



**Centro de Estudios Sociológicos
Maestría en Ciencia Social con Especialidad en Sociología**

Promoción IV (2023-2025)

**Teología de la prosperidad:
Un estudio de caso en la Iglesia Universal del Reino de Dios en México**

**Tesis para optar al grado de Maestro/a en Ciencia Social con
especialidad en Sociología que presenta:**

Gerardo Hernández Gómez

**Director: Dr. Roberto J. Blancarte Pimentel
Lectores: Dr. Edgar Zavala Pelayo y Dra. Renée de la Torre Castellanos**

Ciudad de México

Mayo, 2025

El contenido de esta tesis es responsabilidad exclusiva del autor/a.

DECLARACIÓN JURADA DE ORIGINALIDAD

Yo, Gerardo Hernández Gómez, por medio de la presente, declaro bajo protesta de decir verdad que el contenido de la investigación titulada *Teología de la prosperidad: Un estudio de caso en la Iglesia Universal del Reino de Dios en México* es resultado de mi trabajo personal, original e inédito.

Ciudad de México, 2025

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Gerardo Hernández Gómez', with a stylized, cursive script.

Gerardo Hernández Gómez

AGRADECIMIENTOS

Este proyecto de investigación es el fruto de dos años de trabajo en la Maestría en Ciencia Social con Especialidad en Sociología de El Colegio de México y constituye una de las experiencias que más me han marcado en la vida, definiéndome no sólo académica y profesionalmente, sino también en lo personal. No obstante, nada de ello hubiera sido siquiera posible sin la presencia de determinadas personas, quienes me ayudaron en todo momento y orientaron cuando más lo necesité. En especial, deseo agradecer profundamente al Dr. Roberto Blancarte por todo el tiempo que dedico en leerme, asesorarme, permitirme acompañarlo en distintos espacios de diálogo tanto dentro como fuera del país, así como su paciencia, buen sentido del humor y pleno apoyo en cada momento que compartí con él. Realmente son contadas las personas que han tenido este privilegio. Y no soy el primero ni el último en decirlo, pero le aseguro que siempre sentiré honra y orgullo de que usted me haya dirigido en dicho proceso, dejando una profunda e indeleble huella en mí que me acompañará a donde sea que vaya.

Agradezco a mi comité lector, el Dr. Edgar Zavala y la Dra. Renée de la Torre, por su compromiso, rigor y generosas apreciaciones que contribuyeron sustantivamente a la calidad de mi trabajo en todos los aspectos. Gracias nuevamente, Dr. Edgar Zavala, por su eterna y constante atención a mis ideas, sus consejos, amabilidad, confianza y sistematicidad: mi aprendizaje en El Colegio de México no hubiera sido el mismo sin usted.

Agradezco al Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México por darme el acceso a una formación de excelencia. Todo lo que aprendí aquí será la balsa sobre la cual navegaré en la búsqueda de nuevos horizontes y oportunidades.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme los recursos necesarios para mi manutención durante los dos años que comprende el grado de maestría.

Agradezco a todas las personas de la Iglesia Universal del Reino de Dios que accedieron, con toda amabilidad, a darme una entrevista, así como a aquellas que me acompañaron durante todo mi trabajo de campo con su gran humanidad.

Agradezco a Abraham Hawley por todas las horas de debate, conversaciones e intercambio de perspectivas, que me estimularon en más de una ocasión a replantear las cosas y afinar mis argumentos, además de los proyectos en conjunto y la inclusión que has tenido

conmigo, lo cual no sólo me ha dado la posibilidad de aplicar mis conocimientos, sino también empezar a trazar una trayectoria y, sobre todo, encontrar una verdadera amistad.

Agradezco a todas y todos los colegas que se dedican al estudio de la religión con quienes he compartido experiencias. La lista aquí se alargaría demasiado, pero sepan que he aprendido mucho de ustedes y les admiro.

Agradezco a Natalia Cárdenas, cuyo amor se manifiesta y hace presente en todos y cada uno de los aspectos de mi vida. No tienes idea de lo fundamental que has sido para mí en todo este tiempo. No puedo pedirle más a la vida que tu cariño; con él soy simplemente pleno. Tus sueños son también los míos.

Agradezco a mis padres, Martha y Manuel, quienes han sido el sostén de todo a lo que he podido aspirar. Todo su sacrificio inquebrantable constituye el pilar de mi fortaleza y convicción para ser mejor todos los días. Cada despertar, para mí, es un paso más hacia nuestros objetivos como familia. Los amo absolutamente.

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. Teorías en torno a la teología de la prosperidad.....	11
1.1 Enfoque estructural	11
1.2 Enfoque weberiano	16
1.3 Enfoque genealógico.....	22
1.4 Enfoque relacional	24
Conclusiones	38
2. Apartado teórico-metodológico.....	42
2.1 El camino hacia la teorización: reflexividad en torno a los supuestos epistemológicos y posturas implícitas de valor que rigen la comprensión de la prosperidad.	42
2.2 Dos lados, un puente: religión-secularización-magia	51
2.2.1 Hipótesis y preguntas de investigación	69
2.3 El mapa y las herramientas de la investigación	74
Conclusiones	85
3. Análisis	86
3.1 La Iglesia Universal en México	86
3.2 La mancha: estigma y sanción en la cultura religiosa mexicana	92
3.3 Discurso de la prosperidad: dispositivos y subjetividades objetivadas en el mundo social	106
3.3.1 Diezmo, voto u ofrenda.....	108
3.3.2 Fe inteligente	119
3.3.3 Entidades sacras y materialidades	153
Conclusiones.....	191
Anexo I	196
Bibliografía.....	203

Introducción

Así como en el reino de los astros son a veces dos los soles que determinan la órbita de un único planeta, así como en determinados casos soles de color distinto iluminan un único planeta, unas veces con luz roja, otras con luz verde, y luego lo iluminan de nuevo los dos a la vez y lo inundan de una luz multicolor: así nosotros los humanos modernos, gracias a la complicada mecánica de nuestro «cielo estrellado», estamos determinados — por morales *diferentes*; nuestros actos brillan alternativamente con colores distintos, raras veces son unívocos, — y hay bastantes casos en que realizamos actos *multicolores*.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

La presente investigación gira en torno al fenómeno que, dentro de la literatura, se ha dado por nombrar “teología de la prosperidad”. Un tema controvertido, sin duda, desde los inicios de su estudio, que pareció marcar la línea de transición hacia la tercera “ola” del movimiento pentecostal (Bastian, 1997, 2018; Silveira, 2000; Freston, 2018) y, con ello, un nuevo periodo lleno de transformaciones en el que ya no había vuelta atrás. Efectivamente, si bien en algunos países latinoamericanos empezó a percibirse la reducción de la población católica desde mediados del siglo XX — como fue el caso de México (Gutiérrez y de la Torre, 2008)—, no fue sino hasta la década de 1970 cuando se convirtió, de una manera acelerada, en la regla a lo largo de toda la región, al mismo tiempo que ocurría la explosión evangélico-pentecostal y, de manera no menor, el crecimiento irrefrenable de los “sin religión” (Pérez-Guadalupe, 2019).

Este último proceso coincidió, aunque no por casualidad, con la incipiente institucionalización “científica” de la sociología de la religión en América Latina (Blancarte, 2023), pues, desde entonces, la gran mayoría de investigaciones que en esta materia se habían desarrollado provenían de la Iglesia Católica, rompiendo con un monopolio epistemológico de largo aliento, cuyas raíces se encontraban en el propio proyecto de colonización. A partir de ahí, las ciencias sociales tampoco han parado de producir teorías en virtud de comprender los cambios estrepitosos que se inauguraron en dicho periodo, a la par que dialogar —si bien no siempre de manera crítica— con las perspectivas europeas en torno a la secularización.

La presente investigación se ubica a cinco décadas de dicho “boom religioso” y consolidación del campo disciplinario al cual se adscribe. Lo que para ese momento fue un parteaguas, hoy se muestra más bien como la norma. La teología de la prosperidad ha sido abordada con las miradas resonantes de cada nueva generación que, complementándose unas a otras, fueron capaces de allanar el terreno sobre el cual ahora nos posicionamos. Sin embargo, de acuerdo con esta dialéctica del conocimiento, se ha reconocido que la teología de la prosperidad tampoco representa un fenómeno monolítico, sino que, de igual modo, se ha visto sujeta a mutaciones tanto internas como por lo que se refiere a su reconexión con procesos sociales contemporáneos. Y puede decirse lo mismo en lo que toca a su relatividad cultural: no se muestra homogénea en ninguna región, ni en su propia evolución dentro de cada uno de aquellos lugares en los que se ha establecido. En consecuencia, frente al consenso general del que parece gozar hoy en su aproximación, esta disertación busca problematizarla a través de otras interrogantes que, sin eludir las anteriores, la complejicen en términos de su relevancia actual. Si pudiésemos decir lo que observamos en una forma poética, sería que las corrientes de los ríos sagrados remontan a sus fuentes, es decir, que la religiosidad vuelve a renovarse en el flujo caótico de su historicidad, que, como una llama que se consume a sí misma, aviva sus flamas en la convivencia dinámica con su entorno.

La estructura de la investigación es la siguiente. Se divide en tres capítulos generales. El primero se centra en las teorías en torno a la teología de la prosperidad producidas hasta ahora y que pueden desglosarse en cuatro enfoques generales, que aquí se han denominado como “estructural”, “weberiano”, “genealógico” y “relacional”. El segundo atiende a la cimentación teórico-metodológica en la que se fundamenta nuestro estudio y que empieza por realizar una reflexión sobre la normatividad implícita en gran parte de las concepciones académicas alrededor de la teología de la prosperidad. Y el tercero está orientado a la interpretación de los datos recabados, no sin antes hacer un breve capitulado —cuyo fin también es analítico— sobre la historia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en México, que es en donde estamos contextualizando nuestra observación de la teología de la prosperidad. Las conclusiones, finalmente, harán un recorrido y síntesis de lo examinado.

Las hipótesis de investigación, por otro lado, son desmenuzadas en cinco que exploran aspectos esenciales y diferenciados sobre la teología de la prosperidad. A continuación, se presentan:

- ❖ En primer lugar, se piensa que la lógica de intercambio y bienestar material —fraseada de múltiples maneras y comúnmente atribuida como su elemento distintivo— en realidad se fundamenta en un entramado más amplio de estructuras, prácticas y discursos secularizados que conviven con elementos mágicos dentro de la IURD.
- ❖ En segundo, que este conjunto de componentes mágico-seculares se despliegan desde un modelo eclesiológico transnacional que, si bien establece linajes creyentes y comunidad moral —esto es, “religión”, en el sentido de Durkheim (2014) y Hervieu-Léger (1996)—, generan formas de identificación colectivas con la categoría “sin religión”.
- ❖ En tercero, que, como parte de dichos procesos de identificación, el conjunto de componentes mágico-seculares pasan a formar parte de la cotidianidad de los fieles y, por tanto, compenetrarse con su campo de reflexividad, agencia y, en consecuencia, acción en el mundo.
- ❖ Esto último, en cuarto, hace entrar a los fieles de la IURD en tensión con las culturas de secularidad del país, pues, al estar estas últimas fundamentadas en una matriz católico-liberal con la cual no terminan de empatar, se producen una serie de sanciones y estigmatizaciones hacia ellos entre diferentes sectores sociales —que incluyen intelectuales (academia), religiosos y funcionarios públicos—.
- ❖ Finalmente, en quinto, expone una forma de religiosidad popular que, por hecho de seguir una línea evangélica protestante, establece rupturas, pero también continuidades en ciertos aspectos con los hilos de memoria de una

matriz católica culturalmente hegemónica e históricamente enraizada, colocándose en el intersticio entre ambos universos simbólicos, aunque renovándolos igualmente a los dos bajo una forma mágico-secularizada.

En correspondencia con esto, las preguntas que nos realizamos pueden ser agrupadas en cuatro que buscan dar cuenta de los puntos anteriormente señalados de la teología de la prosperidad, a saber:

1. ¿Qué rupturas y continuidades genera el discurso¹ de la prosperidad en la IURD con las matrices católicas de lo “religioso” culturalmente hegemónicas e históricamente enraizadas en las culturas de secularidad en México?
2. ¿En qué consiste el entramado mágico-secular² en que se apoya el discurso de la prosperidad?
3. ¿Cómo se engarza el discurso de la prosperidad con los procesos de subjetivación y campos agenciales de los fieles?
4. ¿A qué recomposiciones en la identificación religiosa da pie el discurso de la prosperidad?

En suma, la presente investigación se sitúa en un marco temporal específico que responde a sus nuevas necesidades teóricas, pero también sociales. Al situarse en la intersección de los debates sobre pluralismo religioso y secularización, este estudio ofrece un análisis detallado de la teología de la prosperidad, subrayando su relevancia en el contexto contemporáneo mexicano.

¹ Por razones que se expondrán en las p. 41, se ha decidió no tratar en calidad teología el fenómeno de la prosperidad, sino como un discurso que implica simultáneamente, según la visión de Fairclough (2003), realidades textuales y extra-textuales. Ambas, no obstante, tienen en común el despliegue de sentidos “dramatúrgicos” que dotan de un sentido particular y distintivo a la teología de la prosperidad.

² La concepción en la que nos basamos para fundamentar el sentido de lo “mágico” abrevia de la teoría sociológica y antropológica clásica, así como de perspectivas más contemporáneas, particularmente la de Semán (2001) en torno a la espiritualidad popular como un fenómeno cosmológico, holístico y relacional. También lo “secular” es abordado a partir de las discusiones contemporáneas en la literatura académica de América Latina, Europa y Estados Unidos —consúltese las pp. 51-68—.

1. Teorías en torno a la teología de la prosperidad

Es importante mencionar, antes de pasar a la revisión de las teorías en torno a la teología de la prosperidad hasta ahora producidas, dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, que las obras aquí tratadas no se insertarán en ejes temáticos fijos que los excluirían de otros; muy por el contrario, la mayoría de ellas abarcan múltiples discusiones, por lo cual será menester exponer el espectro amplio de ópticas en torno a la teología de la prosperidad, en donde más de una vez se tendrá que aludir al mismo escrito, aunque desde otro ángulo. Además, en algunos casos será necesario detenerse y profundizar en trabajos particulares, en la medida en que ejemplifican un conjunto de perspectivas o exponen argumentos especialmente importantes para nuestros propósitos. En segundo, que la bibliografía que trata el tema de la teología de la prosperidad está estrechamente ligada a la respectiva sobre movimientos pentecostales; por lo tanto, a veces será imposible disociarlos en la revisión, pero siempre con la delimitación y sentido de orientación que la primera nos impone. Todo esto permitirá el mapeo sinóptico de la amplia gama de debates sobre este fenómeno, además de complejizar aún más el objeto de la presente investigación y, en consecuencia, delinear el problema a analizar y su necesidad de emprendimiento. Para fines prácticos, los principales “enfoques” que serán expuestos a continuación son clasificados en 4 categorías centrales, a saber:

1. Enfoque estructural
2. Enfoque weberiano
3. Enfoque genealógico
4. Enfoque relacional

1.1 Enfoque estructural

Dentro del campo de las ciencias sociales y de la sociología de la religión en específico, el tema de la teología de la prosperidad se encuentra subordinado al del pentecostalismo. Existe allí una serie de perspectivas bastante distinguibles en donde estos son entendidos a la luz de las condiciones económicas, políticas y sociales de un determinado

país o región. Aunque, ciertamente, el énfasis suele estar puesto en el elemento económico, de tal manera que directamente se alude al sistema de producción capitalista, al neoliberalismo, al tema del desarrollo económico de América Latina o a procesos de expansión de la industria y urbanización, a la par que las consecuencias sociales que se desatan de ello (Sherman, 1997; Bastian, 1997; Silveira, 2000; Martin, 2002; Garrard-Burnett, 2013; Freston, 2015 y 2018; Arce, 2019; Rojas, 2019; Cervantes-Ortiz, 2019; Tancara, 2019; Umaña, 2019; Oviedo, 2021; Beltrán, 2010; Rodríguez, 2017; Santos, 2017, Bobsin, 1995). Las ideas que de cierta manera son típicas de esta literatura y que vale la pena recobrar son varias. Se menciona, entre tanto, que la “vigencia” de la teología de la prosperidad está profundamente implicada con las circunstancias históricas, sociales y económicas en que ella se desarrolla (Rojas, 2019). En particular, incentiva “un sistema social funcional al sistema de vida capitalista y las lógicas del mercado globalizado” (Beltrán, 2010, p. 76). En este sentido, las condiciones generales que suelen ser distinguidas como las “más favorables” para su establecimiento son las de desigualdad material y de oportunidades, marginación y decepción para con las instituciones tradicionales de seguridad social, jurídica e incluso las que constituyen agencias productoras de sentido —aludiendo particular y frecuentemente a la Iglesia Católica— (Silveira, 2000; Martin, 2002; Garrard-Burnett, 2013; Freston, 2015, 2018; Rojas, 2019; Oviedo, 2021). Con todo, hay quienes ven en los movimientos pentecostales y la teología de la prosperidad agentes benefactores al desarrollo de la región frente a las posturas que aseveran el gran perjuicio que acarrea su crecimiento y la respectiva disminución de la población católica, si bien su impacto en dicho respecto se efectúa con otros medios o nuevas formas de enfrentar los problemas sociales. Freston (2018) pone como ejemplo de esto último a la IURD brasileña, la cual cuenta con varios proyectos de asistencia social a la par que predica un evangelio de la prosperidad que pueden reforzar las tentativas microempresariales en contextos adversos.

