

La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina

DAVID LEHMANN*

GENEALOGÍA

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN se encontraba aletargado desde los inicios de las ciencias sociales en América Latina hasta la década de los años setenta sin duda, en parte, porque —como se ha argumentado frecuente pero exageradamente— el marxismo no posee las herramientas conceptuales que se requieren para ocuparse de la religión o porque simplemente la descarta como construcción ideológica. Pero la explicación va más allá de esto: la falta de “oído musical”¹ religioso de los académicos de las ciencias sociales significaba que tomaban muy poco en cuenta el trabajo de folkloristas tales como el incansable brasileño Luis da Camara Cascudo, o de practicantes del *ensayismo* cultural tales como el chileno Eyzaguirre o los mexicanos Gamio y Vasconcelos. Los indigenistas más importantes, como Arguedas, encontraban un auditorio más grande entre el público lector o entre los estudiosos de la bibliografía académica. Curiosamente, ni siquiera Gilberto Freyre, un sociólogo muy relacionado con la cultura, tuvo mucho que decir sobre la religión en la sociedad de las plantaciones del

* Le estoy particularmente agradecido a José de Souza Martins por explicar la evolución de este tema en Brasil.

¹ Max Weber es citado frecuentemente describiéndose como “religiosamente no musical”.

Nordeste de Brasil, que tanto cautivara su imaginación.² Tampoco lo hicieron otros “teóricos de Brasil” como Sergio Buarque de Holanda y Roberto Da Matta (Buarque de Holanda, 1973; Da Matta, 1973; Da Matta, 1979). La razón también era cultural y generacional: en todas partes, el entrenamiento en ciencias sociales recibido por esa generación de científicos sociales limitaba la religión al debate sobre el surgimiento del capitalismo, y ninguno de los principales enfoques teóricos en boga en el mundo tocaba el tema en forma alguna, mucho menos los teóricos de la modernización. Sólo hasta hace muy poco, los teóricos de la secularización, como David Martin, obtuvieron un auditorio más amplio al explicar la diferencia fundamental entre la religión “oficial” —que muy claramente ha perdido su papel hegemónico— y la religión en general, demostrando por tanto que la proliferación actual de los movimientos e instituciones religiosos es mucho menos paradójica de lo que se pensó alguna vez.

De alguna manera, la antropología social era otra historia: durante el periodo de la postguerra, los especialistas en las tierras bajas del Amazonas —que lidiaban a profundidad con el ritual y el simbolismo— tenían poca influencia en el estudio de las formaciones sociales nacionales, y hasta el nuevo enfoque promovido por Eric Wolf y otros en México y América Central imitaba a la sociología al eludir firmemente la cultura y la religión.

Una excepción en esta historia fue la comprensión de la religión afrobrasileña, así como del mesianismo brasileño. Pero aun en este caso, los grandes precursores, Roger Bastide (Bastide, 1981) y María Isaura Pereira de Queiroz tendían a interpretaciones reduccionistas: Bastide documentó el *candomblé* con amoroso (y para mí incomprendible) detalle, aunque su interpretación general enfatizaba su función como una expresión de la conciencia negra. De igual forma, la interpretación del mesianismo que hace María Isaura Pereira de Queiroz (Queiroz, 1976) banaliza los movimientos de manera exitosa cuando explica cómo podrían tener sentido en términos de la economía local y las tensiones políticas. Ésta ha sido una importante contribución (Queiroz, 1965) ya que demostró, al

² Tal como me lo ha sugerido Peter Burke, esto puede tener que ver con la inestable relación personal de Freyre con la religión.

menos en este tipo de movimientos, que una etnografía local detallada puede ser en extremo esclarecedora.

Por lo general, en América Latina el cambio en los puntos de vista y las tendencias provino, en su mayoría, de los cambios en la iglesia católica y entre una intelectualidad católica, la cual, después de formarse en seminarios, emigró a la vida “civil” luego del Concilio Vaticano II. Al principio, la Teología de la Liberación postuló una continuación de las tendencias sociológicas prevaletientes, que miraban la religión popular poco menos que como un ejemplo de falsa conciencia y manipulación de clases. Pero no transcurrió mucho tiempo sin que los científicos sociales y los teólogos bajo su influencia pusieran la mirada en el concepto de religión popular o de cultura popular para explicar lo que observaban al involucrarse en el activismo y el trabajo de campo, especialmente en los barrios urbanos. En este proceso —ampliamente conocido y muy bien descrito en otros lugares y por otros investigadores— muchos ex sacerdotes u otros que habían estudiado algún tiempo en seminarios se interesaron en las ciencias sociales y estudiaron, por ejemplo, con el padre Houtart en Lovaina³ para convertirse en profesores de sociología, en altos funcionarios del gobierno sandinista y así sucesivamente. De este modo, surgió una red de graduados de instituciones católicas dedicados a la causa y a la cultura de los pobres. En Chile, por ejemplo, Cristian Parker, autor de un influyente estudio sobre la religión popular (del cual hablaremos más adelante) pasó por el ILADES, institución fundada por los jesuitas en Santiago, y luego se fue a Lovaina a hacer un doctorado. Parker fue un líder estudiantil católico y también ocupó posiciones de responsabilidad en la Conferencia de Obispos Chilenos, así como en el Arzobispado de Santiago, durante los años del Pinochetismo. Floreal Forni, quien sentó las bases de una sociología religiosa en la Argentina, había sido un activista vinculado muy de cerca con los Sacerdotes del Tercer Mundo, con el padre Mujica y con el Peronismo de izquierda en las décadas de los sesenta y los setenta. En México, Patricia Fortuny (Fortuny Loret de Mola, 1999) cuenta que al llegar

³ Houtart era el gran impulsor detrás de un centro de estudios socioreligiosos en la Universidad Católica de Lovaina por donde han pasado innumerables demócrata-cristianos y posteriormente intelectuales católicos basistas.

a Guadalajara, probablemente a principios de la década de los noventa, luego de un tiempo de estudiar un doctorado en Londres, se encontró con que el estudio de la religión estaba siendo realizado casi en su totalidad por antiguos sacerdotes o monjas o, en su defecto, por laicos que habían sido educados en instituciones eclesiásticas. En Brasil, figuras tales como Pierre Sanchis y José Comblin, experimentaron una trayectoria similar.

