood, N.J. Ablex Publishing Corp. 1990.

——— Orality and power in Latin American pentecostalism, in Daniel R. MILLER (ed.), *Coming of age: Protestantism in contemporary latin American*, Lahan, University Press of America, 1994.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SCHWARTZ, Howard y Jerru Jacobs, *Sociología cualitativa: Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Trillas, 1984.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones, o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília, UnB, 1995.

SEGNINI, Liliana Rolfesen Petrilli. *A liturgia do poder: trabalho e disciplina*, São Paulo, EDUC, 1988.

SÉGUY, Jean. *Christianisme et société - Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

SELIGMAN, E.R.A. (Org.) *The encyclopedia of the social sciences*, New York, Macmillan, 1933, v.XIII.

SEMAN, Pablo. *El cuerpo en el pentecostalismo*, XIX Encontro Anual ANPOCS, 1995, Caxambu.

SERRA, Ordep. Delírios no jardim de Deus, em *Tempo e presença*, n° 280, março-abril, 1995, pp. 23-26.

SHAWCHUCK, Norman. P.Kotler, Bruce Wrenn e Gustave Rath, *Marketing for congregations - Choosing to serve people more effectively*, Nashville, Abingdon Press, 1992.

SIEPIERSKI, Paulo. *Protestantismo e pós-modernidade*, in Jaci C.MARASCHIM (ed.) *Teologia sob limite*, S.Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1993.

SMELSER, Neil J. *Teoría del comportamiento colectivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

SOARES, Luis Eduardo. A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil, em *Comunicações do ISER*, n. 44, Ano 12, 1993.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência de salvação: Pentecostais em São Paulo*, São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SOUZA Laura Melo e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

——— *O Inferno Atlântico: Demonologia e colonização - Séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*, São Paulo, Herde, 1970.

SPOSATI, Aldaíze (coord.) *Mapa da exclusão/inclusão social da cidade de São Paulo*, São Paulo, EDUC, 1996.

SPINSANTI, Sandro. *Aliança terapêutica: As dimensões da saúde*, São Paulo, Paulinas, 1992.

STARFFER, Anita S. (org.) *Diálogo entre culto y cultura, informes de las consultas internacionales Cartigny (Suíza, 1993 y Hong Kong, 1994)*, Federación Luterana Mundial, Ginebra, 1994.

STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes, 1997.

STEPHENS, Michell. *História das comunicações - do Tantã ao Satélite*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.

STOL, David. *Is Latina America Turning Protestant?*, Berkeley, University of California Press, 1990.

——— *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Cayambe, Ecuador, Abya-Yala Editing, 1992.

STONE, A. *Administração*, Rio de Janeiro, Prentice-Hall, 1986.

STROZIER, Charles B. *Apocalypse: On the psychology of fundamentalism in America*, Boston, Beacon Press, 1994.

SUNG, Jung Mo. *Economia: Um assunto central e quase ausente na Teologia da Libertação - uma abordagem epistemológica*, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993 (Tesis de Doctorado).

TAWNEY, R.H. *A religião e o surgimento do capitalismo*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

TCHAKHOTINE, Serge. *A mistificação das massas pela propaganda política*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

TEIXEIRA, M.L. Leão. *A encruzilhada do ser: representações da (lou)cura no terreiro de umbanda*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1994 (mimeografiado).

TERRA, J.E. Martins. *Existe o diabo?* São Paulo, Loyola, 1975.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*, S. Leopoldo, Sinodal, 1987.

——— *Sociologia do movimento de Jesus*, Petrópolis, S. Leopoldo, Vozes-Sinodal, 1989.

THEVENET, Maurice. *Cultura de empresa: auditoria e mudança*, Lisboa, Monitor, 1990, p. 20.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Paul *A voz do passado: História oral*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TILLICH, Paul. *A era protestante*, São Paulo, Ciências da Religião, 1992.