Paralelamente, se ha dicho que la teología de la prosperidad acrecentó su presencia a partir de las reformas económicas implementadas, sobre todo, en la década de 1990 en América Latina, conformando de esta manera no sólo una reacción y adaptación frente a ellas, sino instancia legitimadora del ideario neoliberal que, de hecho, lo reproduce, pero en el plano del discurso y creencias religiosas (Garrard-Burnett, 2013; Quesada, 2019; Oviedo,

2021). Bajo esta línea, teología de la prosperidad y pentecostalismo son igualmente vistos como factores de ajuste social durante procesos de intensos cambios estructurales, tomando como ejemplo de estos, sobre todo, precisamente al de industrialización y correspondiente expansión de las urbes. De este modo, comprendemos la metamorfosis del pentecostalismo de la década de los 50 y 60, más afiliada al ethos de la laboriosidad, en neopentecostalismo, el cual se acomoda a un mundo de la vida dominado por el mercado neoliberal, pasando así a adoptar la doctrina de la teología de la prosperidad como su elemento característico. Esta última es conceptualizada como

“[...] una corriente religiosa donde se conceptualiza la fe como fuente de provisión de bendiciones materiales. Se implementa una lógica de pacto o devolución contractual donde el creyente es persuadido a invertir ofrendando su dinero a la iglesia con la convicción de obtener retribución futura. Para que llegue la bendición de Dios se requiere dar un paso de fe siendo generoso en la ofrenda. El principio subyacente es que el sufrimiento obedece a un déficit de espiritualidad: “si una persona está permanentemente en enfermedad o pobreza, esto significa que a esta persona le está faltando la verdad del Reino de Dios” [...]” (Oviedo, 2021, pp. 79-80)

La literatura teológica, por otra parte, es la que en mayor medida trabaja a la teología de la prosperidad como un problema *en sí*. Dentro de esta existe una línea interpretativa que, si bien la aborda desde una perspectiva estructural, histórica y hasta exegética, posee el propósito último de plantarle severas críticas que aluden principalmente a su cariz fundamentalista, autoritario y operador de sutiles formas de violencia psico-social, tergiversante del verdadero mensaje cristiano, de la Biblia o de Jesús de Nazaret, introductor de agendas anti-modernizantes dada su franca oposición a los movimientos feministas que abogan, entre tanto, por los derechos sexuales y reproductivos de la mujer, ideológica al desplegar un imaginario anclado en una racionalidad de consumo de corte individualista, que no hace otra cosa que fomentar y reproducir una “idolatría del mercado” o el “sueño americano”, fenómenos de *marketización* y mercantilización y un *ethos* utilitarista propio del sistema de producción capitalista (Silveira, 2000; Tancara, 2019; Cervantes-Ortiz, 2019; Hoffman, 2019; Umaña, 2019; Sandoval, 2019; Quesada, 2019; Spadaro y Figueroa, 2018, Bobsin, 1995).

De manera paralela, otros trabajos se aproximan a la teología de la prosperidad a partir de su contraste con la teología de la liberación (Pereira y Zientarski, 2022; Silveira, 2000). Aquí se discute cómo, por ejemplo, a diferencia de la teología de la liberación, que dio a los

cristianos una primer aproximación a la oposición “pobres” y “explotadores” y un sentido de lucha revolucionaria, la teología de la prosperidad reafirma sentidos más bien propios de una sociedad de consumo, internaliza y asume las lógicas de mercado, creando a la vez estrategias de *marketing* que buscan satisfacer una demanda religiosa (Silveira, 2000). La cuestión cómo se pasó de un estado de cosas a otro puede resolverse si tomamos en cuenta 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 (sic) de una “actitud más pastoral” por parte de los cristianos.” (Silveira, 2000, p. 36)

Sea como sea, en este respecto se nos menciona que durante la década de los ochenta y noventa aumentó la desconfianza en la capacidad de los pobres para transformar las estructuras sociales imperantes, aunado al hecho de que, los pocos pobres que mostraron adherencia a la “teología de la liberación”, pronto la dejaron para entregarse a la “teología de la prosperidad” en un modo claramente más individualista centrado en la satisfacción de sus propias necesidades (Silveira, 2000) y opuesta aquella en la medida en que ya no sólo reproduce los ideales neoliberales (Quesada, 2019; Tancara, 2019; Oviedo, 2021), sino que, además, constituye una forma de ideología alienante que promueve la homogeneización cultural y el fetichismo de la mercancía (Montero, 2019). Ahora los sectores marginados estaban más interesados en las posibilidades ofrecidas por la sociedad de consumo que en ocupar un lugar destacado en las filas revolucionarias.

Sin embargo, dada la creciente “pentecostalización” de las clases medias protestantes —presbiterianas, metodistas, bautistas, etc.— y el despertar, por otra parte, de los mismos pentecostales en la participación política, se constata un rechazo persistente a su papel frecuentemente asignado entre académicos como “religión de los pobres, oprimidos y alienados” y, por tanto, “opio del pueblo” (Silveira, 2000). En ese sentido, abandona la noción corriente de que la religión sea un epifenómeno de la estructura económica (Oviedo, 2021) o que deba explicarse únicamente desde la perspectiva de la lucha de clases (Silveira, 2000). A pesar de todo, la pobreza sigue siendo un elemento importante a considerar en el

análisis del pentecostalismo y teología de la prosperidad³ (Horjales et alii, 2008; Bastian, 1997 y 2018; Freston, 2015 y 2018; Zalpa, 2018; Mansilla, Orellana y Piñones, 2017). No obstante, también es importante aclarar que el punto de vista predominante en este abordaje de la pobreza tiene que ver todavía con la conceptualización del pentecostalismo y teología de la prosperidad como meros productores de sentido y seguridad ontológica de las clases populares —versiones más contemporáneas actualizan este mismo argumento bajo teorías de reciente desarrollo, como la de las emociones. Mansilla y Orellana, (2022), por ejemplo, advierten que la pandemia y la crisis socioeconómica traería eventualmente un incremento en la demanda de consuelo y esperanza, augurando que el pentecostalismo, cada vez más heterogéneo y transclasista, seguirá siendo una de las respuestas sociales centrales para los sectores pobres de América Latina. Por ello, la teoría de las emociones se perfila, en opinión de los autores, como el lente más prometedor para futuras investigaciones—.

Sin embargo, hay otros autores, como Mariano (1996), que abordan el problema de la pobreza a partir de la “inversión de valores” que la teología de la prosperidad produce en

³ Silveira (2000), por ejemplo, menciona que

“La antinomia ‘riqueza-pobreza’ continúa prestando relevantes servicios para el análisis del pentecostalismo como forma de convivir o de combatir la pobreza [...]. 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 el 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’.” (Silveira, 2000, 37)

Aunque, con respecto a esto último, cabe tomar en cuenta la sugerencia sobre ser consciente de que en el mundo evangélico existen diversas posturas sobre la pobreza, justicia y desigualdad (Freston, 2018). En palabras de este último autor:

“Las religiones protestantes y evangélicas también son un universo complejo, por lo cual es imposible generalizar mediante la idea de que todas tienen la misma postura con respecto a la pobreza, la desigualdad y la justicia. Algunas inculcan en sus fieles una versión de la ética protestante de la que habló Max Weber y les enseñan el sentido de responsabilidad derivado del concepto de mayordomía, es decir, que los bienes terrenales que poseen, sean pocos o muchos, no son suyos sino del Señor, asimismo los fieles tienen el deber de multiplicarlos porque de ello se les pedirán cuentas según la parábola de los talentos que aparece en los evangelios de Mateo y Lucas. No todas las Iglesias inculcan esa obligación, pero por lo general se ha encontrado que hay algunos factores que impulsan la prosperidad económica de quienes se afilian a las diversas religiones protestantes evangélicas, entre ellos: a) que algunas Iglesias, junto con la religión, inculcan el modo de vida norteamericano, b) la ayuda mutua entre los conversos, c) el alejamiento de vicios como el alcoholismo, d) el ahorro que supone evitar los gastos de las fi estas religiosas tradicionales, y e) la responsabilidad que asumen los varones de ocuparse del bienestar de sus familias” (Freston, 2018, pp. 523-524)

el sistema axiológico pentecostal, en cuanto que pasa de ser uno donde la pobreza es provista de un sentido redentor, según el cual es posible superarla —o ser recompensado— en el paraíso y las riquezas o alegrías de este mundo se desvalorizan —al menos en la retórica— en pos del “camino estrecho”⁴, a otro en que las nociones de “exigir”, “decretar”, “determinar”, “reivindicar” substituyen a las de “pedir”, “rogar”, “suplicar”, haciendo énfasis en la vida en el más acá, lo cual cubre el bienestar material, de salud, emocional, etc. Además, como menciona el autor:

“La Teología de la Prosperidad (TP) subvierte radicalmente esto [el sentido redentor de la pobreza en el más allá], prometiendo prosperidad y redención de la pobreza en esta vida. Además, en la TP la pobreza significa falta de fe, algo que descalifica a cualquier postulante a la salvación. Según los predicadores de la TP, Jesús vino al mundo a predicar el Evangelio a los pobres precisamente para que dejaran de ser pobres. Del mismo modo, Él vino a predicar a los enfermos porque deseaba curarlos. Dios no es sádico. Él siente un gran placer en el bienestar físico y en la prosperidad material de sus siervos. Lo contrario no tiene ningún sentido bíblico. Los verdaderos siervos de Dios no son ni nunca serán parias sociales. Durante mucho tiempo, el Diablo oscureció la visión de los creyentes respecto de estas verdades, pero ahora, conscientes del engaño satánico, comienzan a tomar posesión de las promesas divinas.” (Mariano, 1996, p. 33)

A partir de lo mencionado, entonces, es posible contemplar la gran variedad de ángulos desde el cual se aborda la teología de la prosperidad desde este enfoque teórico que hemos denominado “estructural”, con lo cual también han resaltado sus claras aportaciones, pero también flaquezas. En la conclusión de este capítulo ahondaremos más en estas últimas; por el momento, continuemos con la exposición del siguiente posicionamiento general en torno al tema que nos ocupa.

1.2 Enfoque weberiano

Existe otra corriente de estudios constituida desde hace tres décadas que ha estado polemizando “sobre el papel de los evangélicos en la región como portadores contemporáneos de la ética protestante” (Hawley, 2021, p. 35), y en la cual el marco

⁴ Esto hace alusión a la imagen de los “dos caminos” que aparece en el Sermón de la Montaña, cuando Jesús exhorta a sus oyentes: “Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición... en cambio, estrecha es la puerta y angosto el camino que conduce a la vida” (Mt 7, 13-14; cf. Lc 13, 24). Jesús retoma aquí una tradición judía muy antigua —el motivo sapiencial de los “dos senderos” (cf. Dt 30, 15-20; Sal 1; Jer 21, 8)— que contrapone dos modos de vida: uno conforme a la voluntad divina y otro que la rechaza.

interpretativo de Max Weber es el principal eje del debate y análisis respectivo. Aunque, a decir verdad, aquí no ha sido posible establecer un consenso bien definido. Comúnmente las posturas suelen ubicarse en dos grandes bandos; en efecto, mientras que están los que aseveran que los grupos evangélicos y pentecostales poseen una agenda económica y política modernizadora paralela a la que previamente habían presentado las sectas protestantes del siglo XVII expuestas por Weber, ocupando de esa forma su lugar pero ahora en el mundo contemporáneo⁵ (Martin, 1995; Sherman, 1997; Berger, 1999 y 2010; Martin, 1990, 1999 y 2002; Quesada, 2019), también se encuentran aquellos que abandonan esa perspectiva y postulan la gran diferencia que existen entre unos y otros y, por tanto, la falta de correspondencia entre teología de la prosperidad y la ética del ascetismo intramundano (Silveira, 2000; Semán, 2001; Gill, 2004; Bastian, 2018; Freston, 2018; Cervantez-Ortiz, 2019; Oviedo, 2021; Mariano, 1996).⁶

En realidad, entre cada gran división es posible ver similitudes y diferencias. Por ejemplo, entre los primeros se suele poner sobre la mesa el caso de Guatemala, pero en tanto que Berger (2010) establece que, aun cuando los pentecostales presenten aquí y en otros países latinoamericanos desviaciones con respecto a las sectas protestantes estudiadas por Weber —ejemplo de ello sería la predicación de la teología de la prosperidad—⁷, lo cierto es que terminan produciendo resultados análogos a estas.⁸ Sherman (visto en Freston, 2018, p.

⁵ Hoy en día esta postura se considera ciertamente obsoleta y, a pesar de que aún llega a ser afirmada en la actualidad, es minoritaria. No obstante, es importante señalarla aquí en cuanto que tuvo hasta hace no mucho una relativa importancia en los debates sobre el crecimiento de los evangélicos en la región desde la década de 1970.

⁶ Esta última perspectiva reconoce en un grado mayor la diversidad interna del campo evangélico, aunque, como podremos ver a continuación, en realidad establece puntos de contacto con su contraparte. De cualquier forma, es importante recordar al lector que las clasificaciones no son unívocas al momento de realizar esta discusión y que necesariamente constituyen formulaciones típico-ideales, esto es, ilustraciones heurísticas que permiten a los autores comparar los fenómenos con claridad. Remítase a la nota al pie de página 3.

⁷ Freston (1994) comparte también esta opinión sobre el carácter desviado de la teología de la prosperidad respecto de la ética protestante weberiana.

⁸ Cf. con lo que dice Berger (2010):

“En mi opinión, las actitudes y el comportamiento de los nuevos pentecostales guardan una notable semejanza con sus predecesores anglosajones. Esto puede observarse con mayor facilidad en América Latina (de ahí el título de este artículo. Guatemala tiene la mayor concentración de protestantes en América Latina, y la mayoría de ellos son pentecostales: aproximadamente una cuarta parte de la población a nivel nacional y cerca de un tercio de la población en la zona de la capital). Lo que sucede aquí no es nada menos que una revolución cultural, que se desvía marcadamente de los patrones tradicionales latinoamericanos. Esta nueva cultura es, sin duda, “ascética”. Promueve la disciplina y la honestidad personales, proscribire el alcohol y el sexo extramatrimonial, dismantela el sistema de compadrazgo (que se basa en la práctica católica y, con sus fiestas

465), por su lado, afirma que tienen efectos positivos gracias al hecho de promover la iniciativa empresarial y trayectorias de educación exitosa, lo cual, precisamente, forma parte del contenido de la teología de la prosperidad.⁹ Es decir, que mientras que en uno la teología de la prosperidad es una mera desviación, en el otro es un factor causal. Ahora bien, al final los dos terminan por coincidir en la influencia positiva del pentecostalismo en Guatemala y otros países de América Latina.

Los segundos, a su vez, han tratado más bien de prevenir el falso paralelismo que se da entre esa ética protestante y el neopentecostalismo/teología de la prosperidad desde varias posiciones. Pablo Semán (2001), por ejemplo, nos menciona que semejante comparación en realidad constituye un punto de vista ilegítimo que reifica una secuencia histórica como si fuera alguna clase de ley. Silveira (2000) y Cervantes-Ortiz (2019) afirman en este respecto que la diferencia entre uno y otro radica en la profunda raigambre en prácticas mágicas que implica el neopentecostalismo y la teología de la prosperidad. Paul Freston (2018), desde un punto de vista metodológico, plantea más bien que existen tres dilemas centrales al hacer el símil entre pentecostalismo y ética protestante según la tesis weberiana. En primer lugar,

“el nivel social en que tal relación supuestamente opera. Weber escribió sobre un grupo específico de protestantes con ética puritana (más que genéricamente protestante), en determinada posición de clase (la burguesía ascendente), en Europa septentrional del comienzo de la edad moderna. No imaginaba una repetición de ese proceso en otros lugares y tiempos. Aun así, es posible que el pentecostalismo tenga influencia en otros niveles, más apropiados a la inserción social de sus adeptos, o a la posición estructural de la economía latinoamericana de hoy.” (Freston, 2018, p. 464)

y otros gastos extravagantes, desalienta el ahorro) y enseña a la gente común a crear y administrar sus propias instituciones de base. Además, el pentecostalismo fomenta una cultura que se opone radicalmente al machismo clásico. De hecho, en muchos sentidos se trata de un movimiento de mujeres: aunque la mayoría de los predicadores son hombres, las mujeres son misioneras y organizadoras importantes. Aún más relevante, las mujeres asumen roles de liderazgo dentro de la familia, “domesticando” a sus maridos (o, alternativamente, expulsándolos si se niegan a adherirse a las normas morales protestantes) y prestando atención a la educación de sus hijos. El género es un factor que quedaba fuera del horizonte de Weber, pero resulta fundamental en cualquier análisis de los efectos sociales y económicos del pentecostalismo. [...] Por supuesto, el pentecostalismo latinoamericano no es un fenómeno monolítico. Hay corrientes que se desvían del concepto weberiano (por ejemplo, grupos que promueven el llamado “evangelio de la prosperidad”, según el cual Dios proporciona beneficios a las personas que no deben hacer mucho más esfuerzo aparte de tener fe). Pero el panorama general encaja perfectamente con la descripción que hace Weber de la ética protestante y sus efectos.” (p. 4-5)

⁹ Es decir, que mientras que en uno la teología de la prosperidad es una mera desviación, en el otro es un factor causal. Ahora bien, al final los dos terminan por coincidir en la influencia positiva del pentecostalismo en Guatemala y otros países de América Latina.

En segundo lugar y en consonancia con lo anterior, dado que las características entre pentecostales latinoamericanos y puritanos del siglo XVII son radicalmente distintos no sólo por la localización de aquellos en el capitalismo periférico y, por tanto, falta de condiciones para producir el efecto macroeconómico que tuvieron estos, sino también debido a su respectiva distancia doctrinal, ya que, por ejemplo, el dogma de la predestinación y vocación intramundana eran factores imprescindibles en la tesis weberiana; ahora, por el contrario, ello brilla por su ausencia. Sin embargo, como menciona Freston (2018), “los pentecostales pueden ser ayudados económicamente por varios aspectos de su fe —más optimismo y autoconfianza, nuevos hábitos de honestidad, sobriedad y responsabilidad— y por habilidades aprendidas en las iglesias” (p. 464), en donde la teología de la prosperidad toma una función fundamental.