Una segunda corriente afín surge de la escuela francesa de sociología religiosa conducida por Emile Poulat y posteriormente por Danièle Hervieu-Léger, de quien se podría decir que heredó la posición de Poulat, como exponente destacada de una sociología de la religión aliada con una sensibilidad católica liberal. De nuevo, muchas personas leen o citan su trabajo, o hicieron doctorados en Francia (especialmente Fortunato Mallimacci que fue discípulo de Forni e hizo su investigación doctoral sobre la iglesia argentina en la década de los treinta bajo la dirección de Poulat). Esta corriente francesa estuvo durante mucho tiempo, al igual que su homóloga inglesa (el Grupo de Estudios sobre Sociología de la Religión de la Asociación Británica de Sociología), marcada por una preocupación sobre la situación de la iglesia francesa (pérdida de seguidores, de vocaciones, etc.). El punto de vista de Poulat era tolerante, liberal y profundamente histórico. Recientemente, Danièle Hervieu-Léger ha ampliado las perspectivas al mostrar cómo ciertas tendencias hacia la fragmentación y des-institucionalización de lo religioso —sintetizadas en frases tales como “religion en miettes” (religión en migajas) o religión “à la carte”— se encuentran presentes en todas las grandes tradiciones religiosas (Hervieu-Léger, 2001).

La influencia de los estilos de sociología religiosa del Reino Unido y Estados Unidos es menor (en contraste con la fuerte influencia norteamericana en Latinoamérica en las ciencias políticas y, por supuesto, en la economía). El libro de David Martin (Martin, 1990; véase una reciente actualización en Martin, 2001) sobre pentecostalismo fue un trabajo pionero e inspirador y es citado universal y reverencialmente, pero su teoría general sobre la secularización, su aproximación al tema, es menos influyente que las aproximaciones tanto francesas como latinoamericanas que enfatizan los conceptos de identidad y cultura popular.

TEMAS METODOLÓGICOS E INTERDISCIPLINARIOS

Las encuestas sociales, una práctica asociada comúnmente con la sociología anglosajona, han sido utilizadas en ocasiones con resultados útiles más que creativos. Las encuestas sobre afiliación y actitudes religiosas, tales como aquellas realizadas por el ISER en Río, CIESAS en Guadalajara (Fernández, Carneiro *et al.*, 1998; de la Torre, 1999) y Cebrap en São Paulo (Pierucci y Prandi, 1996), y la valiente encuesta llevada a cabo en la década de los ochenta en El Salvador por la Universidad Centroamericana (Coleman, Aguilar *et al.*, 1993)⁴ fueron diseñadas con el fin de documentar patrones básicos más que para probar teorías o hipótesis, y sus autores (como Mariz en Brasil, de la Torre en México y Parker en Chile) parecen haber reservado sus energías más creativas para otras aproximaciones y publicaciones. Estas encuestas han confirmado lo que esperaría la mayoría de las personas con una mínima experiencia de trabajo de campo; sin embargo, resultan en extremo valiosas como confirmaciones de que esas expectativas no se equivocan. El único posible descubrimiento que va en contra de esa intuición ha sido que los votos pentecostales, al menos en Chile, muestran el mismo patrón que los votos en la población en general (Parker, 1996: 146, citando a Tennekes, 1985).

Una característica curiosa del estudio de la religión realizado por los científicos sociales, tanto en el mundo anglo como en el franco parlante, ha sido el abismo que separa a los sociólogos de los antropólogos. Después de Durkheim, ambos se comunican apenas, no se citan entre sí, publican en periódicos diferentes y sellan sus diferencias tribales de una manera en extremo terminante, al acudir a diferentes conferencias. Los sociólogos tienden a enfocarse en lo esotérico y en lo introspectivo —como en la modalidad de los “nuevos movimientos religiosos”— y resulta difícil encontrar referencias en su trabajo acerca de los ritos, el simbolismo, los mitos o la magia, que conforman el pan nuestro de cada día en el estudio antropológico de la religión. Esto ha sido una pena, especialmente para la sociología, mientras que por su parte, los antropólogos se

⁴ Aunque los autores de este artículo se basaron en EE.UU., el trabajo presentado es el de una institución dirigida por el mártir Fr. Ignacio Martín Baró, quien fuera asesinado junto con el Rector de la UCA y otros el 16 de noviembre de 1989.

dieron el tiempo de vincular sus conceptos con la religiosidad urbana. En Latinoamérica este patrón ha comenzado a cambiar de manera altamente creativa, especialmente en Brasil, donde ya a principios del siglo XX, los protoantropólogos fueron atraídos por la práctica urbana del *umbanda* y el *candomblé* y posteriormente hacia el carnaval. Estas prácticas parecen haber sido lo suficientemente “paganas” como para seducir a los antropólogos, pero lo suficientemente “modernas” como para formar parte de la corriente principal de la sociología. Cuando el fenómeno pentecostal adquirió una gran visibilidad, en las décadas de los ochenta y los noventa, ambas disciplinas no tuvieron problema alguno en encontrar bases de colaboración y hasta de síntesis (Mariz, 1993; Birman, 1996; Mariz, 1999). El resultado de ello ha sido altamente creativo debido a que, especialmente en Brasil, los estudios sobre pentecostalismo y su derivado híbrido, el neo-pentecostalismo, han sido capaces de tratar los asuntos de dinero relacionados con curaciones y posesiones de una forma un tanto desfachatada, lo que parece provocar una cierta vergüenza entre los sociólogos anglosajones, quienes tienden a menospreciarlos.

La confluencia de la antropología y la sociología se encuentra también presente en México: el grupo CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) de Guadalajara combina ambas casi a la perfección: los trabajos de De la Torre, Fortuny y de Guillermo de la Peña utilizan métodos tanto cualitativos como cuantitativos y siempre incluyen una profundización en la visión global de sus temas, como por ejemplo en el libro de De la Torre sobre la Iglesia La Luz del Mundo (de la Torre, 1993).