——— The significance of the history of religions, in KITAGAWA, J.M. (edit.) *The history of religions: essays*

- on the problem of understanding, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- TOUCHARD, Pierre-Aimé. *O teatro e a angústia dos homens*, São Paulo, Duas Cidades, 1970.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- TOYNBEE, Arnold. *A herança dos gregos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
- TRIGALI, Dante. *Introdução à retórica: A retórica como crítica literária*, São Paulo, Duas Cidades, 1988.
- TRIST, Eric L. A concept of organizational ecology, *Australian Journal of Management*, 2, 1976 (tradução mimeografada da EAESP, Fundação Getúlio Vargas).
- TROELTSCH, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 v. London, 1931.
- TUCK, Mary. *Como escolhemos: psicologia do consumidor*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*, Petrópolis, Vozes, 1974.
- UNESCO, *O Correio*, Ano 23, nº 7, julho de 1993.
- UNESCO, *O Correio*, Ano 19, n. 1, janeiro de 1991.
- V.V.A.A. Movimentos pentecostais: Um desafio ecumênico, *Concilium*/265,- 1996, nº 3.
- V.V.A.A. *A Religiosidade do povo*, São Paulo, EDUC, 1984.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Sacred and profane: beauty - the holy in art*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- VAZ, Gil Nuno. *Marketing institucional: o mercado de idéias e imagens*, São Paulo, Pioneira, 1995.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- . *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- VELHO, Otávio Guilherme (org.) *O fenômeno urbano*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- VIEIRA, Padre. in Gomes, Eugenio. (coord.) *Sermão da Sexagésima*, Rio de Janeiro, AGIR, 1972.
- VOGEL, Arno et alii. A moeda dos Orixás, em *Religião e Sociedade*, 14/2, 1987:4-17.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1990.
- WAGNER, Peter *Por que crescem os pentecostais? Uma análise do espantoso avanço pentecostal na América Latina*, São Paulo, Vida, 1994.
- WALTIER, Claude. Las Iglesias 'bantu' del África austral, em Henri-Charles. PUECH, (coord.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3º ed. Historia de las religiones, v.12, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- WEATHERHEAD, Leslie D. *Psychology, religion and healing*, New York, Abingdon Press, 1952.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*, (1 v.) Brasília, UnB, 1991.
- . *Economía y sociedad*, 7ª reimpressão, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- . *História geral da economia*, São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- . *Conceitos básicos de sociologia*, São Paulo, Editora Moraes, 1989.
- . *Ensaio de sociologia*, (Org. e introd. H.H. Gerth e C.Wright Mills), Rio de Janeiro, Zahar, 1971.
- . *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo-Brasília, Pioneira, UnB, 1981.
- WEISER, Alfons. *O que é milagre na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 1978.
- WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*, São Paulo, Paulinas, 1991.
- WEST, Delno C. y Sandra Zimdars-Swartz. *Joaquim de Fiore: Una visión espiritual de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- WESTGELLE, Vitor. *Teologia e pós-modernidade*; Jaci C.MARASCHIM (ed.) *Teologia sob limite*, S.Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1993.
- WHITE, John (seleção), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, 5ª ed. Barcelona, Kairós, 1979.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Profession: Pasteur*, Geneva, Labor & Fides, 1985.
- . *La précarité protestant: Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- . *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith, culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1967.
- WILSON, Bryan. *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor, 1969.
- . *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Guadarrama, 1970.
- WITEK, John. *Marketing direto na televisão*, São Paulo, Makron Books, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Cia Editora Nacional-EDUSP, 1968.
- WORSLEY, Peter. *Al son de la trompeta final: Un estudio de los cultos "cargo" de Melanesia*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- WRIGHT MILLS, C. *A imaginação sociológica*, 3º ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- WULFHORST, Ingo. *Discernindo os espíritos: O desafio do espiritismo e da religiosidade afro-brasileira*, Petrópolis, São Leopoldo, Vozes-Sinodal, 1989.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: Um estudo das festas no catolicismo popular*, Rio de Janeiro, 1983.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte - uma 'sociologia da morte' no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a 'literatura' medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

b) Artículos en revistas

ALVES, Rubem A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil, em *Religião e Sociedade*, n.º 3, 1978b.

BASTIAN, Jean-Pierre. Les protestantismes latino-américains: un objet 1a interroger e à construire, in *Social Compass*, vol. 39 (3), 1992, pp. 327-354.