Por último, hay carencia de datos consistentes¹⁰ y estudios de corte longitudinal que permitan dar cuenta de que la conversión entre pentecostales produzca movilidad social o modificaciones en la mentalidad y no se esté operando, en todo caso, lo contrario, esto es, que la movilidad cause conversión. Además, tales pretensiones son difíciles de llevar a cabo en contextos donde el crecimiento de fieles en una religión es de manera constante:

“Poco sirve una encuesta que revele que los pentecostales son acentuadamente de clase baja, o dos encuestas separadas por 20 años que muestren lo mismo. Nada de eso prueba que el pentecostalismo no causa la movilidad ascendente. Sin datos longitudinales, somos obligados a usar indicadores menos “duros”. Los “testimonios” pentecostales alegan una causalidad, pero implícitamente de tipo contrafactual (tal cosa no habría ocurrido si no me convirtiera), imposible de confirmar o refutar. Además, una ideología de grupo puede condicionar a los pentecostales a creer que hayan experimentado el avance económico.” (Freston, 2018, p. 464)

Mariano (1996) es de esta misma opinión —sobre la falta de evidencia para determinar si el pentecostalismo origina movilidad social—. Sin embargo, este autor también señala las disimilitudes regionales, culturales e históricas que atraviesan tanto a la teología

¹⁰ La postura de Gil (visto en Freston, 2018, p. 643) también se encamina por el mismo sentido. No obstante, para él la crítica se fundamenta sobre todo en el hecho de que, al revisar la *World Values Survey*, uno puede constatar que las preferencias económicas entre protestantes y católicos no difieren demasiado y que otras variables, como el género, edad o nivel socioeconómico, son más decisivas en ese respecto.

de la prosperidad del pentecostalismo brasileño como la ética ascética del protestantismo weberiano —en reproche a David Martin y Peter Berger—. En sus palabras:

“La Teología de la Prosperidad (TP), incluso por su nombre, parece ser el ejemplo perfecto de la afinidad entre el pentecostalismo y el éxito económico. Pero nada está más alejado del puritanismo calvinista, ejemplo máximo de esta afinidad, que la TP. En las secciones ascéticas del protestantismo, la riqueza, cuando era adquirida mediante el trabajo cotidiano, metódico y racional, constituía, según Weber, uno de los síntomas de comprobación del estado de gracia del individuo. La riqueza obtenida, sin embargo, era una consecuencia no intencional, no prevista, de la severa disciplina religiosa del elegido. Desde la perspectiva weberiana, la acumulación primitiva del capital resultaría, entre otros factores, justamente de la ética puritana, que prohibía al fiel cualquier modalidad de consumo superfluo. En el neopentecostalismo, el creyente no busca la riqueza para comprobar su estado de gracia. No se trata de eso. Como todos los demás, creyentes e incrédulos, quiere enriquecerse para disfrutar de sus posesiones en este mundo. Su motivación consumista, marcadamente mundana, escapa totalmente al espíritu del protestantismo ascético, sobre todo de la vertiente calvinista.” (Mariano, 1996, p. 43)

Por su lado, Jean-Pierre Bastián (1997) se pregunta si el pentecostalismo, sin una ética de trabajo a la manera del protestantismo ascético, es capaz de ejercer efectos de desarrollo, movilidad social y bienestar. Su primera respuesta es similar a la de Paul Freston; esto es, que nada permite demostrar que los sectores sociales bajo influencia pentecostal ahorren, por ejemplo, más que los ajenos a su influencia. En efecto, “los pentecostales sobreviven gastando, como los demás, todos sus ingresos en el marco de la economía informal, en la que los pastores y sus familias manifiestan una marcada tendencia al negocio” (Bastian, 1997, p. 195). Y con esto el autor introduce la cuestión relativa a la teología de la prosperidad, poniendo sobre la mesa los casos de la *Iglesia de la Luz del Mundo* y de la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, donde se afirma una lógica mágica de intercambio de ofrendas por la acción divina y milagrosa, lo cual no implica, como menciona Bastian (1997), una relación asimétrica de abuso de la fe, sino de estricta reciprocidad inscrita en la práctica del don. Ahora bien, también el autor parece sugerir la posibilidad de influjo positivo del pentecostalismo sobre la vida material y espiritual de la feligresía, sobre todo cuando no se toma como punto de partida la dimensión ética ni discursiva, sino el aspecto organizativo de esas sectas. Para los pobres esto último implica directamente una vía factible de tornarse en actores integrados al corpus de la estructura social después de haber sufrido una exclusión sistemática y posición marginal extenuante. Incluso el autor menciona que “hoy día, para los pobres de las periferias urbanas de América Latina, el mejor negocio es levantar una sociedad religiosa pentecostal” (Bastian, 1997, p. 197). La fuerza del carisma se transforma en un

negocio cuyo fundamento es una relación de reciprocidad sellada por el don, pero no fundada en una ética. Además, mengua los efectos de la anomia social por medio de la construcción de lazos neocomunitarios susceptibles de generar mecanismos de participación política, como partidos políticos confesionales o incluso movimientos sociales, capaces de negociar con el Estado.

Oviedo (2021) en su artículo *Cristianismo evangélico y capitalismo periférico en el Chile contemporáneo: del ascetismo intramundano a la teología de la prosperidad*, se funda más bien en una crítica histórica. El escrito se propone hacer uso del clásico modelo weberiano que plantea cómo una ética religiosa puede integrarse en el plano de las motivaciones e interpretaciones de la acción económica, pero extrapolándolo al contexto del Chile contemporáneo, como ya se vio anteriormente.

Sin embargo, en lo que toca a la relación existente entre ética protestante y teología de la prosperidad, es posible ubicar puntos clave que los diferencian nítidamente, a pesar de las claras semejanzas que ambas a primera impresión presentan en lo que se refiere a la aspiración en las riquezas y su carácter grato a Dios. Y es que, si bien la teología de la prosperidad encuentre paralelos con la tesis weberiana de la ética calvinista (o sectas protestantes en general), en tanto que ambas dan cuenta de una integración entre religión y economía, ofrecen a decir verdad puntos de partida y llegada opuestos. En efecto, el papel que juega el éxito material es diametralmente contrario en ambas cosmovisiones, ya que, por un lado, el comerciante calvinista posee una disposición negativa de desconfianza hacia las riquezas en calidad tentación de la carne, fungiendo entonces su presencia solamente como un síntoma de la salvación predestinada por Dios; por lo tanto, no constituye un objetivo en sí mismo, a diferencia de la teología de la prosperidad, en donde se produce precisamente esa inversión. En la teología de la prosperidad, en este sentido, se produce una secularización de las creencias: se trata de una forma religiosa “explícitamente subordinada al mundo y a sus exigencias de rendimiento” (Oviedo, 2021, p. 80). Como menciona, finalmente, el autor:

“El problema del vínculo entre religión y economía se plantea y resuelve de forma claramente diferenciada. Sacrificio laboral de acuerdo con la concepción bíblica del trabajo versus especulación monetaria, bajo la promesa de un pacto que exige crecientes demostraciones de fe (ofrendas y diezmos).” (Oviedo, 2021, p. 81)

Como puede contemplarse, dentro de las comunes divisiones que se establecen entre quienes, por un lado, apuntan hacia un paralelismo del pentecostalismo/teología de la prosperidad con la ética calvinista del ascetismo intramundano y quienes, por el otro, lo rechazan, hay en realidad *matices*. Pues de los primeros unos le dan a la teología de la prosperidad un papel periférico en tanto que otros lo ponen como un sólido factor causal; por su parte, los segundos, a pesar de marcar una clara brecha entre pentecostalismo/teología de la prosperidad y ética protestante, no cierran la puerta a la posibilidad de atribuir un influjo del primero sobre la economía, siempre y cuando se hagan las modificaciones metodológicas e interpretativas correspondientes —aunado al hecho de que es imprescindible reconocer la gran diversidad del campo evangélico en América Latina, en cuanto a sus posturas teológico-políticas, características histórico-culturales y transformaciones diacrónicas (Mansilla, 2014)—. Es sugerente, por otro lado, que muchos de los abordajes dentro de este enfoque tengan un sentido que coincide en gran medida con el del estructural.

1.3 Enfoque genealógico

Continuamos ahora con un conjunto distinto de planteamientos que centran su atención en la génesis histórica y discursiva de la teología de la prosperidad. La gran mayoría coincide en que ésta tiene sus inicios en el contexto de Estados Unidos del siglo XIX y comienzos del XX (Silveira, 2000; Bowler, 2010; Garrard-Burnett, 2013; Quesada, 2019; Mariano, 1996 y 1999; Maurilio y Zanoni, 2018; Santos, 2017).

Por ejemplo, Garrard-Burnet (2013) menciona que la concepción de la prosperidad, como *resultado* de la fe, puede retrotraerse hasta el siglo XIX con los grupos puritanos que encontraron abundancia alimentaria, así como libertad religiosa en su nueva tierra —Estados Unidos—. ¹¹ Sin embargo, la manifestación moderna de la prosperidad se distinguiría de

¹¹ Cf. Garrard-Burnett (2013):

“La evangelización basada en el dinero tiene una larga historia en este país y se remonta al menos hasta el siglo XIX, cuando los predicadores que defendían lo que entonces se denominaba el Evangelio de la Riqueza urgían a los creyentes a esperar que Dios recompensara su fe con “acres de diamantes”. El simple cálculo de fe + donación = la buena vida ha sido durante mucho tiempo una corriente minoritaria en el protestantismo evangélico estadounidense y ha constituido un denominador común en el teleevangelismo norteamericano durante casi un siglo (Carpenter 1997). El subtexto de la prosperidad como resultado de la fe tiene una larga historia en el protestantismo estadounidense que se remonta al menos hasta la época de los puritanos, quienes (con el tiempo) encontraron tanta abundancia alimentaria como libertad religiosa en su nueva tierra. (p. 23)”

aquella primera versión en el nuevo carácter milagroso de la bendición. En este sentido, reafirmando lo que ya decía Oviedo, la riqueza material no constituye únicamente un producto de la vida virtuosa ni ascética (a la manera de Weber), sino que es, *ipso facto*, un don supernatural de Dios, en el cual se incluyen condiciones como lo es la “ley de la siembra y la cosecha”, que alude a las ofrendas económicas que prometen ser retribuidas en forma de bienes. Además, Garrard-Burnett (2013) es de las pocas autoras que luego pasa a conectar el tema de la teología de la prosperidad con la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, analizando la expansión de esta última a lo largo del globo y la retórica de sus líderes, además de compararla con otras que igualmente predicán la prosperidad y que en este respecto constituyen las iglesias más representativas de sus propios continentes u países.

Otros textos, más bien, parten de una historia de las ideas y exponen a las personalidades que divulgaron y fundamentaron inicialmente el discurso de la prosperidad. Ejemplos de ellas serían Essek W. Kenyon, Kenneth Hagin, T.L. Osborn, Jimmy Swaggart, Kenneth Copeland, Benny Hinn y otros (Mariano, 1996 y 1999; Maurilio y Zanoni, 2018; Santos, 2017). Sin embargo, entre tales nombres, el de Phineas Quimby (1802-1866) es particularmente importante, ya que él, apoyándose en el calvinismo, pudo sentar las bases teóricas del movimiento posterior denominado *New Thought*, el cual, a su vez, conferiría buena parte de los contenidos fundamentales de la teología de la prosperidad y lo que también ha dado por llamarse *New Age* (Silveira, 2000; Quesada, 2019; Bowler, 2010).¹² No obstante, también hay quienes la ubican en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y en el “Movimiento de la Lluvia Tardía” de los años cuarenta del siglo XX (Piedra, 2004). Dentro de esta bibliografía, en lo que parece haber un mayor y continuo debate es en la cuestión de

¹² Quesada (2019) resume estos contenidos fundamentales del *New Thought* que influirían sobre la teología de la prosperidad y el movimiento *New Age* en tres ejes fundamentales:

1. Una antropología ascendente: Aquí se afirma la unidad esencial de la comunidad Dios-humano, rompiéndose, por lo tanto, con la común idea protestante del estrecho e insondable abismo que separa a ambas partes.
2. La primacía de la realidad espiritual: Esta da a entender la primacía de lo inteligible sobre lo sensible; de la mente sobre la materia, en tanto que esta constituye una proyección de aquella.
3. El “pensamiento positivo”: Aquí residen las premisas más fuertes y constantes del discurso de la prosperidad. Parte de la premisa, como menciona el autor, *de que las personas comparten el poder creador de Dios a través del pensamiento, por tanto, se pueden cambiar las circunstancias a través del pensamiento positivo* (Quesada, 2019, p. 278), lo cual aplica tanto a la situación financiera como a las enfermedades, padecimientos emocionales o relaciones personales.

si el discurso de la prosperidad conforma o no una teología (Silveira, 2000; Garrard-Burnett, 2013; Quesada, 2019).

1.4 Enfoque relacional

La categoría “relacional” en ciencias sociales remite a un enfoque teórico y metodológico que desplaza el foco de atención desde las entidades sustanciales —como individuos, instituciones o identidades concebidas como unidades fijas— hacia las relaciones, procesos y configuraciones que las constituyen. En lugar de asumir que lo social está compuesto por actores o estructuras con propiedades intrínsecas, el enfoque relacional parte del supuesto de que no existen sujetos, instituciones ni prácticas desligadas de las tramas relacionales que les dan forma y sentido. En este marco, una iglesia, una doctrina o incluso una creencia religiosa no son objetos autosuficientes o explicables por su contenido interno, sino efectos emergentes de redes de interacción, contextos históricos y sistemas simbólicos en constante movimiento (Emirbayer, 1997).

En tal sentido, la categoría de “relacional” representa la más adecuada para comprender otro enfoque que, dentro de la literatura contemporánea, ha abordado la teología de la prosperidad. Su punto de anclaje empírico normalmente se centra en una iglesia o conjunta de ellas, aunque se desglosa en un repertorio variado de abordajes teóricos y metodologías. Efectivamente, mientras que unos tratan a la teología de la prosperidad a partir de un análisis del discurso (Sotelo, 2021), otros lo hacen desde enfoques más antropológicos que incluyen entrevistas y etnografía (Semán y Moreira, 1998; Semán, 2001; Nogueira, 2007), o también la abordan dentro un prisma bastante variado de perspectivas, tanto sociológicas, como antropológicas, históricas, filosóficas y teológicas (Silveira, 2000). Sin embargo, todos ellos tienen un punto en común: comparten un punto en común: apreciar la teología de la prosperidad como un conjunto de entramados dinámicos de sentido y práctica que emergen de contextos sociales específicos, en los cuales actores, discursos e instituciones interactúan de manera situada y mutuamente constitutiva.¹³

¹³ En lugar de entenderse como un fenómeno religioso con significados universales o autosuficientes, la teología de la prosperidad y sus expresiones locales deben analizarse como formas socio-religiosas producidas por la

Para empezar, Sotelo (2021) se propone, a través de un análisis estructural del discurso, dar cuenta de las “representaciones sociales que rigen el comportamiento de los fieles y pastores de la iglesia” (p. 131). Particularmente, su atención recae en el papel que tiene el dinero en las actividades litúrgicas dentro del marco de interacción que propone la teología de la prosperidad. Vale decir que este trabajo se contempla como una prolongación que profundiza planteamientos previos insertos en su tesis doctoral rotulada “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo del siglo XXI”. Aquí el interés primordial, en palabras de la autora, era

“Esclarecer los nexos que existen entre los diversos sistemas de creencias y las condiciones de pobreza de la población. En este sentido se buscó determinar si las distintas cosmovisiones religiosas de la pobreza contribuyen al desarrollo, o por el contrario, perpetúan las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza.” (Sotelo, 2021, p. 125)

Entonces, lo primero que es importante retomar en este breve trabajo es el entendimiento que la autora tiene de la teología de la prosperidad, a saber, que

“esta visión religiosa no funda en sí un método hermenéutico sistemático en la lectura de la Biblia, por lo cual resulta extraño que la teología de la prosperidad, no siendo estrictamente una teología, presente un alto grado de consenso en los nudos vitales de su discurso religioso-económico.” (Sotelo, 2021, p. 126)

Menciona, además, que el discurso que postula la teología de la prosperidad cuenta con una estructura homogénea, dada su amplia difusión por medio de las grandes cadenas mediáticas por parte de sus predicadores —internet, radio, televisión—, cosa que facilita su estudio a las ciencias sociales. Ergo, la autora procede a afirmar que semejante fenómeno “consiste en una lógica de contraprestación, donde el fiel contribuye económicamente con la obra de Dios, y éste le recompensará en este mundo” (Sotelo, 2021, p. 126). En este sentido, la bendición es otorgada por Dios a aquellos que obedecen fielmente lo establecido por su

intersección de múltiples órdenes de sentido —económicos, éticos, corporales, políticos, mediáticos— que operan simultáneamente. Es decir, se trata de estructuras significativas en constante transformación, cuyos elementos no adquieren sentido por sí mismos, sino a través de las relaciones que establecen entre sí dentro de un entramado social más amplio. Estas formas religiosas son, por tanto, estructuras emergentes, históricamente situadas y relacionalmente constituidas, que condensan tensiones, adaptaciones y negociaciones con otras lógicas sociales como las del consumo, la disciplina moral, las políticas estatales o las tecnologías de comunicación masiva.

palabra, la cual es transmitida por el pastor, circunstancia que a su vez le otorga una autoridad y legitimidad a este para ejercer relaciones de dominación o, de acuerdo con la autora, “manipulación”. Por el contrario, la maldición se sigue de su respectiva desobediencia y podrá ser imputada a los miembros de la comunidad. Ella consiste, siguiendo a la autora, en la pobreza material.¹⁴ Semejante imaginario en los fieles se constituye entonces como uno de carácter místico-mágico basado en la posibilidad de perder la bendición o portar maldición, cosa que los impulsa a llevar a cabo o cumplir las solicitudes del pastor: “esto les lleva hasta las más ridículas prácticas de obediencia (ayunos, ofrendas económicas), que llevan a una manipulación espiritual y psicológica.” (Sotelo, 2021, pp. 126-127)

Semán (2001) nos brinda un repertorio de discusiones que es importante poner sobre la mesa y colocarlas en relación con la investigación presente. Para el autor, la teología de la prosperidad constituye un fenómeno cuyo interés ha ido incrementándose, dado que brinda nuevos elementos para la comprensión del devenir y desarrollo de las posiciones de valor de los grupos evangélicos. Sin embargo, ¿cómo la está entendiendo? Esto es un aspecto que establece desde el principio:

“Para definir muy sintéticamente a esta teología digamos que se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo oblado sea retribuido con creces.” (Semán, 2001, p. 145)

Mientras que, por un lado, esta visión genera tensiones con el mensaje cristiano dirigido principalmente a poblaciones vulnerables económicamente, en el que se resalta el carácter beato de la pobreza, también, por el otro lado, ha sido objeto de críticas por los sectores más diversos, prensa, humoristas de televisión, profesionales de la salud, incluso científicos sociales, entre otros, los cuales denuncian la estafa y abuso que representa.