EN BUSCA DE UN VOCABULARIO APROPIADO

Algunas veces nos vemos atrapados en un concepto ideológico, o al menos de tipo cultural, acerca de qué es la religión: ¿es una creencia, un estilo de vida o una pertenencia étnica? Para evitar las dudas filosóficas que resultan de ello, podemos desenmarañar distintos elementos de la conducta religiosa y extraer las categorías que trascienden su identificación con doctrinas o tradiciones específicas: en el lugar de la fe, o de las creencias, o del diseño institu-

cional, tendremos por lo tanto el simbolismo, el rito, el mito, la desgracia y la etnicidad. El beneficio que resulta de incorporar una perspectiva antropológica ha sido el enfoque analítico en estos temas y, por lo tanto, el quiebre de barreras entre las categorías religiosas (especialmente entre cultos de posesión y formas de cristianismo) que son a menudo proyecciones de una formación cultural específica (en ambos sentidos de la frase). Para ilustrar este argumento añadiré mi propia experiencia, en el sentido de que al comprender el judaísmo en Israel, la desventaja de que pudiera yo adolecer por ignorancia de los vericuetos de la tradición rabínica se compensa por mi conocimiento de la religión en las favelas de Brasil.

También vemos cómo opera esto en el trabajo de Carlos Rodríguez Brandão, un intérprete de la religión latinoamericana altamente creativo, aunque poco conocido más allá de Latinoamérica. Brandão fue alumno de uno de los más influyentes científicos sociales de Brasil, Duglas Teixeira, quien, muy joven, muriera trágicamente en un accidente en 1977, aunque antes produjo un notable libro sobre el movimiento mesiánico del Contestado (Teixeira Monteiro, 1974).⁵ Al mostrar cómo una característica central del mesianismo es el colapso de la línea divisoria entre lo sagrado y lo profano, Teixeira enriqueció las primeras aproximaciones al tema, las cuales tendían a enfatizar los factores tanto estructurales como “anómicos” como factores condicionantes de tales eventos. Teixeira utilizaba la historia, la sociología y la antropología, y sometía a una interpretación estructuralista una hebra de la cultura popular portuguesa, que subsiste en Brasil, a través de las leyendas e historias sebastianistas sobre Carlomagno, pero que hasta entonces habían pertenecido al campo de los folkloristas.

Teixeira sentó las bases de un “imaginario do sertão” (un imaginario del sertón, frase tomada en préstamo del crítico literario e historiador social Walnice Nogueira Galvão) el cual, visto desde la perspectiva de 2002, parece gratamente libre del bagaje de identi-

⁵ Hasta que me lo recordó un colega, yo había olvidado qué tan poderosamente me había impresionado a finales de la década de los setenta, y también en qué medida influiría en mi trabajo subsecuente sobre religión. Este movimiento tuvo lugar entre 1912 y 1916 en la frontera, en disputa, de los estados de Paraná y Santa Catarina; de ahí el nombre por el que fue conocido. Véase también Vinhas de Queiroz, 1966.

dad y “resistencia” que generaciones posteriores han impuesto a los portadores de la cultura popular y a los protagonistas de los movimientos populares.

Estos antecedentes ayudaron a Brandão a desarrollar una sensibilidad hacia la religión popular como tradición viva, como estilo de vida y como conjunto de disposiciones bastante poco estructuradas frente a pensamientos y estilos de vida elitistas. Brandão también surge como el más sutil de los hijos de la Teoría de la Liberación,⁶ quien ha desarrollado un concepto de religión popular que expresa cierta poesía sin caer en lo kitsch ni en sentimentalismos. El releer a Brandão, quizás por tercera vez, y obtener inspiración en su libro principal, *Os Deuses do povo*, para mi propio trabajo, me convence más que nunca de que ésta es una de las mayores contribuciones al estudio de las religiones populares en cualquier parte, y de que se trata de un libro al que siempre se puede regresar con beneficio y deleite. Su restringida recepción refleja el tribalismo y la fragmentación de la comunidad internacional de las ciencias sociales y quizás también, en cierta medida, la renuencia del propio autor a la consecución de fama internacional. Este, u otros de sus trabajos, son citados a menudo dentro de la bibliografía sobre Latinoamérica, tanto en español como en portugués, pero en la bibliografía en inglés ha sido casi totalmente ignorado. Brandão consigue incluir un fuerte “sabor” de contenido y lenguaje de la religión popular dentro del mismo análisis al utilizar un vocabulario rico y variado que demuestra, mediante el lenguaje, el contraste entre lo erudito y lo popular. Mientras que los sociólogos o antropólogos más inflexibles ilustrarían esto refiriéndose a niveles de ingresos o educación, aludiendo a un lenguaje de resentimientos o confrontación social, o al explicar los efectos sociales o las funciones del fenómeno en cuestión, Brandão utiliza el lenguaje cotidiano, así como alusiones frecuentes a marcos tanto físicos como estéticos. Brandão posee una forma cautivadora de ordenar los sinónimos para ilustrar sus puntos de vista:

⁶ Sus muchas publicaciones sobre educación popular y sus actividades con comunidades de base y activistas católicos dan fe de su compromiso con el movimiento, aun cuando tenga sus reservas intelectuales (véanse las conclusiones más adelante).

Sacerdotes, feiticeiros, profetas e seguidores de “botina reúna” com sola de pneu, sandalia japonesa, congas azul-marinho furada ou pé-no-chão [...] roceiros dançadores fervorosos [...] filhos e netos de velhos que caminhavam com os pés descalços sobre o caminho de brasas vivas das noites de sitio de São João [...] negros das congadas, rezadores de terço e ladainha, curandeiros e benzedores das ruas de cima dos bairros “de baixo” [...] do candomblé da Tenda de Iansã “da Guiomar” e dos terreiros dos cultos ocultos do saravá [...] dos macumbeiros, demandeiros, feiticeiros, “gente de esquerda”, pretos, estranhos e temidos (Brandão, 1980: 122).*

Este pasaje utiliza palabras de las vivencias de los sectores populares, probablemente desconocidos para la sociedad de clase media: los “benzedores” —quienes ofrecen bendiciones y curaciones a cualquiera que venga a pedir las—; los “rezadores de terço” que rezan el rosario; los “demandeiros” (que llevan peticiones a una u otra entidad espiritual o sobrenatural) y “gente de esquerda” (quienes practican magia negra de “izquierda”), todos ellos agentes e intermediarios que abastecen las necesidades diarias de unas gentes a quienes no les faltan desgracias, que necesiten tratamiento o consuelo. Existen similitudes con los relatos de Cristián Parker, en los cuales “la vitalidad” de la religión popular, su carácter emotivo, sobresalen entre otras características, tanto como el papel que juegan en la integración social. Pero aquí es donde radica la diferencia: para Brandão la religión popular existe en una constante tensión estructural conjuntamente con las “frías” —como Parker las llama a veces— instituciones del catolicismo oficial y erudito, o del protestantismo histórico, o con los “cultos mediáticos” del pentecostalismo establecido y respetable, que sobresale por encima de las pequeñas sectas e iglesias y grupos de oración o simplemente por encima de la cultura de sensibilidad espiritual que prevalece entre las clases más bajas. Esta tensión se activa con las relaciones de poder —una