——— Protestantismo latinoamericano: entre la resistencia y la sumisión, en *Cristianismo y Sociedad*, n. 82, 1984.

BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage, in *L'Année Sociologique*, vol. 21, 1970.

BELLAH, Robert N. A nova consciência religiosa e a crise da modernidade, em *Religião e sociedade*, n. 13/2, 1986: 18-37.

BERNADETT, Luiz Roberto. Propostas teóricas para entender o trânsito religioso, in *Comunicações do ISER*, n.º 45, año 13, 1994, pp.18-23.

BERNADETT, Luiz Roberto. Propostas teóricas para entender o trânsito religioso, in *Comunicações do ISER*, n.º 45, año 13, 1994, pp.18-23.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O festim dos bruxos: relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil, em *Religião e sociedade*, n. 13/3, 1986b: 128-156.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O milagre no ar - persuasão a serviço de quem? in *Simpósio*, São Paulo, ASTE, V.5 (2), año XV, diciembre de 1982, pp.92-115.

——— Protestantismo e Repressão: A questão do método na análise de uma organização religiosa, em *IMS - Cadernos de Pós-Graduação*, n.º 2 - *Administração*, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1983, pp. 65-79.

——— O marketing na Igreja, George Barna, (resenha), *Estudos de religião*, Año IX, n. 9, junio de 1994a, pp. 173-176.

——— A propósito de exorcistas e "amarradores" de demônios, in *Contexto Pastoral*, Ano IV, n.22, setiembre-octubre de 1994b.

——— Estudos do pentecostalismo diante das mudanças de paradigmas em ciências da religião, em *Ensaio de pós-graduação - Ciências da Religião*, n. 1, pp.29-54, noviembre de 1995a.

——— Messianismo - análise sociológica de um caso: Uma comunidade "protestante" no Catulê, em *Renasce a esperança - Estudos de Religião*, Año X, n. 11, diciembre de 1995b.

BERGER, Peter L. & Thomas Luckmann, Secularization and pluralism, *International yearbook for the sociology of religion*, 1966.

——— e Thomas Luckmann, Aspects Sociologiques du Pluralisme, in *Archives de Sociologie des Religions*, n. 23, 1967.

CARDOSO, Adalberto M. Jornalistas: Ética e democracia no exercício da profissão, *Novos Estudos Cebrap*, n. 42, julio 1995.

CEDI, Mercadores da fé: os evangelistas eletrônicos em questão, *Aconteceu no mundo evangélico*, Suplemento I, abril de 1988.

——— *Aconteceu no Mundo Evangélico*, n. 77, junio 1989.

——— Dossiê "Igreja Universal do Reino de Deus Corporation", abril de 1989.

——— Dossiê Igreja e eleição presidencial, Rio de Janeiro, 1990.

——— Pentecostalismo autônomo, uma inversão sedutora?, em *Suplemento/Aconteceu*, n.º 548, 1990.

CESAR, Waldo. Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo, in *Religião e Sociedade* 16/1-2, 1992.

DAYTON, Donald W. The Holy Spirit and the christian expansion in the twentieth century, *Missiology*, 16, 1988.

D'EPINAY, Christian Lalive. Regimes políticos e milenarismo numa sociedade dependente, em *Novos movimentos religiosos*, *Concilium* 181, Petrópolis, Vozes, 1983.

DESROCHE, Henri. Heavens on earth: micromillenarismes et communautarisme utopique en Amerique du Nord du XVII^e an XIX^e siècle, in *Archives de sociologie des religions*, n.4, juillet-decembre, 1957-91.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira, *Religião e Sociedade*, 14/2, 1987 pp. 62-87.

EVANS, Robert. Fundamentalismo e nova direita cristã, em *Estudos de religião*, ano V, n. 7, S.Bernardo do Campo, agosto de 1991.

FEATHERSTONE, Mike. The body in consumer culture, in M.Featherstone & B. Turner (eds), *The body*, London, Sage, 1991.

FINKE, Roger & STARK, Rodney. Religions economies and sacred canopies religions mobilization in american cities, 1906, in *American sociological review*, 1988 v. 53: 41-49.