¹⁴ Sotelo (2021):

“La pobreza, entonces, es definida como una condición pecaminosa que no es deseada por Dios; todo lo contrario: estar en pobreza material no permite manifestar la “Gloria de Dios” en la vida de los individuos (...) Las personas que viven en la pobreza no le agradan a Dios; es decir, su condición es manifestación de pecado, de inmundicia; viven en la pobreza porque han permitido que Satanás se involucre en sus vidas.” (p. 126)

Un factor interesante que menciona el autor y que da para reflexionar es que, en términos marxistas, “si la teología de la prosperidad se expande (y la verdad es que lo hace) es porque ha logrado traducir en el lenguaje del equivalente general la lógica del sacrificio” (Semán, 2001, p. 145). Recuérdese que el equivalente general, en términos muy reducidos, “expresa los valores del mundo de las mercancías en una y la misma clase de mercancía diferente de ellos” (Marx, 2014, p. 67), que en este caso es el dinero. Por esa razón, la teología de la prosperidad

“organiza un mundo ritual en que la moneda sustituye al animal, a una parte de la cosecha, al caminar esforzadamente, provee sinónimos para la entrega y la hace posible para quienes viven en ciudades, ganan salarios, viven en un universo de mercancías.” (Semán, 2001, p. 146)

Ahora bien, a pesar de esta reflexión de corte más general, para el autor son dos los asuntos específicos a explorar en lo sucesivo a la luz de datos recolectados durante su investigación en Argentina, a saber: 1) la identificación entre la teología de la prosperidad y el neopentecostalismo y 2) la recepción de este discurso en el seno de las congregaciones pentecostales. Por lo que respecta al primer punto, lo importante para el autor es dar cuenta de la superación de la vinculación que se comúnmente se establece entre neopentecostalismo y teología de la prosperidad, pues esta última posee una difusión más amplia que trasciende las fronteras establecidas por aquella, creando de esta manera un vector capaz de establecer líneas de división y agregación. En cuanto al segundo, recalca la necesidad de ver el fenómeno no tanto desde los discursos de los líderes de las denominaciones pentecostales cuanto su presencia en la experiencia religiosa de los creyentes, en virtud de la cual lleva a cabo su investigación dentro de un grupo de iglesias pentecostales situadas en Villa Independencia, una provincia del Gran Buenos Aires.

Pero, ¿qué menciona Semán sobre la teología de la prosperidad? En la dimensión histórica, constata la existencia de tres movimientos diferentes a través de los cuales la teología de la prosperidad cobra sentido y que tienen que ver, ante todo, con aspectos de la cultura de los grupos populares en Argentina, a saber:

“las tendencias individualizantes emergentes en los grupos populares, las operaciones de identificación por la vía del consumo, y la herencia cultural de la época de la hegemonía populista

(en este trabajo nos centraremos en las formas que adquiere ese encuentro más que en la descripción de esas claves -que son antecedentes de ese encuentro).” (Semán, 2001, p. 147)

En dicha línea de razonamiento, el autor no pretende describir esas “claves” culturales ni las formas típicas ideales en las que se presentan las versiones paradigmáticas de la teología de la prosperidad, sino el producto del encuentro entre aquellas y esta, “la química especial en que el discurso de la prosperidad se mixtura con las ideologías de los sujetos populares del Gran Buenos Aires.” (Semán, 2001, p. 147)

Otro punto esencial para traer a colación es la superación de la asociación comúnmente establecida entre teología de la prosperidad-pentecostalismo. Por medio de un recuento histórico, Semán da cuenta de la posibilidad de que actores inscritos dentro de las denominaciones tradicionales promuevan discursos acordes con la teología de la prosperidad y que, contrariamente, referentes del mundo (neo)pentecostal se le opongan. Para el autor

“el desarrollo de la Teología de la Prosperidad ya no puede entenderse como directamente dependiente de la expansión neopentecostal, como efecto del crecimiento de una variedad pentecostal o evangélica sino como el despliegue de una formación de sentido que atraviesa al conjunto de las denominaciones pentecostales (y evangélicas en general) determinando la reelaboración de una serie de concepciones que tienen que ver con la vida material y su inserción en el creer pentecostal, y en el campo en que los grupos evangélicos construyen su identidad. Si este campo ya no puede pensarse en términos de neopentecostales y pentecostales clásicos es, entre otras cosas, porque la doctrina de la Guerra Espiritual o la Teología de la Prosperidad constituyen líneas de creación de homogeneidades y diferencias que no son congruentes con los tipos pentecostales diferenciados a lo largo de la evolución histórica. Si alguna vez fueron trazos exclusivamente característicos de esos tipos hoy se han autonomizado de los mismos con una circulación y eficacia propia de la que es preciso dar cuenta. Lo que sucede con la Teología de la Prosperidad muestra que el mundo evangélico puede ser analizado mejor como una totalidad atravesada, formada y tensada, por múltiples líneas de conflicto. Ellas determinan oposiciones, divisiones y confrontaciones específicas que no se asocian sistemáticamente de forma tal que los partidarios de la Teología de la Prosperidad son siempre defensores de la guerra espiritual y, siempre, partidarios de flexibilizar las normas congregacionales. Fronteras porosas y móviles son el escenario a través del cual se propagan, reelaboran y asocian líneas de sentido e interpretación que van más allá de la guerra espiritual y la Teología de la Prosperidad y pueden incluir pautas estéticas o musicales, así como formas de dar cuenta de la actualidad de la presencia del Espíritu Santo. En este contexto la Teología de la Prosperidad es una, pero sólo una, de las más importantes formaciones de discurso que atraviesa el campo evangélico articulando tanto una problemática común como nuevos consensos.” (Semán, 2001, p. 148)

Este factor resulta importante resaltarlo, en la medida en que posibilita vislumbrar el carácter no restrictivo de la teología de la prosperidad para con algún movimiento religioso, sobrepasando, por tanto, las fronteras del comúnmente llamado “neopentecostalismo”.

Aquella, de acuerdo con Semán, deviene en una gran turbulencia para el campo evangélico dadas las nuevas transformaciones simbólicas que ha introducido en torno a cuestiones como el diezmo, el disfrute de los bienes terrenales y goces sensuales, afirmación personal y aspiraciones milenaristas.

Paralelamente, siguiendo al autor, la teología de la prosperidad puede ser un elemento cuya transmisión, recepción y resignificación sea a través de medios litúrgicos no convencionales, más implícitos o camuflados por su intrincación con la vida cotidiana. Ello lo demuestra el hecho de que la prédica de la prosperidad no ocupa un puesto importante en la dinámica del culto dentro del conjunto de iglesias de Villa Independencia, que constituye su unidad de análisis, pero sí forma parte del repertorio de conocimientos, preocupaciones, recursos simbólicos con que cuenta un sector nada pequeño de los fieles. Sobre todo, las radios evangélicas locales, conversaciones informales entre los pastores y creyentes, literatura circulante y campañas que los grandes evangelistas realizan convocando a las pequeñas iglesias locales se han convertido en las instancias principales en que es transmitido el mensaje de la teología de la prosperidad. De esta manera, la “prosperidad” se torna en una palabra especial, que no se conforma con su sentido corriente y mundano, sino que hace presente lo extraordinario, visible lo invisible y que permite releer la realidad.

Semán, por otro lado, ilustra con el caso de Jorge —un feligrés perteneciente a una iglesia pentecostal de Villa Independencia que, tras su despido de una fábrica de dulces en 1996, pudo abrir una panadería—, un hecho teórico relevante, pues

“Ha sido común afirmar que el discurso de prosperidad legitima el deseo y la fruición de los bienes materiales. Lo que no se ha subrayado tanto es el hecho de que al inscribirlos en el marco de los intercambios con lo sagrado estos hechos materiales pasan del ámbito de lo visible al de la espera y la confianza. Y es por esta vía, rigurosamente anclada en la estructura diferencial del creer, que el discurso de prosperidad abre un mundo de posibilidades a nuestro informante. En esta línea la Teología de la Prosperidad prolonga los efectos citados por Mariz (1990 y 1994) a propósito de la incidencia del pentecostalismo en la recomposición de la autoimagen de sujetos sometidos a procesos de tensión y desvalorización.” (Semán, 2001, p. 151)

Bajo esta línea, al autor le resulta valioso plantear, a partir del caso de Jorge, que en la teología de la prosperidad también hay otros factores a considerar más allá de la lógica de

la contraprestación y despenalización del bienestar material. En este sentido, a partir del caso de Jorge, Semán puede apreciar la acción en el mundo secular, el no conformarse con una solución imprevista devenida de los cielos como un aspecto central, que dota de agencia al creyente:¹⁵ “es que vos tenés que hacer algo”, “vos tenés que estar dispuesto a mostrarle a Dios que vos vas a hacer tu parte, esto es como la parábola del hijo pródigo” (Semán, 2001, p. 151).

Sin embargo, también es del interés de Semán abordar la idea de la “destradicionalización” que lleva consigo la teología de la prosperidad al posibilitar la *apertura hedonística*, igualmente discutida por Oviedo Silva (2021); es decir, operar un alejamiento de las concepciones y prácticas tradicionales cristianas que enarbolaban la austeridad y clasificaban de pecaminosa o negativamente toda actividad orientada al disfrute sensual y material. Por lo tanto,

“Prosperidad es, en este contexto, el nombre de la autorización para una divergencia que en otro momento hubiera sido imputada a un espíritu mundano. La prosperidad es el paraguas y el estímulo para asumir más que un proyecto específico una dirección de vida elaborada en varias dimensiones”. (Semán, 2001, p. 153)

La relevancia teórica de esto reside en que permite analizar el discurso de la prosperidad en su imbricación con el carácter secular de la acción, además de crear una disposición crítica y, por tanto, flexible con respecto a la tradición. En efecto, con respecto a esto último, nos menciona Semán que (2001)

“La idea de la prosperidad como merecimiento o como parte de la bonanza por recibir no sólo le da una seguridad individual para asumir riesgos en el mercado: ser próspero ya no es una cuestión que no pueda formar parte del ser evangélico, por lo que sus proyectos de progreso social no son

¹⁵ Cf. Con lo que dice también Semán (2001) en este sentido:

“Ayudar a que Dios ayude en una trama en la que el agradecimiento del promesante es sobrepasado por el gesto decidido del que anticipa y hace para mostrar que es posible hacer. Sin ninguna referencia a doctrinas de confesión positiva Jorge declara y actúa una versión de la prosperidad que parece análoga: la que lo compromete como factotum de su futuro, como sujeto que elabora su situación, sus condiciones y sus decisiones (incluyendo la evaluación de sus lastres y la distinción entre lo que está dado y lo que se puede superar). En su relato, y en su vida cotidiana, aparecen siempre la pregunta y la deliberación sobre lo que será posible hacer, sobre los límites que puede y no puede superar, sobre las consecuencias de sus propias elecciones. Si antes ha dejado el boxeo para crear una familia trata, en estos tiempos, de asumir sus cualidades de artesano, de perfeccionar sus dotes de comerciante, de “ver qué pasa”, de no dejarse llevar por la idea de que todo es imposible.” (p. 151)

cuestionables. Es más, es una forma, al menos una entre tantas, de mostrar santidad. Si compra ropas, si pospone su proyecto matrimonial, y si asume un proyecto de formación terciaria no está haciendo algo que lo excluya tajantemente de su comunidad sino que interpretará una nueva versión de ideales a los que todos, en parte, adhieren o, por lo menos, consideran legítimos.” (Semán, 2001, p. 153)

La teología de la prosperidad resignifica, bajo estos razonamientos, una serie de imaginarios y prácticas que van desde la dimensión personal hasta la colectiva, circunscritos a un proceso de conversión que precisamente pauta un “antes”, “una manera vieja de hacer, vivir, pensar” y un “ahora” renovado.

Pero, por otro lado, el autor nos hace ver que la teología de la prosperidad puede redefinirse a partir de la absorción de elementos pertenecientes a su cultura receptora, de tal manera que llegue a contradecir, bajo esta nueva forma, características que le son comúnmente asociadas. Y es que, bajo el prisma del imaginario peronista, factores tales como el diezmo, votos y campañas (insertos en su lógica de contraprestación) pierden completamente relevancia, siendo, de hecho, criticados y repudiados tanto por pastores como fieles. El trabajo y la laboriosidad pasan, en este sentido, a ocupar un lugar central en la creencia:

“La legitimidad de la riqueza ligada al trabajo así como la ilegitimidad de la presencia y las pretensiones de opulencia se constituyen en ingredientes que obligan a la recomposición del discurso de prosperidad emergente de los propios pentecostales de Villa Independencia. Así se entiende la permanente duda que preside la evaluación de los milagros en los que una necesidad económica aparece resuelta en forma “mágica”: los pentecostales de Villa Independencia afirman que no hay prosperidad que no venga del trabajo y excepcionalmente testimonian prosperidades repentinas, exabruptos de riqueza. No hay progreso económico sin disposición a la disciplina del trabajo.” (Semán, 2000, p. 156)

Por último, queda discutir la obra rotulada “Teatro, templo y mercado: comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina” (Silveira, 2000). Ella representa la investigación más completa que hay en torno a la Iglesia Universal del Reino de Dios, conteniendo además un profundo análisis de su teología, en donde se incluye el elemento de la prosperidad. Se tocan, paralelamente, otros tantos aspectos constitutivos a esta iglesia, tales como la teatralidad, el mercado y marketing, la retórica, el espacio del templo y su liturgia, la propaganda y administración, a la par que aborda diferentes perspectivas desde las cuales se ha problematizado el mundo evangélico en general. En un periodo de treinta años, el autor

pudo aproximarse a los diferentes niveles que conforman a esta iglesia en específico y otras de corte pentecostal en Brasil.¹⁶ Centrándonos particularmente en la teología de la IURD, pueden distinguirse cuatro aspectos fundamentales. Cada uno, si bien implica premisas diferentes, está en una íntima vinculación con los demás en una dinámica orgánica de complementariedad. El primero versa sobre el cuerpo, el segundo del exorcismo, el tercero de la curación y el cuarto en torno a la prosperidad. Para empezar con este último, que es el que nos interesa en específico, huelga decir que Silveira lo plantea como una mutación dentro del mundo pentecostal, ya que presenta una resistencia novedosa hacia la pobreza y su justificación a través del argumento escatológico de su compensación en la vida del más allá, aunado al hecho de que, a diferencia de la teología de la liberación, dicha resistencia ya no es operada más por la vía crítica ni revolucionaria, sino que, al contrario, lo hace afirmando y reproduciendo las reglas del juego socio-económico. En semejante lógica, la esperanza ofrecida de ascensión social a las personas marginadas dentro del orden establecido es una de las razones por las que han penetrado con tanto éxito los programas neopentecostales en la radio y televisión. La IURD, en esta línea, tiene a su disponibilidad un amplio repertorio de soluciones para amplios sectores poblacionales ubicados en posiciones desventajosas en el sistema social que buscan y demandan mejores condiciones de vida.

Después de hacer una genealogía en torno a las bases ideológicas del mensaje de la prosperidad, la cual ya hemos discutido en parte arriba, Silveira pasa a examinar su concreción en la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, con el motivo de contemplar su especificidad. Aquí entonces lo que importa es el sentido del que le dota precisamente *esta* institución, sus representantes y también fieles. El elemento que se comienza por resaltar lo representa la organización litúrgica, y sobre todo la existencia de un día, los lunes, dedicado exclusivamente al tema de la prosperidad —servicio que puede adquirir diferentes nombres, según la región o el tiempo, sea el “congreso para el éxito”, “corriente de los empresarios” o directamente “cadena de la prosperidad” —. El contenido del discurso alrededor del cual se articulan esas reuniones es que el bienestar material es un derecho de todo cristiano. El autor,

¹⁶ Es preciso que, aun cuando el autor inserte su investigación en el contexto brasileño, sus resultados portan un valor heurístico insoslayable para el análisis de la IURD en otras regiones. De ahí la necesidad de repasar sus planteamientos.

citando a Macedo, da cuenta del ejercicio reflexivo por parte de los pastores por darle un sustento teórico a ese argumento. En efecto, ya que se es “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”, no constituye algo admisible contentarse con la miseria. Vivir en la presencia de Dios, continua, es tener abundancia, en tanto que el estado contrario —soledad, depresión, pobreza, fracaso, odio, etc.— funge como un signo de alejamiento de la verdadera y fe y acercamiento con fuerzas malignas.¹⁷ La Biblia, en este sentido, se vuelve fuente de legitimidad de la interpretación que propone el discurso de la prosperidad, aunque su uso llegue a descontextualizar los apartados o extractos que comúnmente se usan para sustentar dicho mensaje. A partir de lo mencionado hasta acá, se comprende, entonces, que

“[...] 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. [...]