* Sacerdotes, hechiceros, profetas y seguidores de “Botina Reúna” con suela de neumático, sandalia japonesa, congas azul marino [...] danzadores fervorosos [...] hijos y nietos que caminaban con los pies descalzos sobre el camino de brasas ardientes en las noches de sitio de San Juan [...] negros de las congadas, oradores de tercio, curanderos y bendecidores de las calles de los bajos fondos [...] del candomblé de la tienda “del Giomar” y de los terreiros de los cultos secretos del saravá [...] de los macumbeiros, hechiceros, gente de izquierda, prietos, extraños y temidos (Brandão, 1980: 122). [T.]

palabra alrededor de la cual Parker camina cuidadosamente, si acaso llega a hacerlo.

Para Brandão, lo erudito se mueve por una voluntad de monopolio y poder: las instituciones oficiales de todos los credos religiosos tienden a controlar o excluir lo popular, o a imponerse sobre formas populares de creencias y prácticas, no debido a una doctrina o contexto social en particular, sino más bien porque en una sociedad de clases la religión es —presumiblemente— una dimensión del poder. De hecho, yo creo que Brandão va más allá aún, y que concibe el establecimiento del monopolio como parte constitutiva de las religiones analizadas por él. ¿Cómo puede entonces conceptualizar la religión popular, sin estar él mismo abierto al anatema del “exotismo”, “esencialismo” o —¡Dios nos libre!— la romantización? Sin lugar a dudas, Brandão se benefició del hecho de que su libro antecede en el tiempo la influencia global de la biblia de la escuela de la anti-autenticidad (es decir *El orientalismo* de Said, publicado en 1978); ya que aun en la actualidad, su mensaje —tanto en estilo como en contenido— acerca del carácter distintivo de las religiones populares conserva su vivacidad y frescura. Esto se logra mediante pasajes y usos tales como los mencionados anteriormente, así como mediante un análisis que muestra con amplitud de detalles las relaciones en permanente movimiento entre lo erudito y lo popular. En particular debemos observar que, a pesar de su insistencia en el papel de las clases sociales y en las categorías opuestas de la religión, tanto popular como erudita, la concepción de Brandão no es bipolar: las sectas pequeñas y los grupos de oración que se forman alrededor de los pobres están bajo la continua presión de sus líderes y de otras fuerzas, para institucionalizarse, para oficializarse, mientras que, a su vez, surgen continuamente líderes espontáneos para probar suerte en el liderazgo religioso, no siempre con éxito. Es la apertura de la relación lo que domina. Dentro del mundo de la cultura popular, la incredulidad resulta inconcebible: según las propias palabras de Brandão, las personas tienden a ser *firmes en su fe* más que *fieles* a tal cual iglesia o tradición religiosa.

Brandão también se las arregla para burlar el espinoso problema de la terminología que ronda este tema. El vocabulario que utilizamos, aun siendo científicos sociales, conlleva una predisposición a favor de las religiones occidentales dominantes: hablamos de iglesias

y sacerdotes, de liturgias y de dioses y diablos, y aunque no caigamos en algunas de las traducciones erróneas de los misioneros victorianos (Comaroff y Comaroff, 1991; Meyer, 1999; Lehmann, 2001) o de los franciscanos iconoclastas en la América colonial hispana, nuestro uso está aún salpicado de analogías erróneas. Un ejemplo es la transposición de categorías tanto políticas como económicas (tales como “progresista” o “pobre”) dentro de contextos religiosos como el de la iglesia católica, lo que origina la archi conocida fórmula que juzga *a priori* cuál debería ser el resultado de un análisis externo o, dicho de otra forma, que da por descontada la significación moral que los participantes atribuyen a sus actividades. Al evitar el vocabulario estándar, Brandão abre el análisis y un espacio analítico que no compromete al autor y le quita presión moral al lector. Esta estrategia no es evidente, y puede quizás hasta ser subconsciente, pero sus efectos son que Brandão emplea un sinnúmero de términos que se convierten casi en un vocabulario con registro de autor: *agente confessional*, *agente de baixo*, *agente de cura*, *practicantes*, *gerenie de salvação*. Utiliza la palabra *trocas* (intercambios) casi compulsivamente, quizás inspirado por Bourdieu, pero también como una herramienta para construir una “igualdad de planos” en que las relaciones, tanto religiosas como no religiosas, no están colocadas en planos separados o en diferentes esferas de análisis, ya que la fuerza de su relato radica en que permite la omnipresencia de la religión en la vida diaria y *viceversa*, negando el espacio privilegiado, o al menos radicalmente diferente, reservado a las relaciones religiosas en nuestro propio discurso diario y en el discurso del “estudio científico de la religión”, para usar la frase consagrada. Otras palabras que surgen una y otra vez al describir instituciones y prácticas son: “*baixo/cima*” (abajo/arriba o debajo/encima) y *pequeno*. El uso continuo de *pequeno* que hace Brandão sugiere algo entre cariño de parte del observador y un grado de intimidad entre los actores sociales: es una suerte de esencialismo, en extremo subjetivo, pero tan abiertamente desfachatado, que el lector puede aprender de su utilización mientras se descarta cualquier ofensa a las sensibilidades académicas hiper refinadas.

Brandão puede también ser criticado por su uso de la palabra “clase” de forma un tanto primitiva. Sin embargo, la palabra no es utilizada en un sentido historicista ni macroestructural y, en un estudio basado en un exhaustivo trabajo de campo, en un pueblo

pequeño del interior de São Paulo, un marco en el que las barreras sociales están muy definidas, la idea de que las clases existen realmente no es tan absurda y refuerza el énfasis del libro en la política —por ejemplo, en el factor poder— que permea los intercambios religiosos.