FONSECA, Alexandre Brasil, *Surge uma nova força política: A Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições de 1994*, Rio de Janeiro, 1996, 25p (mimeografiado).

—— Igreja Universal do Reino de Deus, A forma protestante de religiosidade popular, *Cuadernos do CEAS* n.155.

FORJAZ, Maria Cecília Spina. Os exilados da década de 80: imigrantes brasileiros nos Estados Unidos, em *RAE - Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, 33 (1): 66-83.

FRESTON, Paul. Brother Votes for Brother; The New Politics of Protestantism in Brazil, in V.GARRARD-BURNETT and David Stoll, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993b.

—— Evangélicos na Política Brasileira, in *Religião e Sociedade* 16/1-2, ISER, 1992.

FRY, Peter e Howe, Gary N. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo, in *Debate e Crítica*, n. 6, 1975

HOLLENWEGER, Walter. 'After twenty years' research on Pentecostalism, in *International Review of Mission*, 75 (1986).

HORTAL, Jesus. Um caso singular de pentecostalismo autônomo: A Igreja Universal do Reino de Deus, em *Teo comunicação*, v.1, n.1, novembro 1970:547-559.

HOWE, Gary N. Representações religiosas e capitalismo: Uma "leitura" estruturalista do pentecostalismo no Brasil, em *Cadernos do ISER*, n.6, março 1977:39-48.

INHAUSER, Marcos R., *Contexto pastoral*, setiembre/octubre de 1995, n. 28, p.4.

ISER, O pentecostalismo, *Cuadernos del ISER*, n. 6, 1977.

GOMES, Wilson. Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares, in *Cadernos do CEAS*, CXXXIX (1992): 39-53.

KOLAKOWSKI, Leslie. A revanche do sagrado na cultura profana, in *Religião e sociedade*, mayo de 1977, n.1:153-162.

—— O diabo, in *Religião e sociedade*, n° 12/2, outubro de 1985, pp. 4-22.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade, in *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n° 44, março de 1996, pp. 24-44.

—— e Pierucci, Antonio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor, *Novos Estudos Cebap*, n. 34, novembro de 1994, pp. 92-106

MARIZ, Cecília Loreto e MACHADO, Maria das Dores. Sincretismo e trânsito religioso: Comparando carismáticos e pentecostais, em *Comunicações do ISER*, n°45, Año 13, 1994.

—— Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo, *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano III, n° 3, oct/diciembre de 1995, pp. 37-52.

—— Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais, em *Comunicações do ISER* 30, 1988.

—— Alcoolismo, gênero e pentecostalismo, em *Religião e sociedade*, n.16/3, Rio de Janeiro, ISER, 1994.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. A crise do culto protestante no Brasil, in *Estudos de Religião*, Año I, n° 2, oct. 1985.

—— Um panorama do protestantismo brasileiro atual, em Leilah LANDIM (org.), *Sinais dos tempos: Tradições religiosas no Brasil*, Rio de Janeiro, ISER 1989, pp. 37-86.

—— O neopentecostalismo, em *Koinonia: Estudos de Religião*, Año IX, n. 9, junio de 1994, pp. 147-162

—— A volta do sagrado selvagem: Misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil, em *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1984:9-20.

—— Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina, em *Igreja e Seita: Estudos de Religião*, Ano VI, n° 8, outubro de 1992, pp. 49-60.

MENEZES, Eduardo D.B. A quotidianidade do demônio na cultura popular, em *Religião e sociedade*, 12/1, outubro de 1985: 92-130.

MONTEIRO, Yara. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo, *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano III, n° 3, oct/diciembre de 1995, pp. 37-52.

MONTERO, Paula. A cura mágica na umbanda, em *Comunicações do ISER*, ano5, n.20, julio 1986:61-80.

—— e Della-Cava, Ralph. A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa, em *Religião e sociedade*, 13/3, 1986:62-75.

NELSON, Redd Eliot. Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista, em *Religião e sociedade*, n. 12/1, agosto 1985:112-127.