El Dios que surge de las afirmaciones iurdanas 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 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 haber tenido falta de fe en algún momento del proceso.” (Silveira, 2000, p. 314)

Pero no sólo el diezmo, sino toda ofrenda económica en general constituye un aspecto central, que hace posible el milagro dado que mueve los obstáculos entre la divinidad y el ser humano. Por otra parte, representa una manera de poner a prueba las antiguas promesas de Dios: dada la ofrenda, la disposición fundamental tiene que ser la de una creencia permanente, aun cuando no se haya recibido nada de manera inmediata. Esto es otra prueba del retorno de la magia, pero inserta bajo una lógica ciertamente nueva, puesto que, aunque el dinero y los objetos “milagrosos” sean un factor común a varias expresiones religiosas, aquí es insertado en un conjunto de premisas diferentes que movilizan a la gente y persuaden

¹⁷ Cf. Con el extracto:

“La teología iurdana 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”. (Silveira, 2000, p. 313)

para adoptar su oferta en el mercado de bienes simbólicos. No obstante, a decir verdad, también puede ocasionar desilusión entre quienes sistemáticamente practiquen ese mensaje y no obtengan respuesta alguna en un lapso determinado de tiempo. El marketing y propaganda, en este sentido se tornan, para el mensaje de la prosperidad, como un aspecto clave que distingue especialmente a la IURD de la mayoría de grupos neopentecostales, en tanto que esta iglesia ha sido capaz de captar, en virtud de ciertas estrategias, las necesidades específicas de su público-objetivo y satisfacerlas en lo posible bajo un manto llamativo, que busca recobrar lo arcaico, pero fundiéndolo con elementos actuales. El empleo de dichos recursos, por otra parte, pretende el mantenimiento de los fieles de la iglesia, generándoles una cierta coerción emocional y dependencia.

Por otro lado, es importante no disociar el factor de la prosperidad con los restantes, en la medida en que se encuentran mezclados en la realidad concreta. Y es que el tema del cuerpo está sumamente presente y permea toda la cosmovisión neopentecostal (y específicamente la de la IURD). A diferencia de los protestantismos clásicos (y de buena parte del discurso cristiano en general), en los que se afirma un desdén hacia el cuerpo por ser parte de la materia caída, el neopentecostalismo en general y la teología iurdana en particular operan una revalorización de este último, produciendo incluso el movimiento contrario de “embellecerlo, volverlo atractivo, ofrecerle confort, bienestar, 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” (Silveira, 2000, p. 288). De esta forma, para el autor, la teología iurdana es delineada dentro de una postmodernidad narcisista que estimula, siguiendo a Lipovetsky (1986), un culto a la intimidad y procesos de reconstrucción de la personalidad en términos de vanidad, aunque sin negar tampoco los valores tenidos como espirituales y eternos por el cristianismo. Puesto así, asistimos a una “espiritualización del cuerpo”, lo cual tiene una serie de consecuencias importantes a la hora de entender la enfermedad y la cura. Estos dos aspectos, de hecho, son recontextualizados y desprovistos de su visión científica-medica, pasándose ahora a la recurrencia de terapias no-convencionales y concepciones cuasi-metafísicas que postulan la existencia de “energías”. Ese proceso de “desmedicalización” de la enfermedad, nos cuenta el autor, puede deberse a la luz de la presencia de un escepticismo generalizado hacia la medicina científica para resolver todos

los problemas y el alto costo económico de tratar científicamente los padecimientos dado el crecimiento de la pobreza o la incapacidad de los propios sistemas estatales de proveer asistencia médica. Es por eso que

“El pentecostalismo recupera una visión sacramental del mundo, para incluir la vida del cuerpo como punto de intersección entre el macro y el microcosmos. 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 (sic) en los chakras también son usados 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. Esa religación (sic) pasa por la conversión de los individuos y la exclusión del elemento demoníaco que pervirtió la buena creación de Dios.” (Silveira, 2000, p. 290)

La consecuencia de tal concepción, como ya se advierte al final de esta cita, es la del exorcismo, el cual conforma el segundo elemento de la teología *iurdana*. El mal encarnado en la figura de los demonios es aquí fundamental, pues, de acuerdo con el autor, su se torna en la puerta de entrada para una vida saludable. Es establecida, en esta medida, una relación causal entre dichas entidades y enfermedades tales como depresión, nerviosismo, miedo, desmayos, deseo de suicidio, padecimientos no resueltos por la medicina, etc. Esa es la razón de que en las actividades litúrgicas de la IURD los exorcismos ocupan una parte significativa de tiempo.

Puesto así, la cura divina, que es el tercer aspecto esencial de la teología *iurdana*, tiene que implicar necesariamente el alejamiento de los demonios, causantes de enfermedades, malestar, sufrimiento, pobreza y muerte. Pero ella no puede ser operada sin el cambio producido por la conversión religiosa. Esta involucra básicamente la adopción de una nueva matriz generadora de visiones del mundo, aceptar otros nombres dados por la comunidad y aplicarlos a las emociones confusas, transformar la personalidad en el sentido fuerte de la palabra, adoptando alteraciones en el proyecto de vida a la par que resignificar el propio pasado, reorganizar cognitiva y emocionalmente la totalidad del “yo”, lo cual trae como resultado modificaciones del modo de vida concreto. Todo esto suele acontecer sobre individuos que padecen alguna situación-límite, crisis ontológica, pero que reaccionan ante ella de manera tal que un nuevo universo simbólico constitutivo de la identidad pasa a ser

asumido. Para Silveira (2001), dicha reestructuración de la vida que promete la IURD con su eslogan “su vida va a cambiar”, pone énfasis tanto en la salud como la prosperidad económica. Por tanto, intenta ser una conversión integral, que involucre no sólo la satisfacción emocional de los fieles, sino también el desarrollo de aspectos racionales de la conducta, aunque más orientados hacia el consumo que a la acumulación (esta última característica propia del protestantismo histórico, de acuerdo con Max Weber). Aunque es importante matizar que semejantes aspectos racionales de la conducta se ven acompañados con diversos elementos mágicos, algunos de los cuales ya han sido señalados, como el uso de amuletos y reliquias distribuidos por la iglesia, exorcismos, participación en campañas, etc., que son posibilitadores del milagro. Además, los agentes encargados de llevar a cabo la cura; esto es, los pastores, son presentados como personas capacitadas para el manejo de los poderes sagrados y el ordenamiento de las fuerzas que perturban el flujo normal de acontecimientos en la vida, lo cual los lleva a reencarnar una versión moderna del mago que tiene una clientela afectada por el mundo contemporáneo.

Nogueira (2007) toma como punto de partida, más bien, las usuales polémicas a las que la IURD se ha visto sujeta desde finales de la década de 1980 en Brasil. Sobre todo, por tres factores que, lejos de constituir sus elementos distintivos, suelen, no obstante, asociársele en los análisis preocupados por especificarla dentro del horizonte pentecostal, a saber: la participación política, el demonio y el dinero. Como menciona la autora:

“En la década de 1990, la IURD moviliza una crítica negativa robusta por la manera en que articula <<la cura, el demonio y la prosperidad>>. De un modo general, las acusaciones recaen sobre la forma como [...] ella se sirve de un lenguaje proveniente del mercado y de la fuerza persuasiva de los medios electrónicos, haciendo uso de un mensaje teológico vacío, para reclutar una masa de fieles que, como apuntó Freston (1993:111), son, a veces, considerados como ingenuos e ignorantes.” (Nogueira, 2007, p. 132)

Incluso entre los trabajos académicos suele presentarse esa suscripción a ver la IURD en términos de su “fetichización del dinero”, “mercantilización de la fe”, superficialidad teológica, charlatanismo, magia, inmediatez, entre otros muchos adjetivos, lo que le ha valido un desprecio generalizado y reticencia para su abordaje (Nogueira, 2007). En tal línea, poco énfasis se ha puesto en comprender a los propios fieles que pertenecen a la IURD,

defensora de la teología de la prosperidad. Es decir, que la gran mayoría de análisis se centra tan sólo en sus características sociodemográficas, en donde la IURD

“Está formada por personas provenientes de los estratos más pobres de la sociedad brasileña, que se concentran en las zonas urbanas y, muchas veces, no tienen acceso al mercado formal de trabajo ni a los servicios de salud y educación. Estas personas buscarían en la Iglesia la respuesta inmediata para sus aflicciones cotidianas y sus anhelos de ascenso social (Oro 1993). Según la interpretación de Oro, esto se debe al hecho de que, en la IURD, “la fantasía de los fieles de volverse 'milagrosamente' ricos es exacerbada” (2003:32). “La teología de la prosperidad, antes incluso de ser una ideología de ascenso social tendencialmente fantasmiosa... es un discurso de rechazo a la victimización” (Oro 2003:35).” (Nogueira, 2007, p. 133)

Frente a este conjunto de perspectivas Nogueira precisamente se opone. Plantea en su lugar observar, a partir del material etnográfico alrededor de la cosmovisión de la IURD, las percepciones sobre la “mudanza de vida” de los propios fieles y su compromiso confesional, una “lógica de pertenencia religiosa que, al contrario de dicha fluidez y transitoriedad de vinculación supuestamente utilitarista e inmediateista a esa Iglesia, [...] ya supera diez años” (Nogueira, 2007, p. 135). No obstante, si bien la autora trata de problematizar el tema de la prosperidad más allá de las clásicas estereotipaciones, lo cierto es que su abordaje sigue circunscrito a un horizonte económico; en específico, preguntándose cómo los valores de mercado son convertidos en disposiciones cotidianas ubicadas fuera de la observancia religiosa. De este modo, lo central es apreciar la forma a través de la cual los significados importados del ideario mercantil han permeado —en este caso, por medio del discurso de la prosperidad— las prácticas sociales brasileñas. Por otra parte, la autora recurre a la tesis del hedonismo como parte del individualismo moderno para explicar, según ella, el crecimiento de la IURD desde 1990 en Brasil, pero también para deducir el carácter que presenta el discurso de la prosperidad. Pienso que, bajo dicho esquema de interpretación, restringe otras maneras posibles de comprender la cuestión de la “prosperidad” que trasciendan el puro eje económico. De cualquier modo, el análisis del material empírico recopilado presenta un gran valor en este respecto, además de permitir un acceso a las experiencias, discursos y realidades singulares de la IURD brasileña.

Conclusiones

A partir de lo que hemos revisado hasta ahora podemos concluir una serie de puntos importantes respecto a la representación y abordaje de la teología de la prosperidad. Para empezar, las perspectivas existentes en ciencias sociales le suelen dotar de un lugar secundario dentro del análisis, poniéndola como un mero atributo de la categoría más general de “pentecostalismo”, a la vez que apreciar por medio de un conjunto homogéneo y abstracto de premisas aplicadas invariablemente a los casos en que se le ubica y analiza. Por un lado, parece sólo ser un fenómeno de carácter económico. Por el otro, no importando de si las investigaciones se atienden a procesos estructurales o locales, a comparaciones con los postulados weberianos o rastreos genealógicos, a una iglesia o conjunto de ellas y las representaciones que generan, la teología de la prosperidad, en ese carácter económico, implica indefectiblemente una lógica de intercambio de ofrenda económica por bienestar material, el cual es despenalizado y bien visto por Dios; es decir, da la impresión de conformar el *a priori* en la gran mayoría de análisis que la abordan, como si dicha comprensión llenara todo su contenido y conformara el patrón al que ella *debiera* siempre responder. De ahí, además, usualmente se derivan otras conclusiones con un carácter igual de abstracto y normativo. El enfoque estructural partiendo de ese *a priori* suele explicar, por ejemplo, el acoplamiento de las creencias, movimientos y grupos religiosos a las nuevas condiciones económicas, políticas e históricas de las sociedades latinoamericanas, de tal manera que, entre tanto, se pasa de un cristianismo crítico de la realidad y revolucionario —teología de la liberación— a otro que legitima el neoliberalismo, sociedad de consumo, lógicas de mercado —teología de la prosperidad—; o del pentecostalismo inserto en el periodo de desarrollismo —o de sustitución de importaciones— y que asevera, en tanto *ethos*, la diligencia en el trabajo, al neopentecostalismo de carácter inversionista y hedonista, siguiendo las pautas culturales y narcisistas de la postmodernidad. En ese sentido, la teología de la prosperidad devendría un mero factor de ajuste social, cuya vigencia, a la vez, estaría garantizada ante todo por situaciones de miseria, marginación, desigualdad, aplicándosele así (unas veces más explícitas que otras) el mismo precepto comúnmente atribuido al pentecostalismo: que es una religiosidad de clases sociales y estratos socioeconómicos en situaciones adversas. El punto de vista weberiano encausa dicha prenoción para justamente

poner en comparación al pentecostalismo/teología de la prosperidad con la ética calvinista expuesta primeramente por Weber, llegando así a establecer que aquella es completamente distinta a esta última, una desviación, o que ambas presentan claras semejanzas por su orientación a la ganancia, lo cual les permite pasar a la discusión sobre su respectivo lugar en la sociedad contemporánea, esto es, si pose agendas modernizantes o conservadoras-traditionalistas. El genealógico lo da por sentado para luego explorar cómo se llegó a él por medio de una historia de las ideas filosóficas y religiosas, y en lo cual es común poner al *New Thought* como una de las fuentes principales.

Por su lado, otra literatura, perteneciente a la denominada “sociología pastoral” y que ha considerado igualmente a la teología de la prosperidad como el núcleo de discusión — incluso en una medida aún mayor que la “sociología científica” —, termina por convertirla, no obstante, en un objeto directo de crítica por su tergiversación del mensaje originario de la biblia o Jesús, abuso de la fe, etc. Ello se debe, como menciona Blancarte (2021), a sus evidentes fines normativos derivados de su vocación teológica y clerical.¹⁸ Aunque lo cierto es que tampoco la sociología científica se escapa a semejantes sesgos, los cuales pueden tomar una orientación similar o del estilo ya repasado arriba —volveré sobre este asunto más adelante—.

Ahora bien, reconocer el punto en el que todos los enfoques coinciden nos da la ventaja analítica de no darlo simplemente por sentado en ese carácter abstracto y desmenuzarlo en la serie de fenómenos concretos que encierra, tomando en cuenta las trayectorias vitales y recomposiciones religiosas de los actores, para lo cual hemos decidido centrarnos en la Iglesia Universal, que se ha señalado en múltiples ocasiones como una de sus promotoras más acérrimas. Por otra parte, esto tampoco implica descartar los análisis y

¹⁸ Semejante hecho puede ser un buen indicador de que la “teología de la prosperidad” se inscribe dentro de un repertorio reflexivo más amplio en torno a las preocupaciones inmediatas de los representantes católicos y protestantes, las cuales tienen que ver con la disminución de sus adherentes o las reconfiguraciones que en términos de legitimidad, están sufriendo sus propias doctrinas y prácticas, cuestión de la que no puede desentenderse la sociología y a la que, de hecho, debe poner mayor atención. Esto representaría otra manera de entender cómo la teología de la prosperidad no está apresada dentro de los confines del pentecostalismo; de hecho, todo lo contrario, pues está afectando a aquellas denominaciones religiosas de gran peso en América Latina y otros nuevos movimientos emergentes, haciendo surgir un tipo específico de reflexividad en el propio campo religioso.

argumentaciones hechas de los enfoques revisados, cada uno tiene su grado de plausibilidad. Incluso el tratamiento que la literatura teológica realiza resulta fructífero en la medida en que, como pudo apreciarse, pone de relieve los supuestos religiosos que desproveen de legitimidad al asunto de la prosperidad. Y, por supuesto, no pocos autores asumen posturas críticas frente a las corrientes más normativas o, cuando menos, establecen ejes de discusión relevantes con los que estaremos constantemente tratando. Semán (2001), por ejemplo, diferencia claramente entre apreciar la teología de la prosperidad en su versión oficial, por un lado, y su recepción entre los feligreses, por el otro, además de los diferentes matices que aquella puede adoptar según la cultura, lo cual nos permitió vislumbrar no sólo que no hay una única forma bajo la que la teología de la prosperidad se manifiesta, sino múltiples y complejas, y que justamente el postulado formal que la entiende como una lógica de intercambio constituye hasta cierto punto un reduccionismo. Freston (2018) resaltó la cuestión del papel de las religiones en el desarrollo de la región latinoamericana, poniendo como ejemplo a la IURD y la teología de la prosperidad en contraste con la Iglesia Católica, trayendo a colación, además, estimulantes advertencias metodológicas y discusiones teóricas (arriba expuestas) que serán replanteadas a lo largo de este trabajo. O Silveira (2000), el cual, si bien parte del *a priori* común en torno a la teología de la prosperidad, complejiza su comprensión relacionándola con otros factores relevantes, como el exorcismo, la salud, etc. Lo que se trata de hacer, empero, es dar cuenta del alcance limitado que cada uno de los enfoques de la literatura producida ha tenido hasta ahora, y vislumbrar que el problema de la prosperidad puede observarse en una amplitud de espectros todavía no tomados en cuenta ni desarrollados a cabalidad.