La “política de la religión” puede, por supuesto, significar muchas cosas. Hay un sentido en el que impregna la bibliografía bajo discusión, ya sea que las personas estén negociando con sus espíritus a través de un médium, incorporándose a una iglesia y cambiando sus vidas, buscando legitimar algún nuevo establecimiento umbandista, o al marcar límites para mantener al sacerdote alejado de los negocios del barrio. Todos estos negocios (lo que Brandão llama *trocas*) comprenden relaciones de poder en un nivel micro. En el nivel macro los investigadores latinoamericanos parecen haber perdido interés en el estudio de la religión, en su relación con las políticas institucionales, no obstante que en cierta etapa fue muy destacada, aun cuando fuera dentro de un marco un tanto militante. La excepción es Paul Freston, quien ha vivido, trabajado y publicado en Brasil durante cerca de 20 años, estableciéndose como la autoridad suprema en pentecostales y política en Brasil y en Latinoamérica en general (Freston, 2001).⁷ En México, de la Torre retrata la relación íntima entre la Iglesia de La Luz del Mundo —que posee características neo-pentecostales, pero se remonta a la década de 1920 y en muchas formas resulta ser un caso único— y el PRI (de La Torre, 1993).

ETNICIDAD

Un tema que quizás resulte poco familiar para muchos lectores es la penetración de los cultos brasileños de posesión en Uruguay y Argentina, que suscitan preguntas interesantes y poco comunes acerca del derecho y de la etnicidad.

⁷ Pierucci y Prandi (1996) reimprimieron análisis de conducta electoral Pentecostal originalmente publicados en 1989, 1992 y 1995, pero curiosamente no los actualizaron y no tomaron en cuenta las contribuciones de Freston (¡ni tampoco Freston reconoce las de ellos!).

La bibliografía consta de varios artículos y libros de Alejandro Frigerio (originalmente de su tesis de doctorado en UCLA que, como suele suceder, ha quedado sin traducir y sin publicar) y Ari Pedro Oro, ambos personajes fundadores de la asociación del Mercosur a la cual ya aludimos. Estos trabajos describen cómo los practicantes, tanto argentinos como uruguayos, de una variedad de cultos de posesión (*umbanda*, *batuque* —la versión que prevalece en Rio Grande Do Sul— y *candomblé*) han reivindicado de diversas formas su autenticidad brasileña, su autenticidad africana, yoruba y hasta su pureza argentina (aludiendo a las poblaciones africanas exterminadas en el Río de la Plata) (Oro, 1999: capítulo 3). En este proceso, los protagonistas de este Mercosur “religioso” han utilizado una estrategia que ha sido adoptada antes en Brasil, que tiende a una codificación y a cierta severidad, para así ganar respetabilidad como *religión* (Dantas, 1988). Esto resulta importante para ellos ya que, por muchas décadas, al igual que las religiones afrobrasileñas en las áreas urbanas, sufrieron algún grado de desprecio dentro de la cultura local, así como un trato poco amable de la policía hasta que una nueva “Ley de Cultos” argentina fue aprobada a finales de la década de los noventa.⁸ Existe una relación más profunda entre el cruce de fronteras y el rigor: el patrón descrito por Oro y Frigerio es una reminiscencia del observado entre las comunidades judías ultraortodoxas que, separadas de sus “hogares” originales” por los desastres del siglo XX y dispersas por América, Europa Occidental e Israel, adoptaron una tendencia al rigorismo que pareciera no tener límites. Por tanto, la adquisición de respetabilidad implica codificación, mientras que el triple juego de los orígenes africanos, brasileños y argentinos legitima estilos de vida y reglas rituales, lo que implica que los límites se establezcan alrededor de la comunidad, creándose de este modo una cuasi etnicidad. Estas innovaciones en la práctica y diseminación

⁸ Frigerio (1997) hace alusión a su inminente aprobación en el Congreso de Brasil. En Brasil nunca se ha dicho lo suficiente lo violenta que fue la represión de los cultos, más atroz en el periodo entreguerras, mientras que el intento por institucionalizar y establecer prácticas aprobadas e instancias para aprobarlas ha fallado no tan sorpresivamente. Uruguay posee una tradición más fuerte de no interferencia del Estado en los asuntos religiosos y, por lo tanto, la “rama” uruguaya no ha tenido esta dificultad.

afrobrasileña, no son propias de Brasil o del Cono Sur, sino que por lo general reflejan tendencias mundiales de la religión.

Asimismo, ha habido estudios sobre las comunidades judías que plantean temas similares: por un lado un pequeño, aunque elocuente e influyente sector ultraortodoxo, que promueve una observancia rigurosa, límites y vínculos étnicos estrictos; y por otro, un aumento cada vez mayor de matrimonios mixtos y una mayor apertura como resultado de la influencia de la cultura circundante. Por lo tanto, nos encontramos con rabinos destacados que adoptan posturas políticas relevantes sobre el tema de los derechos humanos (como si fueran seguidores de la iglesia popular), y conversos —especialmente mujeres que se casan con hombres judíos— que utilizan un lenguaje de etnicidad perdida o revelación casi mística para describir sus experiencias (como si fueran seguidores de una Iglesia evangélica; Sorj, 1997).

Si el cambio religioso contemporáneo ha creado dudas y controversia donde alguna vez “todos” reconocían una religión cuando la veían, ahora también creará dificultades similares por el espinoso concepto de etnicidad. Ya que mientras los cultos de posesión hacen progresos entre las clases media y media baja del Río de la Plata —cuyos antepasados son alemanes, italianos y de otros orígenes—, en el mismo Brasil los vínculos entre los cultos de posesión y la identidad u orígenes africanos se construyen e interpretan de diferente manera (y hasta son negados). Los sacerdotes católicos *basistas* adoptan lo que ven como rituales africanos para acercarse más a la cultura popular, reforzando así la identificación de lo africano con los cultos. Sin embargo, las iglesias neopentecostales, que se las arreglan tanto para anatematizar los cultos como para adoptar mucho de su lenguaje simbólico, parecen totalmente inconscientes de la dimensión africana, al menos por lo que concierne a su discurso explícito.