—— Modelos organizacionais, crescimento e conflito no protestantismo brasileiro: Uma perspectiva semiótica, *Cadernos de Pós-Graduação, Administração* 3, Instituto Metodista de Ensino Superior, S.Bernardo do Campo, 1983, pp. 29-37.

—— and societal context in multinational churches in *Administrative Science Quarterly*, 38 (1993), pp.653-682.

ORO, Ari Pedro. "Podem passar a sacolinha": Um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual, em *Revista eclesiástica brasileira*, n. 210 junio 1993:301-323

ORTIZ, Renato. Religiões populares e indústria cultural, em *Religião e sociedade*, n.5, junio de 1980: 51-64.

OVERING, Joanna. O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia, in *Idéias*, Campinas 1, (2): 81-118, jul./dic., 1984.

PIERUCCI, Antonio Flávio e Ricardo MARIANO, O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor, *Novos Estudos - Cebrap*, n. 34, novembro de 1994, pp. 92-106.

——— Liberdade de culto na sociedade de serviços, em *Novos estudos Cebrap*, n. 44, março de 1996.

PRANDI, Reginaldo e Antonio Flávio PIERUCCI, *Religião e voto no Brasil: As eleições presidenciais de 1994*, ANPOCS, 18º Encontro Anual, Caxambu, MG, novembro de 1995, 44 p. (fotocopia).

——— Perto da magia, longe da política, *Novos Estudos-Cebrap*, n. 34, novembro 1992, pp. 81-91.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Desenvolvimento, no Brasil, das pesquisas empíricas em sociologia, ontem e hoje, em *Ciência e Cultura*, v. 24, n° 6, 1972, pp. 517 e 523.

RIDING, Allan A spirited 'holy war' in an easy-going land, in *The New York Times*, 30.12.87.

ROBBINS, Thomas. Cults, converts and charisma: The sociology of new religious movements, in *Current Sociology*, V.36, n. 1, Spring, 1988.

RODRIGUES, Arackcy Martins. O do Catulé e outros demônios, in *Psicanálise em questão - Cadernos de literatura e ensaio*, n. 12, São Paulo, Brasiliense, 1981

ROLIM, Francisco C. Visão sociológica do pluralismo religioso no Brasil, em *Teo-comunicação*, Porto Alegre, v.32, n.95, 1992:21-38.

RONCARI, Luis. No princípio era a imagem, *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, CEDI, n. 194 - oct/nov. 1984.

SANCHI, Pierre. Festa e religião popular: as romarias em Portugal, in *Vozes*, ano 73, v. LXXIII, mayo de 1979.

——— Prá não dizer que não falei de sincretismo, em *Comunicações do ISER*, n.45, año 13, 1994.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes, Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado, em *Religião e Sociedade*, 13/2, julio de 1986.

TAUSSIG, Michael. O batismo do dinheiro e o segredo do capital, em *Religião e Sociedade*, n.14/2, 1987:18-31.

VELHO, Otávio. O cativeiro da Besta-Fera, em *Religião e sociedade*, 14/1, março de 1987:4-27.

WILLAIME, Jean-Paul. "Dieu a rappelé à Lui...." exclusion de la morte et 'mort protestant' dans la société d'aujourd'hui, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 20e. année, n.39, janvier-juin 1975, pp. 127-138.

ZALUAR, Alba, O diabo em Belíndia, em *Religião e sociedade*, 12/2, octubre 1985:132-138.

——— Milagre e castigo divino, em *Religião e sociedade*, n.5, junio 1980:161-188.

C) diários y revistas de la iglesia universal del reino de dios:

Folha Universal - (el número de la edição está entre paréntesis): 5.7.92; 5.9.93; 26.9.93; 21.11.93; 28.11.93; 17.12.93; 5.6.94 (113); 12.6.94 (114); 3.7.94 (117); 10.7.94 (118); 17.7.94 (119); 24.7.94 (120); 31.7.94 (121); 14.8.94 (123); 21.8.94 (124); 28.8.94 (125); 11.9.94 (127); 25.9.94 (129); 30.9.94 (130); 13.11.94; 17.12.94; 1.1.95 (143); 22.1.95 (146); 12.2.95 (149); 19.2.95 (150); 5.3.95 (152); 19.3.95 (154); 2.4.95 (156); 9.4.95 (158); 16.4.95 (159); 14.5.95 (162); 19.5.95 (163); 4.6.95 (165); 25.6.95 (168); 9.7.95 (170); 16.7.95 (171); 23.7.95 (172); 30.7.95 (173); 6.8.95 (174); 13.8.95 (175); 3.9.95 (178); 24.9.95 (184); 1.10.95 (185); 15.10.95 (187); 5.11.95 (190); 12.11.95 (188); 26.11.95 (190); 1.12.95; 17.12.95 (193); 17.12.95; 31.12.95 (195); 7.1.96 (196); 14.1.96 (197); 21.1.96; 28.1.96 (199); 18.2.96 (202); 25.2.96 (203); 19.3.96; 2.4.96 ; 9.4.96 (209); 16.4.96; 12.5.96; 6.5.96 (216); 26.5.96; 9.6.96 (218); 16.6.96 (219); 7.7.96 (222); plenitude, año 7, n° 50, junio de 1990; mão amiga, n° 6, 1995.

D) diários y revistas seculares

Folha de S. Paulo: 4.12.84; 16.3.86; 8.3.88; 16.7.88; 26.8.88; 17.4.89; 21.7.89; 27.7.89; 26.9.89; 4.12.89; 2.6.91; 16.3.94; 3.1.95; 12.2.95; 23.2.95; 26.2.95; 9.3.95; 14.3.95; 20.4.95; 2.8.95; 14.9.95; 15.9.95; 17.9.95; 18.9.95; 18.9.95; 19.9.95; 1.10.95; 1.10.95; 16.10.95; 1.12.95; 10.12.95; 23.12.95; 27.12.95; 28.12.95; 29.12.95; 2.1.96; 3.1.96; 7.1.96; 8.1.96; 10.1.96; 14.1.96; 17.1.96; 18.1.96; 19.1.96; 30.1.96; 22.2.96; 9.3.96; 10.3.96; 18.4.96; 7.7.96; o *Estado de S. Paulo*: 17.4.55; 8.7.59; 2.8.81; 6.1.84; 17.10.84; 27.1.85; 28.2.88; 25.5.92; 5.5.95; 3.9.95; 1.10.95; 19.10.95. *Jornal da tarde*: 4.11.89; 12.10.90; 29.10.90; 2.4.91; 9.4.91; 4.8.95; 21.10.95; *Jornal do Brasil*: 5.2.88; 8.5.88; 9.9.88; 19.9.88; 18.12.88; 19.12.88; 22.4.89; 3.12.89; 7.7.91; o *globo*: 8.5.88; 20.7.88; 23.10.88; 11.12.88; 18.12.88; 23.10.89; 29.4.90; 29.4.90; 20.9.95; *Folha da manhã*: 13.4.55; 14.4.55.; *Folha da noite*: 15.4.55; *Gazeta mercantil* 3.4.91; *Jornal do comércio*, 17.11.89; *Correio brasileiro*, 5.3.94; *Tribuna da imprensa*, 4.9.71; *A notícia*, 9.9.71; *Ultima hora*, 13.9.71; *O dia*, 6.9.95; *Zero hora*, 22.10.95. *The new york time*, 30.12.87; *Icaro*, setiembre de 1995. *Veja*: 7.10.81; 20.6.90; 14.11.90; 17.7.91; 19.4.95; 13.9.95; 6.12.95; *Istoé*: 24.8.88; 22.11.89; 17.11.93; 14.12.94; 13.9.95. 27.12.95; *Realidade*, junio de 1971.

E) diarios y revistas evangélicos

Vinde, año 1, n° 2, diciembre de 1995; *Vinde*, año 2, n° 13. *Expositor cristão*, 1.10.68; *Cruz de malta*, junio de 1955, octubre de 1955; *Boletim cei*, abril de

1976; *Paraná evangélico*, 1955; *Aconteceu no mundo evangélico*, junio de 1989; *O estandarte*, octubre de 1993; *A raíz*, junio de 1992; *Palavra de fé*, año 2, n° 13, 1.2.84; *The christian century*, 10.4.96.