Otro factor al que se llega en este estado del arte es que la literatura que relaciona íntimamente a la teología de la prosperidad con la IURD, a veces, incluso, de una manera indisociable, lo hacen en dos sentidos primordiales: o bien 1) se contempla a la teología de la prosperidad como un elemento, entre muchos otros, que permite caracterizar a la IURD como un exponente del movimiento neopentecostal (Silveira, 2000; Horjales, R., et alii., 2012; García, 2012; Hernández, 2017; Oro, 2018; Freston, 2018; Bastian, 1997, 2018; Tec-López, 2020; Schäfer, 2023), o bien 2) se acude a esta iglesia para ejemplificar alguno o varios aspectos de la teología de la prosperidad (Cervantes-Ortiz, 2019; Arce, 2019; Garrard-

Burnett, 2013), aunque siempre en el marco de la lógica de contraprestación arriba expuesta. En el primero, la teología de la prosperidad es encuadrada en el complejo de la IURD, mientras que, en el segundo, la IURD se inserta en el fenómeno más general de la teología de la prosperidad, en donde aquella referenciada, de hecho, como una instancia particular en la que esta se expresa y desde la cual, a decir verdad, suele ser calumniada.

Esta investigación no se asume en ninguna de estas dos últimas posturas. Aquí se pretende comprender el producto del cruce entre estos dos fenómenos que se reconocen distintos, con sus propios antecedentes y rutas históricas de conformación, pero que encuentran y establecen una relación de simbiosis, una realidad social mayor a la suma de sus partes que ambos crean sin subsumir o subordinar el uno dentro del otro.

Finalmente, es menester aclarar que no me referiré más a la prosperidad en calidad de *teología*, pues ello implica aceptar implícitamente una postura respecto a lo que cabe o no dentro de esa categoría. En esta investigación se le observa exclusivamente en su aspecto social, no desde la validez de lo que postula. En consecuencia, será tratada en lo sucesivo según su carácter de *discurso*,¹⁹ el cual se entrama con una realidad extralingüística que comprende estructuras, prácticas, eventos sociales y las formas en que se reproducen en la representación textual (Fairclough, 2003)²⁰. El elemento “dramatúrgico”, por supuesto, no es pasado por alto, en la medida en que funciona como bisagra entre el texto y la praxis: convierte la enunciación en acto performativo y dota de visibilidad sensible a la trama de significados que la comunidad comparte, negocia y reconfigura durante el rito. Analizar la prosperidad como discurso implica, entonces, rastrear estas operaciones de puesta en escena,

¹⁹ En términos muy generales, para Fairclough (2003) un discurso es

“una forma particular de representar alguna parte del mundo —en su aspecto físico, social o psicológico. Existen, ahora bien, discursos alternativos y normalmente en competencia, asociados con diferentes grupos de personas en posiciones sociales distintas. Los discursos difieren en cómo los eventos sociales están representados, qué es excluido o incluido, qué tan abstracta o concretamente los eventos son representados y cómo se representan más específicamente los procesos y relaciones, actores sociales, así como espacio y tiempo de los eventos.” (p. 17)

²⁰ Eso, por supuesto, no excluye que ocasionalmente aludamos el hecho en cuestión con expresiones genéricas, tales como “el fenómeno de la prosperidad”, “el asunto de la prosperidad”, “el tema de la prosperidad”, etc.

describir los mecanismos mediante los cuales la palabra activa afectos, disposiciones morales, procesos de subjetivación e identificación.

2. Apartado teórico-metodológico

2.1 El camino hacia la teorización: reflexividad en torno a los supuestos epistemológicos y posturas implícitas de valor que rigen la comprensión de la prosperidad.

A lo largo de las reflexiones que marcaron el proceso de redacción y elaboración de esta investigación, se encontraron múltiples altibajos con la teoría, rechazando aquellos conceptos y perspectivas que, en una etapa germinal, iban a dar, supuestamente, la “llave maestra” de explicación, al mismo tiempo que aceptando otras con las cuales me fui encontrando inusualmente. Efectivamente, conforme el trabajo de campo avanzaba a la par que las lecturas y conversaciones con colegas, caí en cuenta del problema de la *normatividad*, implícita o explícita, no sólo en las teorías producidas desde la academia, sino también en los mismos actores sociales que generan sus propias comprensiones de los hechos sociales, todo lo cual no hacía más que dificultar y nublar mi proceso de interpretación sobre el asunto de la prosperidad en la Iglesia Universal del Reino de Dios. Las palabras de Ari Pedro Oro (2001) me parecieron asertivas e igualmente aplicables en mi contexto de investigación:

“Los pentecostales tradicionales le recriminan [a la IURD brasileña] desde el recurso excesivo a la teología de la prosperidad hasta una flexibilización inusitada en relación a la tradición pentecostal; los protestantes históricos critican el carácter mágico de sus prácticas; los umbandistas se quejan de los ataques recibidos por parte de las iglesias que siguen a la teología de guerra espiritual; parte de los católicos le reprochan el excesivo utilitarismo y énfasis en la demonización presentes en su discurso y rituales. Recibe también críticas provenientes de afuera del campo religioso. Los medios de comunicación tienden a colocar sospechas sobre sus prácticas financieras; algunos partidos políticos expresan recelos sobre su participación política; ciertos académicos demuestran no disimulado extrañamiento ante las recomposiciones y adaptaciones efectuadas por algunas iglesias...” (p. 74)

Pero, centrándome en la esfera académica, me percaté que en realidad no sólo se trataba de un extrañamiento frente a lo que está develando la IURD, sino de *posturas de valor* afirmadas abierta o tácitamente en contra de ella. Como ha señalado Zavala (2020), la razón de ello hay que buscarla en el desglose de diferentes niveles sociales que intervienen en la actividad científica, los cual van desde el nivel más micro —trayectorias vitales de los propios investigadores/as— hasta el macro —axiologías de la modernidad/es—, pasando por

lo meso —agentes estatales que regulan la investigación y educación pública en el país—. Comprendía, entonces, que el oprobio y serie de prejuicios hacia el discurso de la prosperidad —sobre todo, en su contexto iurdano— tenía raíces más hondas, históricamente asentadas. A primera cuenta, puede mencionarse un secularismo marcado por las cuatro ideas ya subrayadas por Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012), a saber: las de 1) libertad e individualidad, 2) tolerancia, respeto y no interferencia, 3) progreso, ilustración y modernidad y 4) racionalidad, eficiencia y autonomía de los diferentes dominios/esferas institucionales que componen a la sociedad (p. 890).²¹ Empero, en ello hay que matizar, pues Émile Poulat (2012) ya anticipaba que, a pesar de las duras peleas del siglo XVII y XVIII por el derecho de existir públicamente en una sociedad exclusiva cuyos presupuestos religiosos no soportaban ni la heterodoxia ni la incredulidad [...], hemos descubierto que no toda expresión de pensamiento es tolerable [...]" (p. 43). Al final, nos menciona, se trata de una tensión infranqueable entre el "politeísmo de los valores" y el "monoteísmo", sin divinidad reconocida, que postula la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (Poulat, 2012) —o, para ser más contemporáneos, Derechos Humanos—. En esta misma línea de razonamiento, además de aquellos valores que les conceden su especificidad, en las sociedades modernas las religiones tienen igualmente que asumir y reconocer la existencia de valores universales; es decir, una cierta conducta moral común centrada, sobre todo, en la integridad física y psicológica del individuo, de acuerdo con lo cual es posible medir los abusos de las iglesias sin violar sus derechos ni caer en el etnocentrismo (Oro, 2001). Por tanto, los conflictos éticos conforman una consecuencia esperable del encuentro entre ciertas manifestaciones religiosas contemporáneas, como el discurso de la prosperidad y una cultura laica latinoamericana que no "admite pagar por creencias irracionales y según la cual el trato con lo sagrado se representa con base en premisas de intimidad, diálogo, afecto que prescinden del dinero" (Oro, 2001, p. 80). Estos dos últimos puntos se hacen comprensibles a partir de una serie de factores históricos. Cuando, por un lado, es tomado en cuenta el legado del liberalismo político vertido en México desde las primeras décadas del siglo XIX y cuyo punto álgido lo representa la cristalización de las Leyes de Reforma (Krauze, 2013; Blancarte, 2013; Zavala, 2020). Con ello se hacía patente, en última instancia, la axiología racional ilustrada y

²¹ Blancarte (2007) ya advertía sobre los *usos políticos* que se le puede dar a la teoría de la secularización. La teología de la prosperidad, en este sentido, es un caso interesante, pues da cuenta explícitamente que ese empleo extra-científico de la teoría puede ser hecho por los propios científicos sociales.

moderna, cuyos núcleos ideológicos son el de la libertad y disciplina, en la idea de que el individuo moderno es sujeto de su propio destino, librado de las imposiciones supersticiosas y guiado bajo el rubro de la razón, (Adorno y Horkheimer, 1993; Zavala, 2020). Pero también, por otro lado, la Iglesia Católica y los catolicismos dentro del país, y esto en dos sentidos posibles. En primer lugar y de manera más evidente, la herencia de valores sembrados sistemáticamente desde el momento de su establecimiento en la colonia (Zavala, 2020), en particular los que sostienen que el vínculo de cualquier fenómeno sacro con el dinero debe estar orientado principalmente por la caridad, frugalidad, necesidad e, incluso en algunos casos, pobreza; que la vía de la salvación está exclusivamente marcada por los sacramentos y la organización eclesiástica por lo fraternal, austero, corporativo, pasado, so pena de “abuso de la fe”, “tergiversación del evangelio”, “empresa económica” etc. En segundo lugar y quizá de forma menos clara, la posible reminiscencia y vestigio de la “sociología pastoral” en la “sociología científica”, en la medida en que, al igual que aquella, esta última deslegitima aún ciertas formas de religiosidad no afines al modelo institucional y litúrgico católico o, al menos, al de las confesiones judeo-cristianas históricas.²² Mi acercamiento primerizo al discurso de la prosperidad, de este modo, yacía eclipsado por un concepto de la religión/religiosidad iluminado por dos grandes soles que le han irradiado

²² Esto puede enmarcarse, de hecho, dentro de una tendencia más general en la sociología de la religión latinoamericana. Desde inicios de siglo hasta finales de los setenta, década en la que empieza a erigirse e institucionalizarse una sociología científica (Blancarte, 2021), la principal productora de conocimiento sobre el fenómeno religioso en el país fueron los centros de investigación católicos, los cuales, como ya ha sido referenciado arriba, eran sumamente normativos al abordarlo desde una perspectiva católico-céntrica y por sus evidentes fines clericales. Pero, como menciona Blancarte (2021):

“A parte de esta perspectiva católico-céntrica, los estudios de religión tendían a fijar lo que era considerado “exótico”, “sincrético” o “popular”, aunque algunas de esas expresiones religiosas “fueran evaluadas de una manera más desfavorable a causa de sus componentes ideológicos y mágicos”” (p. 241)

Aunado a ello, como menciona Renée de la Torre (visto en Zavala, 2020), en México, al menos antes de la primera mitad del siglo XX, parecía haber una censura y “silencio” entorno a lo religioso (sobre todo, la Iglesia Católica). En ese sentido, es plausible plantear que el conjunto de influencias diacrónicas que ha tenido el catolicismo en el país puede observarse también en las sociologías, como ya resaltó Zavala (2020), y que una consecuencia importante de ello haya sido trasladar ciertos presupuestos ontológicos y epistemológicos de lo que *es y hace* la religión a la teoría, teniendo como modelo a la Iglesia Católica/catolicismos.

desde otrora en el país: el “tiempo-eje” (Krauze, 2013) de la Reforma²³ y la Iglesia Católica/catolicismos.²⁴

Ante ello, me preguntaba, ¿qué sucedía con las personas que asistían a la IURD? ¿qué los hace llegar y permanecer ahí?, ¿por qué motivos abandonan sus antiguas denominaciones para integrarse a una nueva que se “aprovecha” de ellos —a través del discurso de la prosperidad—? ¿qué cambia y qué no en esa conversión en términos prácticas y creencias? ¿cuáles son los factores sociales que se implican e imbrican en todos estos procesos aparentemente personales? ¿qué tipo de racionalidad es la que orienta a la Iglesia Universal en tanto institución? ¿en verdad se trata de la “religiosización de la empresa económica” (Silveira, 2000), de una “legitimación del ideario neoliberal”?

Para aproximarme a estas y otras cuestiones, en primer lugar, tenía que abandonar el postulado explícito de la “manipulación”, pero igualmente hacer una vigilancia epistemológica de que, en los supuestos de las teorías y abordajes de los cuales me valiera, no yaciera implícita una normatividad de los tipos ya mencionados —secularista y católico-céntrica— que condujera conclusiones semejantes disfrazadas de eufemismos “científicos”.²⁵

²³ Para Krauze (2013), el periodo de la Reforma se define como un “tiempo-eje” en tanto que dividió a la historia mexicana en “un antes y un después”, y esto en dos sentidos. El primero, más evidente, fue el de darle un giro radical a la matriz teológico-política de México

“que la distinguió de otras experiencias iberoamericanas (como el caso de Colombia) y la acercó a la experiencia política e intelectual europea, en particular a la francesa” por el hecho de “[...] separar las dos antiguas majestades, tocar los derechos y los bienes de la Iglesia, acotar sus vastas tareas en este mundo y aun su ministerio hacia el otro [...]” (p. 21).

El segundo, más sutil, tiene que ver con proceso histórico llamado de “mímesis”, de acuerdo con el cual

“el naciente Estado liberal fue adquiriendo desde un principio (desde 1860, por lo menos) los rasgos de intolerancia que caracterizaron, en el gozne del siglo XIX, a la Iglesia mexicana vinculada estrechamente, acaso como nunca antes, al Vaticano [...]”. (pp. 21-22)

²⁴ Ambos soles, no obstante, tampoco son contradictorios. Zavala (2020), por ejemplo, ha dado cuenta de sus continuidades desde el último tercio del siglo XIX e inicios del XX, una vez las leyes de reforma ya habían sido promulgadas y liberalismo político había penetrado en la concepción y formación del Estado-nación mexicano.

²⁵ Ante el sin fin de calumnias provenientes de los estudios académicos de religión, parece conveniente recordar que en las primeras páginas de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (2014) menciona:

“Así pues, en el fondo ninguna religión es falsa. Todas son verdaderas a su modo, y todas responden, aunque de formas distintas, a condiciones dadas de la existencia humana. Indudablemente, no es imposible ordenarlas jerárquicamente. Unas pueden ser consideradas superiores a otras en el sentido de que ponen en

En todo caso, pienso que hay negociaciones constantes entre las iglesias y actores que operan en ellas, sean entre laicos-laicos, religiosos-religiosos, laicos-religiosos, aunadas a las lógicas que se derivan de posibles agentes para-eclesiales, haciendo así de la doble contingencia un tema más que patente en sus relaciones e interdependencias.²⁶ De igual manera e implicado con esto último, me pareció importante cuestionar las premisas fundantes de las usuales categorías de análisis y recuperarlas desde una visión crítica. Por ejemplo, se plantea el aspecto problemático de las formas convencionales de uso del término “religiosidad popular” —de por sí ya problemático por carecer de consenso y claridad (Blancarte, 2007, Martin, 2021)— en cuanto que suele polarizar lo que, según un modelo eclesiológico católico-céntrico, la institución de hierocrática y sus funcionarios “predican” y lo que, por el otro, la feligresía “hace”, todo con el motivo de ver las desviaciones o divergencias entre ambos rubros (de la Torre, 2021). Como señala Eloísa Martin (2021)

“[...] ‘Religión popular’ puede referir a las prácticas de muchos grupos diferentes: a la mayoría, a las clases trabajadoras o bajas, a la cultura popular y a aquellos que no pertenecen a ninguna institución religiosa o están en contra de la jerarquía católica. Además [...], religión popular no es un concepto *emic* y no tiene relación con su objeto, en cuanto que nadie se identifica a sí mismo como un “creyente de religión popular”. Aún más, el término generalmente cobra el tinte de descripciones valorativas que abarcan desde lo denigrante hasta lo romantizante. Los académicos han intentado resolver las dificultades surgidas del concepto de religión popular centrándose en el aspecto popular, el cual es puesto en oposición a la estructura religiosa establecida o institucionalizada. Estas aproximaciones establecieron así una dicotomía que no agota el rango de experiencias y prácticas de los hombres y mujeres latinoamericanas con respecto a lo sagrado. De hecho, en varios casos, esta definición de blanco y negro sobre lo “popular”, que exclusivamente se refiere a la clase trabajadora o a los sectores pobres de la sociedad, falla en dar cuenta del hecho de que la mayor parte de festividades religiosas, prácticas y experiencias incluye a gente de todas las clases sociales.” (p. 290)

juego funciones mentales más elevadas, son más ricas en ideas y sentimientos, encierran más conceptos y menos sensaciones e imágenes, y la sistematización de todo ello es más hábil. Pero, por reales que sean, esa mayor complejidad y esa idealidad más alta, ello no basta para clasificar las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son religiones por igual, como todos los seres vivos están vivos por igual [...].” (p. 30)

²⁶ La doble contingencia es un término formulado por Niklas Luhmann (1998) que se refiere a la situación fundamental de la interacción social en la que cada participante —A y B, o “alter” y “ego”, como él los llama— depende de las posibles acciones del otro, al tiempo que sabe que el otro también depende de las suyas. Es decir, las expectativas de uno se orientan a las selecciones del otro y viceversa. Cada parte reconoce que el comportamiento del otro no está determinado de manera fija, sino que es “contingente” —es decir, que podría ser de otra manera—, y sabe, además, que el otro entiende lo mismo acerca de uno. Esto genera una forma de incertidumbre recíproca: no basta con que “A” tenga una expectativa sobre “B”; además, “A” se enfrenta a la consciencia de que “B” también genera expectativas y reacciones ante lo que hace o podría hacer “A”.