CATOLICISMO

El estudio del catolicismo latinoamericano por científicos sociales originarios de Estados Unidos y Gran Bretaña durante una época estuvo dividido entre una aproximación política o institucional, enfocada a las comunidades de base, y la antropología tradicional de las

religiones populares. De las decepciones de la década de los setenta surgió una generación entera que vio a la Teología de la Liberación y a las Comunidades de Base como una solución, en parte, de los males del continente. En la misma Latinoamérica estos temas resultaron ser un poco diferentes: los graduados de los seminarios y los que tenían vocación sacerdotal —mencionados más arriba— buscaban la síntesis de un concepto de religión popular con mayor base teológica, como expresión de lo que Parker denominó “otra lógica”. En un valiente intento para reconciliar los acercamientos sociológicos con los teológicos —aunque no utiliza este último término—, Parker termina adoptando una posición que fuera primero formulada por Lanternari, de acuerdo con la cual “todas las religiones populares son generadas dentro de una dialéctica con la religión y la cultura oficiales” (pp. 34-35).⁹ La agenda de Parker —y por extensión la de toda una generación de intelectuales católicos postconcilio— puede sintetizarse de la siguiente forma: la fe en las personas como portadoras inocentes de una religiosidad inspirada en forma divina (la visión de la Teología de la Liberación expresada crudamente) no puede ser justificada en términos de una epistemología cartesiana fría, mientras que las correlaciones simplistas entre la situación de clase y las prácticas religiosas —que pudieran legitimar la práctica popular religiosa en una teología marxista— son inaceptables. La única forma en que podemos acomodar la religión popular como una expresión auténtica, tanto de conciencia popular como de disensión político-cultural, es reconociendo que es una construcción, pero que la construcción cultural en sí misma es una forma de perseguir el cambio social, ya que la cultura en sí es un campo de lucha por el poder. Parker va más allá cuando termina su valiente capítulo con una invocación de la fe como un “bautismo inicial” alrededor del cual “se está estructurando una red completa de sistemas simbólicos en las culturas latinoamericanas” (pp. 39-40). Respondiendo quizá demasiado compasivamente a su auditorio original de activistas católicos, cae en una trampa

⁹ Un concepto que creí haber desarrollado a mediados de la década de los noventa, ignorante de la contribución anterior de Lanternari. Es una triste reflexión sobre nuestro tribalismo que yo descuidara en aquella época tomar seriamente el enfoque de Lanternari, relegándolo a la casilla del populismo naïve (Lehmann, 1996).

que Brandão —quien también ha escrito frecuentemente para una audiencia activista— ha esquivado, gracias a su uso hábil del lenguaje y su talento para darle vida a su trabajo de campo.

México debe colocarse en el extremo opuesto al de Brasil en el espectro de la hegemonía religiosa. La cultura brasileña emerge de estos estudios, tal y como lo ha expresado Brandão, llena de fe, pero con poca fidelidad a la iglesia y con una cultura popular bañada en una sensibilidad religiosa no dirigida. México, en contraste, ofrece muchos ejemplos de religión popular con un feroz apoyo hacia su contraparte oficial. De esto ya dio cuenta cabal Jean Meyer, en la década de los setenta, con su significativo libro sobre los cristeros (Meyer, 1973-74). Al documentar, en un inocultable y entusiasta detalle, las raíces agrarias de un movimiento profundamente religioso en defensa de la iglesia institucional, y la feroz persecución impuesta sobre los cristeros por el Estado post-revolucionario, Meyer asumió verdaderos riesgos políticos, especialmente siendo extranjero. Sin embargo, algo ha de haber cambiado, ya que, aunque en aquel momento su libro fue recibido en total silencio por la intelectualidad (a pesar de lograr tres ediciones), treinta años después Meyer es una figura prominente y respetada dentro de la academia mexicana.

Aun cuando el liderazgo de la iglesia mexicana es aún profundamente conservador, un libro reciente de Renée de la Torre demuestra cuánto ha cambiado dentro de la cultura católica, aun en Guadalajara, la mayor diócesis de México, enclave del mayor seminario de América Latina y el “segundo mayor productor de sacerdotes en el mundo”. En el esbozo de De la Torre, el campo religioso en Guadalajara es un espacio cultural diverso, atravesado por formas de observancia religiosa competitivas, conflictivas, pero casi coexistentes, en el cual, aunque las personas no dudan en identificarse como católicos, limitan el control de la iglesia sobre la forma que tienen de experimentar la religión y construyen una religiosidad *à la carte*, con una dosis sustancial de *New Age* y elementos esotéricos (de la Torre, 2001).

NEO-PENTECOSTALISMO

Ésta, por supuesto, es la noticia caliente actual, en especial como lo personifica la Iglesia Universal del Reino de Dios, una iglesia a la que ya no debemos colocarle con ligereza el adjetivo “brasileña” como resultado de su crecimiento internacional. En general, el estudio del pentecostalismo posee al menos una característica poco común para las ciencias sociales latinoamericanas —es decir que aquí nos encontramos presenciando y escribiendo ¡una historia exitosa! Este fenómeno volátil y cambiante ha producido emoción y un estado de *disponibilité* intelectual en la comunidad de las ciencias sociales. El concepto entero de religión popular ha tenido que ser sujeto a revisión, como lo hemos visto, como también lo ha sido el concepto de que la modernidad trae consigo la falta de fe o que se contradice con la superstición o que la superstición es diferente de la religión. Si el auge pentecostal forzó a los científicos sociales a revisar hasta aquí los usos impensados o poco críticos, como el secularismo, la ola neo-pentecostal está forzando a los sociólogos a aceptar lo que hasta ahora ha sido terreno de la antropología e incentiva también a los antropólogos a desarrollar sus conceptos acerca de la religión extática, o de los cultos y la magia en un contexto totalmente urbano y moderno. Los científicos sociales brasileños, conjuntamente con André Corten —un relevante sociólogo francófono, educado en Bélgica y establecido en Canadá— están al frente de esta revalorización. En un excelente artículo que debería ser traducido, Cecilia Mariz (Mariz, 1999) crítica la suposición de que ha habido un regreso a la magia porque “nunca hubo un abandono de la magia” por parte de los pentecostales, o en Brasil en general —o quizás en ninguna parte—; Mariz también argumenta, de forma convincente, que “la guerra contra el diablo” o las campañas contra las fuerzas del mal, llevadas a cabo por las iglesias brasileñas contemporáneas, pueden ser vistas como portadoras de la modernidad estilo occidental. Se podría argumentar, quizás un poco cínicamente, que esto es debido a que es un instrumento de moralización y a que no es estructuralmente diferente de la satanización por ciertos grupos norteamericanos de la teoría evolutiva y de la permisividad sexual.

Però su argumento se basa en una paradoja asombrosamente simple, y en un concepto altamente original —la satanización— que

atribuye el mal y las desgracias al trabajo de fuerzas diabólicas; es una forma de arrancar el mal del mundo (desencantándolo) al exorcizar estas fuerzas, o, en otras palabras, librando al mundo del mal. Si los científicos sociales brasileños han sido lentos para comprender esto, ello se debe a su desinterés por la investigación comparativa, o simplemente por otros países (aun en Latinoamérica, exceptuando a Ari Pedro Oro y amigos). Dicho de una manera más polémica quizás, ¿no deberíamos “rizar el rizo” y tomar más en serio lo que nos están diciendo nuestros temas?

Patricia Birman es una de las pocas que puede colocar los cultos de posesión y el pentecostalismo en un marco común de este tipo. Luego de muchos años de investigación en el mundo de los *umbanda*, ha llevado a cabo análisis sobre el concepto de posesión entre los seguidores de la Iglesia Universal, comenzando por el concepto bastante particular de persona que prevalece en el mundo de los cultos de posesión. Aquí, uno no es precisamente el dueño de su propio destino: uno es poseído. Uno tiene que pagar su cuota y aceptar y engatusar a los espíritus que lo presiden, al igual que proteger a nuestros seres más queridos y cercanos. Al igual que Brandão, pero de una forma muy diferente, Birman, extrae fuerza analítica de su talento para escribir. Allí donde Brandão multiplica sus sinónimos, ella es precisa; donde aquel extiende su retórica y revela sus amores y sus odios, ella es discreta y elegante. Mucho más interesante resulta la diferencia entre sus retratos de una cultura de la que ninguno de los dos puede decir que forma parte: Brandão tiene un toque romántico; establece claramente la distancia que lo separa (tanto a él como a la esfera erudita donde habitan él y sus lectores) de las preocupaciones diarias de la religión popular. Birman borda exactamente por el lado opuesto: no relativiza ni polariza, pero, haciendo uso de un pequeño número de casos individuales, acompaña sus pensamientos y acciones y describe su coherencia. Para un tema en que los sociólogos sientan la tentación de ser demasiado retóricos y proféticos, ella aporta una dosis necesaria de *banalização*: sus mujeres van y vienen entre diferentes códigos rituales; a través de años de involucrarse con las vidas de sus clientes, han logrado adquirir un conocimiento que los pastores de la Iglesia Universal, incapacitados para incorporar las raíces locales por una burocracia eclesiástica celosa, no pueden reunir, pero sí utilizan como ingredientes en sus campañas de moralización y exorcismos

comunitarios (Birman, 1996; 1997; 1998; Mariz, 1999; Lehmann, 2001).

Para Brandão, la diferencia entre el mundo religioso moderno y el mundo de la magia radica sobre todo en la antigua comprensión del campo religioso como campo de poder. Birman evita estos temas, pero creo que ambos autores estarían de acuerdo en que las personas en misa o en un trance extático en un oficio pentecostal no están haciendo nada fundamentalmente diferente de lo que hacen las personas que participan en una ceremonia en un *terreiro*, o que están en espera de los servicios de un médium, deseando ser curadas de alguna enfermedad o recuperar el cariño de un amor que se ha ido.

Brandão y Birman, originarios de tribus diferentes, parecería que no utilizan el trabajo del otro: Birman viene de la antropología de Río, Brandão de Campinas y São Paulo y (con todo y su escepticismo hacia las *comunidades de base*)¹⁰ del *basismo* católico. Para terminar con esta visión general, y permaneciendo en Brasil, quisiera llamar la atención hacia un extraño de otra tribu que ha producido hasta ahora el más exhaustivo —y agotador— informe sobre la Iglesia Universal (*Igreja Universal do Reino de Deus*, en adelante IURD). Me refiero a Leonildo Silveira Campos, cuyo *Teatro, templo y mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (Campos, 1997) ha pasado casi inadvertido dentro de la comunidad antropológica y sociológica, quizás debido a que proviene de una universidad Metodista (UMESP, Universidade Metodista de São Paulo) y se mueve en círculos teológicos y no en los de ciencias sociales.¹¹ El libro es resultado de una esmerada y disciplinada investigación, un análisis y una sistemática recolección de datos, obtenidos de un sinnúmero de artículos de la prensa, tanto secular como evangélica, y que abarca los temas centrales de interés para las principales organizaciones sociológicas —política, administración, mercadotecnia (tal y como lo sugiere el título)— mientras que al mismo tiempo confronta directamente las dimensio-

¹⁰ En la misma página que cito arriba dice específica y sarcásticamente que al escribir sobre el espacio más inferior de todos (“o espaço mais subalterno”) excluye a las CEB “mesmo quando, dentro de uma o duas, alguns camponeses ocupam, entre susto o imprevisto, um lugar no ‘círculo’ democrático dos fieis reunidos” (p. 122).

¹¹ Ha sido traducido al español y publicado en Ecuador por Abya-Yala, 2001.

nes imaginarias y reales de este fenómeno. Su análisis más importante es el relacionado con la *mise en scène* de la IURD, el cuidado y sentido del detalle que conlleva el establecimiento de su liturgia, y la teología de la IURD. Campos cree que la IURD es un fenómeno tan coherente y radicalmente nuevo, que ha acuñado el neologismo *iurdiano*, y luego de leer su libro uno podría preguntarse si la IURD será no tanto una nueva iglesia, sino una nueva religión, si acaso es una religión.