En ese sentido, busca recuperarse la noción de lo “popular” para poner de relieve el carácter dinámico de las religiosidades en México, las cuales, más que remitirse a prácticas ubicadas en sectores marginados, dan cuenta de las bisagras, es decir,

“los procesos intersticiales que articulan distintas tradiciones religiosas y que ocurren de forma simultánea en un mismo acontecimiento. Las bisagras remiten al punto de contacto que articula distintas corrientes, distintas escalas, distintos contenidos. Las bisagras operan como anclajes donde interactúan las religiosidades emergentes con las tradiciones, y de esta interacción resultan productos sincréticos e híbridos derivados de intercambios entre bienes y significados religiosos.” (Juárez, de la Torre, Gutiérrez, 2022, p. 125)

Este elemento será particularmente relevante al discutir el pentecostalismo representado por la Iglesia Universal del Reino de Dios, el cual muestra un carácter atípico en relación con ese carácter bisagra de las religiosidades populares latinoamericanas, como será abordado más adelante.

Sin embargo, ahora sale a flote otro concepto que fue sometido a revisión, que es el de pentecostalismo. Dentro de la presente investigación, se creyó esencial no imponer sobre los fenómenos observados, de una forma meramente deductiva y tosca, las nociones comunes que se le desprenden al concepto de pentecostalismo y sus neologismos. Ello implicaba evitar una exégesis del discurso de la prosperidad —en su veta iurdana— simplemente a partir de lo tipificado como “pentecostalismo”, “neopentecostalismo”, “postpentecostalismo”, “transpentecostalismo”, “parapentecostalismo”, “isopentecostalismo” (Cf. Tec-López, 2020), etc. Se piensa que dar por supuesto sin más este conjunto de términos puede llegar más a nublar que despejar la comprensión o limitarla al sólo encuadrar la observación a los lugares comunes frecuentemente repetidos en la literatura sin estimular la creatividad teórica por medio del contacto directo con la realidad. En la presente investigación, se desea abordar el discurso de la prosperidad como un factor que no solamente es una cualidad distintiva del pentecostalismo de tercera ola. Al contrario, se le piensa como un factor central que está configurando el carácter de las religiosidades populares en América Latina al redefinir categorías y prácticas tradicionales a partir de estructuras y sentidos seculares, buscando difuminar los hilos de memoria, así como entrar en tensión con ellos —especialmente cuando existen matrices culturales católicas dominantes, como es el caso de México—.

De igual manera, las dicotomías secular-religioso, sagrado-profano, mágico-religioso y nociones relativas a la “pérdida de monopolio de los bienes de salvación”, “mercado religioso”, “religiosidad a la carta”, etc., más que constituirse en una fórmula explicativa o hilo conductor, tenían que tornarse, a mi consideración, en *puntos de discusión* que permitieran replantear tesis aparentemente consolidadas en el campo de estudios de la religión en México.

Por tanto, me fue menester partir de un esquema primordialmente abductivo de razonamiento²⁷ (el clásico postulado de la fenomenología “¡A las cosas mismas!” fue clave en la etapa inicial del reajuste de mi visión²⁸). Las constantes sorpresas encontradas en el trabajo de campo, que las teorías preminentes no podían explicar del todo, justificaron la necesidad de buscar nuevas problematizaciones y horizontes de comprensión.

Seguir un esquema abductivo de razonamiento en un comienzo implicó hacer observaciones sin presuposiciones ni teorías —que, empero, también pueden formar parte de las prenociones—. Recuérdese que la abducción

“[...] toma como su punto de partida los hechos sin tener, al menos al inicio, ninguna teoría particular en mente, aun cuando está motivada por el sentimiento de que una teoría es requerida para explicar los hechos causantes de sorpresa...la abducción busca una teoría (Peirce CP 7.218-, 1903). Eso no quiere decir que los investigadores emprendan su trabajo en la ignorancia o sin conocimiento de la literatura especializada, sino que colocan por un momento su conocimiento del mundo a un lado y no hacen uso de él para ayudarse en su observación del mundo.” (Reichertz, 2013, p. 6)

²⁷ La abducción, al igual que la inducción y deducción, son formas de razonamiento lógico; no conceptos, metodologías o herramientas de análisis de datos (Reichertz, 2013). En ese sentido, constituyen los tres medios para conectar y generar ideas; por así decirlo, los bloques de construcción intelectual sobre los que se erige la investigación. Además, no son excluyentes entre sí; al contrario, se complementan y compenetran en transcurso de esta última.

²⁸ El postulado fenomenológico “¡A las cosas mismas!” hace referencia a la necesidad analítica de enfocarse en la experiencia tal y como se presenta en la conciencia, libre de interpretaciones previas que normalmente pueden fungir como presupuestos (Husserl, 1999). De acuerdo con esto, la fenomenología requiere la suspensión de los supuestos teóricos —proceso conocido como *epojé* o “puesta entre paréntesis”— con el fin de acceder a la inmediatez de los fenómenos en su propia forma de “darse” (Husserl, 2013), con lo que la atención se desplaza hacia la vivencia de la conciencia misma y la manera en que el fenómeno se hace presente (Zahavi, 2003). De este modo, se consideraba fundamental ese contacto “crudo” que, no obstante, está involucrado con la búsqueda de tendencias, códigos y estructuras y su respectiva vinculación con la teoría.

Bourdieu (2007), en este respecto, igualmente afirma que la práctica científica de acuerdo con la cual se debe partir al campo disponiendo de una visión teórica orientadora *olvida* el propio sentido práctico del mundo social. Conlleva, de hecho, un alejamiento, una ruptura epistemológica y social que pone, por un lado, lo que se representa científicamente como *verdad* cuya función es descifrar lo social que, por el otro lado, se mantiene como *apariencia*, como lo oculto y a la espera de ser descubierto por aquella, “conduciendo a una teoría implícita de la práctica que es correlativa al olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad científica” (p. 56). De esta manera, el discurso objetivista de la ciencia suele recurrir a modelos contruidos para explicar las prácticas “como un poder realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones [...], trata sus construcciones, “cultura”, “estructuras”, “clases sociales” o “modos de producción” como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas” (Bourdieu, 2007, p. 63). De aquí la necesidad de abandonar ese ensueño de poder, de romper con lo que el autor llama la “visión docta” para que en ese modo sea posible ya no sólo la toma de conciencia de las limitaciones inherentes a las condiciones de producción de la teoría, sino superar, en la interpretación de las prácticas religiosas, el clásico desfase entre las razones vividas y las razones “objetivas” de las mismas —en el cual suelen caer las múltiples perspectivas de la *rational choice* concretadas en las nociones, ya repasadas, sobre el “mercado” y “marketing religioso”, “oferta religiosa”, etc., o muchos de los enfoques estructuralistas y relacionales, los cuales suelen observar en las fenómenos meras reacciones a los cambios sociales de mayor envergadura o ajustes dentro de los contextos en que se establecen.

En esta línea, conforme se asistía a la IURD y entraba vinculaba con sus miembros, más tenía en claro que estaba frente a algo no lo suficientemente estudiado y, por tanto, entendido. Observé que la lógica de intercambio, asunto nodal en la literatura, en realidad no consiste en una relación tan sencilla y unilateral en donde se troca el diezmo, el voto o la ofrenda económica por el bienestar material, así como tampoco conlleva una simple y llana despenalización de este último, tornándose en un mero *ethos* hedonista. Semejantes tesis, tomada por sí sola, ni siquiera hace del discurso de la prosperidad algo distintivo, pues prácticas parecidas en realidad pueden encontrarse en una gran variedad de manifestaciones

religiosas cotidianas. Más bien, como ya parece intuirlo Semán (2001), el discurso de la prosperidad encierra un sinfín de sentidos y realidades no explícitas, más sutiles de las comúnmente enunciadas:

“[...] forma parte del *stock* de conocimientos, debates, preocupaciones y recursos simbólicos con que cuenta una buena parte de los fieles [...]. Fuera de lo dicho en los cultos todo contribuye al conocimiento y aproximación a la Teología de la Prosperidad. Las radios evangélicas locales, los diálogos informales que envuelven a los fieles entre sí y con sus pastores, la literatura circulante y las campañas que los grandes evangelistas realizan convocando a la membresía de las pequeñas iglesias locales son las vías de comunicación para sujetos cuya experiencia religiosa nunca se centra exclusivamente en lo que sucede en el culto de la iglesia en que se congregan.” (p. 149)

Por tanto, se comprendió que la lógica de intercambio, si bien imprescindible en el discurso de la prosperidad, estaba inserta en un entramado más amplio, matizado y complejo de aspectos que resaltan una serie de transformaciones todavía sin apuntalar. Al conversar con pastores, obreros y fieles —aunado a la observación participante— caí en cuenta de que el discurso de la prosperidad en la IURD comprende aspectos tanto mágicos como seculares que, al generar procesos de identificación y no de hostilidad hacia él, se compenetraban con la cotidianidad de los actores y, por tanto, pasan a formar parte de su campo de reflexividad, agencia y, en consecuencia, acción en el mundo. Esto, por otro lado, los hace entrar en tensión con las culturas de secularidad del país, pues, al basarse estas en una matriz católico-liberal con la cual no terminan de empatar, les producen una serie de sanciones y estigmatizaciones entre diferentes sectores, intelectuales (academia), religiosos, inclusive de funcionarios públicos.

De este modo, se presentó la necesidad de entender el discurso de la prosperidad bajo el doble proceso de elaboración de lo religioso posibilitado por la secularización en sociedades post-coloniales como México, con lo cual podían trascenderse los lugares comunes que enunciaban las categorías convencionales en la literatura, pero no por su falta de plausibilidad, sino precisamente porque engloba la complejidad del fenómeno bajo una lente menos normativa que, encima, logra divisar aspectos suyos hasta ahora no contemplados debido a la generalidad con la que operan “los grandes conceptos”. En consecuencia, el siguiente apartado tendrá como objetivo exponer de manera sintética lo que entendemos por el doble proceso de elaboración de lo religioso, de un lado, y secularización,

del otro, a la par que sus presupuestos y relación. En ello será particularmente importante diferenciar el concepto de “magia”, central en nuestra investigación, y especificar de igual modo su vínculo teórico con aquellos, en virtud de formar una triada conceptual que será el marco interpretativo por medio del cual orientaremos nuestras observaciones. La sección terminará con el planteamiento de las hipótesis y preguntas investigación.

2.2 Dos lados, un puente: religión-secularización-magia

Comencemos por esclarecer el término de secularización. Entre las décadas de 1930 a 1960, la gran mayoría de las teorías de la secularización, devenidas sobre todo de Estados Unidos y Europa, pronosticaban una inminente extinción de la religión o, en todo caso, su completo retraimiento a la esfera privada y subjetiva de la vida humana (Blancarte, 2015). De hecho, era común insertarlas en un vínculo indisociable con las nociones de capitalismo y modernidad, con lo cual se llegaba a la idea de que, a mayor urbanización e industrialización, correspondía menor participación y relevancia de la religión en la esfera pública, cultural y social en general (Silveira, 2000; Gaytán, 2018), constituyéndose así en un modelo al que todos los países sometidos a tales procesos tenderían tarde o temprano. Charles Taylor (2014) denominó semejante concepción como *teoría de la sustracción*, la cual fue, de hecho, el blanco de la gran mayoría de las críticas y revisiones suscitadas desde la década de 1980 a raíz del carácter obsoleto que ya claramente demostraba. Pues, en efecto, para ese momento el mundo comenzó a dar muestras de que la secularización no sólo conlleva estreñimientos, sino estructuras de oportunidad para la formación y movilización de cuerpos religiosos (Foret e Itcaina, 2011), así como su diversificación.

Sin embargo, a pesar de las exhaustivas discusiones que a partir de entonces han tenido lugar en torno a sus límites y presupuestos (Blancarte, 2015), en la actualidad existe un consenso bastante extendido y asentado en el postulado básico de la teoría de la secularización. En términos someros, este se refiere al de la diferenciación de las esferas de acción, dominios o sistemas funcionales —dependiendo el argot que se adquiera— y, por tanto, a la autonomía de las instituciones de cada una de estas (economía, política, ciencia, etc.) respecto a lo religioso. En palabras de Blancarte (2015)

“la secularización se refiere esencialmente al proceso de diferenciación social, a la racionalización del mundo y de las propias religiones, así como a su mundanización. De manera secundaria, se refiere también a la privatización de la religión y a la reconfiguración de las creencias, impulsadas por la modernidad.” (p. 666)

Ahora bien, en ello es preciso hacer dos aclaraciones relevantes, en tanto que hay que considerar 1) la existencia de un proceso general de secularización en el conjunto de la sociedad que corre en paralelo con procesos específicos de secularización relativos a esferas institucionales o de acción concretas y que no necesariamente avanzan al mismo ritmo (Blancarte, 2015), pero también que 2) “la teoría de la secularización nos ayuda a explicar qué está pasando en cualquier sitio, lo cual no significa que la secularidad y modernidad se expresen de una manera uniforme” (Blancarte, 2007).

Esto último ha conducido, a su vez, a propuestas críticas que tratan de descentralizar las teorizaciones unívocas que presentan a Europa como el modelo al que naturalmente tienden las demás sociedades en cuanto entran en contacto con e implementan dentro de sí las axiologías de la modernidad, lo cual ha tenido repercusión, evidentemente, en una concepción más contextual en torno a las transformaciones del fenómeno religioso. De esta manera, por ejemplo, el punto de vista de las “secularidades múltiples” enfatiza el estudio de las formas y arreglos culturales, simbólicos e institucionales de diferenciación entre la religión y el resto de esferas sociales dentro de la singularidad histórica de cada región, si bien se mantiene la aseveración de que “al menos el uso público *explícito* de las distinciones entre lo religioso y lo secular es difícilmente perceptible sin alguna clase de encuentro con formas europeas de modernidad” (Wohlrab-Sahr, 2012, p. 885). Por otra parte, establece un modelo comparativo a partir de cuatro formas típicas ideales posibles a través de las que se legitiman e institucionalizan dichas distinciones entre lo religioso y lo secular, a saber, la secularidad en nombre de 1) la libertad individual, 2) el balance o pacificación de la diversidad religiosa, 3) la integración y desarrollo societal/nacional, 4) el desarrollo autónomo de los dominios sociales (Wohlrab-Sahr, 2012).

No obstante, hasta ahora no se ha recalcado lo suficiente el carácter paradójico al proceso de secularización en México, en cuanto proceso constructor de lo “religioso” como

alteridad (Corpus, 2023), pero también como identidad —especialmente cuando se le relaciona con el circuito religioso y cultural del catolicismo. El primer punto es producto de los contactos históricos que la región ha tenido con determinadas axiologías de la modernidad que, además de los principios de la libertad de conciencia, el individuo, la tolerancia o el disciplinamiento (Garma, 2023; Zavala, 2020), postulan una dicotomía entre razón y religión, inscribiéndola en uno de sus pilares fundamentales: el conocimiento (Corpus, 2023). Este último, por tanto, tendría que representarse como racional, objetivo y secular, mientras lo religioso irracional y subjetivo, respectivamente. No obstante,

“Este discurso enraizado en el proyecto moderno de secularización no sólo ponderó la objetividad y la razón como la forma legítima de conocer el mundo. Este proceso de distinción, que si bien se dio a través de una cristiandad secularizada, fue excluyendo lo religioso al grado de conferirle un espacio que reglamentara esta alteridad, quedando en el ámbito de lo privado y en la conciencia del sujeto creyente. [...] De igual modo, el universalismo secular, emanado desde una visión eurocéntrica, considera que todo proyecto social que toma camino por la modernidad se tendría que adecuar a este marco de separación de esferas. [...] Ahora bien, en el juego narrativo esta separación de esferas determina y diferencia lo permitido o no en determinados espacios, lugares y tiempos. En este sentido, la episteme de la secularización occidental, que concibe lo religioso como una alteridad, utiliza su discursividad para determinar de qué modo le permite tener cabida o no en su proyecto. De este modo, la religión puede ser permitida cuando cumple algunas funciones dentro de los espacios y procesos asignados, pero también se le puede negar su presencia cuando interfiere en el proyecto moderno de secularización, al grado de ser considerada anómala, riesgosa, peligrosa y contaminante. Para ello, a efecto de mantener esta diferenciación y permisividad, utiliza su brazo ejecutor, la laicidad, misma que obedece a un principio político de regulación de lo religioso” (Corpus, 2023, pp. 68-70).

Sin embargo —y esto conduce al segundo punto—, también es cierto el hecho de que lo “secular” se ha construido a partir de lo religioso —cuestión que no suele ser atendida dentro de la literatura a diferencia de su contraparte—, en la medida en que los plexos axiológicos y “ambientes de fe” que, en el caso de México, ha generado el catolicismo son capaces de modelar los múltiples significados atribuidos a las instituciones, discursos y prácticas que pautan la diferenciación de los dominios sociales en la vida cotidiana. Aún más, se puede concebir a la secularización, en palabras de Luhmann (2007), como “desplazamiento de expectativas teñidas religiosamente hacia lo extra-religioso, hacia ámbitos mundanos” (p. 244), es decir, trasladar los contenidos de sentido religiosos hacia otros ámbitos” (p. 275), sean estéticos, políticos o biográfico individuales. De esta manera, en México existen culturas de la secularidad mediadas por identidades colectivas y

personales que abrevan del río longevo del tiempo y en cuyas aguas fluyen sentidos religiosos católicos de larga data —remontándose hasta el periodo colonial—.