La principal preocupación de Campos es demostrar que, si esto es una religión, es una religión como ninguna que haya surgido antes, violando el criterio que nuestra cultura atribuye habitualmente a la palabra, pero logrando un enorme éxito en el mercado de las religiones. Campos demuestra que el liderazgo de la IURD ha dedicado, de manera inusual, una atención detallada a todos los atributos, tanto de iglesia como de negocio, y ha diseñado o rediseñado su liturgia, organización y cultura de acuerdo con las necesidades y deseos de su clientela. Su texto principal es bastante desapasionado, pero los pies de página, en extremo informativos, que utiliza casi como texto paralelo para proporcionar información de campo, delatan una visión más cínica de los métodos y objetivos de la IURD y de su líder Edir Macedo. El libro padece de la preocupación del autor para introducir laboriosamente cada tema y subtema, con una disquisición en la historia de las ideas sobre el tema, desde Aristóteles hacia delante; sin embargo, logra su propósito. El capítulo sobre teología, informativo y extremadamente profundo, demuestra la acuciosidad de la revolución de la IURD en lo que respecta a la práctica religiosa. Aquí Campos comienza, sin titubeos, con el tema del cuerpo: la teología, de acuerdo a la IURD, es tan innecesaria como diabólica, una especie de posesión que confunde a las personas y las distrae del verdadero fin de la religión, es decir, curarlos y librarlos del diablo para poner fin a su sufrimiento. Jesús, nos recuerda su líder, no perdió tiempo en la teología; se dedicó a curar a los enfermos y exorcizar a los espíritus malignos. A esta vocación, la IURD le agrega mucho de *New Age* y de prácticas esotéricas, y utiliza un fuerte concepto de culpa, que pudo haber sido tomado del psicoanálisis. Sus pastores son entrenados para transmitir a sus seguidores que si la curación no funciona es debido a *su* falta de fe, es pues *su* culpa. La explicación de cómo millones de personas

aceptan tal historia no es fácil, pero la IURD no sería la primera religión que se basara en la culpa.

Quizás el éxito de la IURD socava la desaprobación expresada por intelectuales seculares de lo que ellos ven como su afán de lucro y sus falsas promesas de curaciones y nuevos horizontes. O quizás la toma de distancia sea más complicada, porque ¿no toma Macedo al pie de la letra a los antropólogos y sociólogos que continúan asumiendo que la religión no se trata de creencia en el sentido doctrinario? Después de todo, nosotros mismos realizamos nuestro análisis sobre la base de que la religión es una falsa creencia, que más que nada es un proveedor de rituales, de ritos de pasaje y significados simbólicos, de consolación y de herramientas para atravesar ese valle de lágrimas que es la vida. ¿Qué derecho tenemos pues de quejarnos si surge un profeta y construye un movimiento religioso nuevo y exitoso que proclama precisamente eso?

Traducción del inglés: Mariana Gumá Montalvo

BIBLIOGRAFÍA

- Bastide, R. 1981. *Religiões Africanas no Brasil (2 vols.)*. São Paulo: Pioneira.
- Birman, P. 1996. "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil; Passagens". *Religião e Sociedade* 17(1-2): 90-108.
- Birman, P. 1997. "Males e malefícios no Discurso Neopentecostal". En *O Mal, a cultura e as religiões populares*, compilado por P. Birman, R. Novães y P. Crespo. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Birman, P. 1998. "Feminine mediation and Pentecostal identities". *Cambridge Anthropology* 20(3): 66-83.
- Brandao, C. R. 1980. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.
- Buarque de Holanda, S. 1973. *Raizes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Campos, L. S. 1997. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petropolis, São Paulo, São Bernardo do Campo: UESP/ Vozes/Simposio.
- Coleman, K., E. E. Aguilar *et al.*, 1993. "Protestantism in El Salvador: conventional wisdom versus the survey evidence". En *Rethinking Protestantism in Latin America*, compilado por V. Garrard-Burnett y D. Stoll. Filadelfia: Temple University Press.

- Comaroff, J., y J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution, Volume One: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Corten, A., y R. Marshall-Fratani, comps. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Londres: Hurst & Company.
- Corten, A., y A. Mary, comps. 2000. *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique Latine*. París: Karthala.
- Da Matta, R. 1973. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Da Matta, R. 1979. *Carnaval, malandros e herois: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Dantas, B. G. 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal.
- De la Torre, R. 1993. *Los Hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: CIESAS-Occidente/Universidad de Guadalajara.
- De la Torre, R. 1999. "El catolicismo: ¿un templo en que habitan muchos dioses?" En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, compilado por P. Fortuny Loret de Mola. Guadalajara: Conaculta/INAH/CIESAS.
- De la Torre, R. 2001. "Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales". *Metapolítica* 5(enero-marzo): 98-117.
- Fernandes, R. C., L. P. Carneiro et al. 1998. *Novo Nascimento: os Evangélicos em casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Fortuny Loret de Mola, P., comp. 1999. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Guadalajara: Conaculta/INAH/CIESAS.
- Freston, P. 2001. *Evangelicals and Politics in Africa, Asia, and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frigerio, A. 1997. "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul". *Globalização e Religião*, compilado por A. P. Oro y A. Steil. Petropolis: Vozes.
- Guerra, L. 2002. *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinamica da esfera da religião*. Petropolis: Vozes/Catavento.
- Hervieu-Léger, D. 2001. *La religion en miettes ou: la question des sectes*. París: Calmann-Lévy.
- Lehmann, D. 1996. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polity Press.
- Lehmann, D. 2001. "Charisma and possession in Africa and Brazil". *Theory, Culture and Society* 18(5): 45-74.

- Mariz, C. L. 1993. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadelfia: Temple University Press.
- Mariz, C. L. 1999. "A Teologia da Batalha espiritual: uma revisão bibliografica". *BIB (Revista da ANPOCS)* 47(1 semestre): 33-48.
- Martin, D. 1990. *Tongues of Fire: The Pentecostal Revolution in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. 2001. *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Meyer, B. 1999. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meyer, J. 1973-74. *La Cristiada (3 vols.)*. México: Siglo XXI.
- Oro, A. P. 1999. *Axé MERCOSUL: as religiões afro-brasileiras nos países da Prata*. Petropolis: Vozes.
- Oro, A. P., y P. Seman. 2001. "Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders". En *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, compilado por A. Corten y R. Marshall-Fratani. Londres: Hurst and Company.
- Parker, C. 1996. *Popular Religion and Modernization in Latin America: a Different Logic*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books (publicado originalmente por el Fondo de Cultura Económica, México y Chile, 1993).
- Pierucci, F., y R. Prandi. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo:, HUCITEC.
- Queiroz, M. I. P. 1965. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus-EdUSP.
- Queiroz, M. I. P. 1976. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Omega.
- Sorj, B. 1997. "Conversões e casamentos 'mixtos': a produção de 'Novos Judeus' no Brasil". En *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*, compilado por B. Sorj. Imago.
- Teixeira Monteiro, D. 1974. *Os errantes do novo século: um estudo do surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades.
- Tennekes, H. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: CIREN.
- Vinhas de Queiroz, M. 1966. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado, 1912-1916*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.