Efectivamente, México está inmerso en un conjunto de paradojas societales que lo hacen en extremo interesante, ya que, si bien ha seguido la tendencia general de América Latina —marcada especialmente desde la década de 1970— en lo referente a la baja drástica en el número de afiliados al catolicismo, lo cierto es que este sigue siendo culturalmente preponderante²⁹ y cuya persistencia se ha señalado incluso entre las propias disidencias religiosas —entre las cuales se incluyen las que se definen a sí mismas como evangélicas y pentecostales, así como diversas formas de religiosidad popular y espiritualismos— (Bastian, 1994; Blancarte, 2018)³⁰. Por otra parte, a diferencia de la gran mayoría de países latinoamericanos, México se caracteriza por “una tradición de autonomía estatal ininterrumpida desde mediados del siglo XIX,³¹ y fundada en los principios del liberalismo

²⁹ Como menciona Blancarte (2018):

“El predominio cultural católico se manifiesta de diversas formas. La más evidente es a través de los medios de comunicación, ya sean públicos, privados, oficiales, gubernamentales o incluso religiosos. En todos ellos, la presencia de la Iglesia católica es preponderante, al grado que la información sobre la misma está naturalizada, mientras que la referente a otras religiones o Iglesias es prácticamente nula. El ejemplo más evidente de esta sobredimensión tiene lugar con motivo de las cada vez más frecuentes visitas papales al país (siete entre 1979 y 2016, es decir, una cada seis años en promedio); en esas ocasiones, se mostró la imagen de un pueblo completamente católico y guadalupano, ignorando la existencia de más de 20 millones de mexicanos que conforman una enorme diversidad de creencias o que no se adscriben a alguna en particular. El otro extremo de esta naturalización se muestra en el apoyo de los medios de comunicación y de muchos gobiernos a la promoción de nuestras tradiciones (fiestas patronales, Día de Muertos, Navidad, Cuaresma), las cuales resultan ser todas católicas.” (p. 82)

³⁰ En palabras de Blancarte (2018):

“[...] el catolicismo continúa siendo culturalmente predominante en México. No sólo porque todavía existe una gran cantidad de personas que se consideran, así sea nominalmente, católicas, sino porque hay una hegemonía cultural subyacente en muchas prácticas sociales que genera una condición de inferioridad en las otras religiones. Además de lo anterior, desde hace algunas décadas, diversos especialistas señalaron la persistencia del carácter culturalmente “católico” o “popular” de algunas formas de disidencia religiosa, a pesar de que las filiaciones y adscripciones se definen como protestantes o evangélicas. Habría “una aculturación de los protestantismos históricos hacia prácticas y valores de la cultura católica popular”. La mutación en la forma de concebir el mundo es, en ese sentido, mucho más lenta que los cambios de adscripción religiosa. Al mismo tiempo, la mayor parte de las personas que practican cultos populares o formas de espiritualidad diversas, que van desde la recepción de energía en las pirámides, hasta la práctica del yoga o el budismo, el culto a santos bandoleros o a la santa Muerte, no se plantean ello en términos de exclusividad, sino de complementariedad, por lo menos inicialmente” (p. 82).

³¹ El régimen secular de México debe entenderse en términos de laicidad, en cuanto que establece una estricta separación entre el Estado y la Iglesia —reflejada en la constitución— y un modelo “jurisdiccional” de relación entre ambas entidades. Este último, herencia colonial del Patronato Real español, es un modelo de gestión de la relación entre el Estado y las instituciones religiosas, caracterizado por el ejercicio de control estatal sobre las funciones, competencias y actividades religiosas dentro de su territorio. Este modelo garantiza la primacía

de esa época” (Molina, 2023) —los cuales acotan lo religioso dentro de la esfera privada de los ciudadanos (Blancarte, 2008)—, contando, además, con una población que ha incorporado una narrativa esencialmente liberal en ejes sociales clave como el rechazo a la intromisión de lo religioso en la política³² o los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (Blancarte, 2018; Nazario, 2024; Hawley, 2024, 2025). Y, a pesar de ello, el catolicismo ha sido un factor central no sólo en la conformación del Estado mexicano (Blancarte, 1992, 2021) y la identidad nacional (Suárez, 2023), sino, de igual manera, en la composición del marco legal referente a las relaciones Estado-Iglesia(s) y regulación social de la vida religiosa (Blancarte, 2021), así como en el hecho de constituirse en un agente civilizador y estructurante, tanto en el plano local como nacional de la cultura (Zavala, 2020, Blancarte, 2010, 2018).

Pienso que semejantes contradicciones —resueltas en la complejidad de la realidad histórica del país— han configurado una situación de fluidez entre las axiologías del catolicismo, por un lado, y las culturales de secularidad de México, por el otro. En lo que toca al primer término, no estoy entendiendo, por supuesto, únicamente a la Iglesia Católica ni a sus organizaciones seculares, sino a todo el entramado de signos, símbolos, materialidades, estéticas, valores, imaginarios e hibridaciones históricas que lo comprenden tanto en su aspecto oficial como popular y que no sólo son reconocidos como “religiosos”, sino también como “tradicionales”, “hereditarios”, “patrimoniales”, etc., es decir, en términos seculares. En un lenguaje “luhmanniano”, podríamos decir que la determinación de aquello que es “catolicismo” queda librada a la red recursiva de auto-observación de un conjunto de sistemas que lo identifican como tal, a saber: el de la religión, ciencia, cultura, política, economía y educación. En cuanto al segundo, busca comprender los regímenes de diferenciación más allá de los cambios societales de corte institucional, a la vez que su usual

de la soberanía estatal en los asuntos políticos y administrativos, delimitando la autonomía de las instituciones religiosas sin pretender su exclusión del espacio público, pero subordinando su influencia al marco legal y a los intereses públicos definidos por el Estado (Blancarte, 2007). A pesar de ello, existen fuertes políticas anticlericales, como el artículo 130 constitucional que prohíbe la asociación de los ministros de culto con fines políticos, que hagan proselitismo en favor o en contra de algún candidato electoral, se opongan a las leyes, instituciones y símbolos patrios del país, así como la posesión de medios de comunicación masiva, etc. Otro ejemplo sería el artículo 3, centrado en la educación laica.

³² De acuerdo con Hawley (2025), un 75% de los mexicanos tienen respuestas seculares o de apoyo hacia el régimen secular de México en los temas que giran en torno a restricciones regulatorias en materia electoral, fiscal y de medios de comunicación.

estancamiento en las políticas públicas. Es decir, se ubica en planos más cotidianos y dinámicos que conectan diferentes escalas sociales. En particular, alude a los “significados atribuidos a las instituciones, prácticas o discursos de distinción de lo religioso respecto de otros dominios sociales” (Wohlrab-Sahr, 2012, p. 884).

En suma, se reconoce que la singularidad de México como una sociedad postcolonial, reside, entre tanto, en que lo “religioso” no sólo ha sido construido como alteridad a partir de una narrativa liberal —y, en buena medida, laicista— desarrollada durante el siglo XIX y proseguida casi en su totalidad durante el XX por las élites políticas —sólo siendo parcialmente modificada, sobre todo en sus aspectos más anticlericales, en las reformas de 1992—, sino también como identidad, especialmente cuando se enuncia desde un circuito católico. Pero esta doble delimitación liberal/secular y católica igualmente puede verse reflejada en la opinión pública e imaginario colectivo de los mexicanos. Esto ha supuesto la difusión sistemática de la construcción “religión” desde los grandes centros de poder —en específico, Estado e Iglesia, con sus múltiples actores, intelectuales e instituciones en constante oposición y acercamiento— hasta el punto de incorporarse a la cultura cotidiana, aunque con múltiples procesos de resistencia en las prácticas populares que hacen que no se presente bajo una forma homogénea, como suelen describirlo ciertas perspectivas (Dressler, 2019); más bien, sujeta a reconfiguraciones continuas que, empero, tienden puentes con los hilos de memoria de la tradición católica históricamente enraizada. De este modo, ciertos fenómenos se hacen fácilmente reconocibles como “religiosos”, pues el cuerpo de conocimientos —expresado en estructuras, prácticas y discursos— con el que se les asocia pasa a cristalizarse en el sentido común. Al mismo tiempo, son establecidos esquemas de valoración apoyados en esa doble matriz católica-secular, la cual, dependiendo el caso, resalta uno lado más que el otro, fijando así en una escala de legitimidad las distintas religiosidades —los sacrificios animales constituyen un ejemplo célebre, así como aquellos cultos que se suelen vincular con el crimen organizado—.

De este modo, dicha matriz católico-secular culturalmente dominante es reproducida en diferentes niveles. En el macro se expresa, por ejemplo, a través de las alianzas implícitas

o explícitas entre el Estado y la Iglesia³³; en el meso, por medio de, entre tanto, las tradiciones festivas celebradas en las localidades³⁴ o, de igual modo, a partir de la recurrencia pública de agentes del Estado a símbolos o discursos religiosos (católicos) en las diversas entidades federativas³⁵. Finalmente, en el micro, con la generación de identidades religiosas “bisagra” que ponen en juego múltiples circuitos religiosos que, si bien adoptan crecientemente formas individualizadas y en constante cambio a raíz de los engarces con los nuevos sentidos producidos por el mercado, la ciencia, las tecnologías de la información, los flujos transnacionales y la globalización, lo cierto es que tienden continuidades con la tradición católica popular al rearticularla de múltiples maneras (de la Torre, 2021). Cada una de estas escalas, de hecho, constituye en su totalidad el marco social dentro del cual se despliegan las recomposiciones religiosas en el país (Juárez, de la Torre, Gutiérrez, 2022).

Por último, queda por desarrollar la categoría de “magia” y su posible relación *sui generis* con lo “secular” —asunto que será explorado a lo largo de la investigación y específicamente en miras al discurso de la prosperidad—. Para esta tarea, no obstante, es imprescindible hacer un breve repaso de las concepciones clásicas de la antropología y

³³ Por poner una ilustración, tenemos el caso de la estrategia conjunta entre la Conferencia Episcopal Mexicana y el gobierno federal que, a partir de marzo de 2020, en continuidad con los acuerdos firmados durante el sexenio del presidente Enrique Peña Nieto, presentaron la “Propuesta de un convenio de colaboración en construcción de paz”. Este acuerdo, con financiamiento público, tiene como objetivo brindar atención a las víctimas y prevenir el delito mediante la implementación de “Escuelas de Perdón y Reconciliación”. Como menciona Blancarte (2021)

“La idea era vincular y fortalecer acciones ya puestas en Marcha por la CEM con agentes y programas gubernamentales, mediante mesas intersectoriales. La base de este acuerdo era la “Estrategia Nacional de Construcción de Paz”, que el episcopado mexicano había presentado en 2015. Con base en este convenio, el gobierno financiaría proyectos para la reconstrucción del tejido social por medio de la atención a la población vulnerable, como las víctimas de violencia intrafamiliar o criminal, migrantes, jóvenes vulnerables a las adicciones y reclusos. En la lógica del presidente López Obrador, que pretende encontrar no sólo el bienestar material, sino también el bienestar del alma, el esquema de la jerarquía católica proponía un “acompañamiento integral, que contempla las diferentes dimensiones y esferas de la persona”, fortaleciendo el “área psicosocial, jurídica y espiritual” (p. 312).

³⁴ Un ejemplo nacional e internacionalmente conocido es la Pasión de Iztapalapa,

“considerado Patrimonio Cultural Intangible de la Ciudad de México y Patrimonio Cultural Inmaterial de México, por lo que se vuelve objeto de atención del Estado para garantizar su permanencia, además es transmitida por un canal -además de otros privados- que opera con financiamiento público” (Corpus, 2023, p. 73).

³⁵ Múltiples ejemplos pueden extraerse en Blancarte (2013, 2021) y Corpus (2023).

sociología sobre la misma, en la medida en que constituyen la base teórica fundamental sobre la cual las discusiones contemporáneas se llevan a cabo.³⁶

Entonces, es preciso empezar con el hecho de que la magia fue interpretada por los primeros antropólogos como un vestigio de etapas anteriores de la evolución intelectual humana, al tiempo que se convertía en una categoría de contraste para definir la racionalidad moderna. Por ejemplo, Tylor la concibe como una especie de pseudo-ciencia que la mente “primitiva” opera.³⁷ Es decir, no es simple superstición sin sentido, sino un sistema de pensamiento coherente a su modo, elaborado por el intelecto humano para explicar y controlar fenómenos naturales al observar regularidades —por ejemplo, que dos cosas ocurren juntas o que algo produce un efecto visible— y postula una “ley” a partir de eso, aunque lo haga sin una comprensión adecuada de la causalidad (Tambiah, 1990).³⁸ Con ello no sólo se hacía una lectura abiertamente evolucionista que identifica a la magia con un conocimiento falaz que confunde co-ocurrencia y causalidad, sino que también daría paso a la oposición tajante entre pensamiento mágico y científico, ambos enmarcados en un trayecto lineal que va desde la superstición hacia la razón empírica.

Frazer (1951) radicalizó esta serie de premisas. Para este autor, la historia de la racionalidad atraviesa tres estadios: magia, religión y ciencia, en donde no sólo cada uno sucede temporalmente al anterior, sino que el último implica, de hecho, la disolución de los

³⁶ Incluso, es posible decir que la categoría de “magia” conserva en la literatura académica contemporánea todavía el sentido primordial del que le dotaron los clásicos en una medida mucho mayor que en el caso de sus contrapartes: “secular” y “religión”, las cuales han sufrido múltiples revisiones y una cantidad enorme de giros teóricos desde entonces. Esto, en parte, se debe a que existe una dominación teórica del concepto de “religión” por sobre el de “magia”, quedando comúnmente este último subsumido a aquel bajo la premisa implícita de “fines heurísticos”, sin que le sea, por tanto, reconocida realmente una autonomía teórica. En consecuencia, el binomio hegemónico en la literatura termina por ser el de la relación “religión-secular”.

³⁷ “A diferencia de su discusión relativamente neutral sobre la religión, Tylor consideraba las ‘artes mágicas’, la brujería y las ‘ciencias ocultas’ —como él las llamaba—, siempre que eran encontradas en las sociedades europeas civilizadas, como supervivencias de un pasado bárbaro, del cual estas sociedades necesariamente se estaban alejando, y que estaban destinadas a descartar por completo. Por lo tanto, consideraba las artes mágicas como ‘uno de los engaños más perniciosos’ que jamás hayan afligido a la humanidad.” (Tambiah, 1990, p. 45)

³⁸ “Tylor afirmaba que la magia se basaba en una propensión intelectual general del ser humano, a saber, el principio de la ‘asociación de ideas’. Pero la magia era producto de una aplicación errónea de estos principios de asociación, especialmente de las relaciones de analogía. El error, decía en una célebre frase, consiste en confundir las ‘conexiones ideales con conexiones reales’. La aplicación falsa o equivocada del ‘argumento de analogía’ consiste en tomar relaciones asociativas contingentes como relaciones causales y luego invertirlas en el acto mágico.” (Tambiah, 1990, p. 45)

dos previos. A pesar de ello, el autor considera que la magia presenta un parentesco estrecho con la ciencia, siendo de hecho su “hermana bastarda”, ya que ambas suponen la universalidad y regularidad de la naturaleza basada en relaciones causales³⁹ según leyes inmutables. Particularmente, en la aplicación de estas relaciones causales, entendidas de acuerdo con los principios de semejanza y contagio⁴⁰, el mago cree que fuerzas impersonales pueden ser controladas para determinados fines. De cualquier forma, esta narrativa reafirma un esquema positivista y convierte a la magia en un residuo conceptual, interesante sobre todo como un testimonio fósil de una mentalidad superada.

Ahora bien, Malinowski, a diferencia de estos autores, no trata a la magia como una forma arcaica, irracional o errónea, sino que la interpreta desde una perspectiva funcional, de acuerdo con su trabajo etnográfico en las islas de Melanesia. Para él, se trata, pues, de una práctica orientada a resolver problemas concretos de la vida cotidiana; no tanto de una cosmología completa, ni de una teología organizada (Tambiah, 1990). La magia es técnica simbólica, un recurso cultural que las personas usan para intervenir en situaciones de incertidumbre, peligro o inestabilidad. Además, subraya que la magia no es irracional desde el punto de vista de quienes la practican. Los ritos, fórmulas y objetos mágicos tienen estructura, reglas y especialistas —como hechiceros o curanderos—, y están insertos en un sistema de significados compartidos. Con ello pretende establecer que la magia no es una superstición individual, sino una institución social con legitimidad dentro de la cultura. Este punto es una crítica directa al evolucionismo previo, en tanto que la magia no es un “error lógico” cuanto una forma coherente de acción simbólica en contextos donde la eficacia empírica no basta, llegando ella misma incluso al rango de técnica (Tambiah, 1990).

³⁹ Ahora, cabe precisar que, para Frazer (1951), si bien la magia no posee una plena conciencia de esas leyes universales que explican la regularidad del mundo o naturaleza —además de que no reconoce su origen mental, de acuerdo con un entendimiento kantiano de la naturaleza—, al menos las afirma implícitamente en la práctica.

⁴⁰ El principio de semejanza consiste en la asociación de ideas en la cual se supone que las cosas que se parecen son una misma, o que los efectos se asemejan a sus causas. Por ejemplo, la función que tienen algunos tótems, figurados como animales o plantas comestibles, para propiciar el abastecimiento de alimento; o su uso benéfico en la curación de enfermedades. El principio de contagio consiste en que las cosas que una vez estuvieron en contacto quedan relacionadas incluso cuando espacialmente ya no lo estén, permitiendo que las afecciones que se inflijan en una de sus partes también afecten a la otra (Frazer, 1951).

Sin embargo, Mauss (2001) fue uno de los primeros que profundizaron y complejizaron en mayor medida el carácter de la magia dentro la tradición antropológica de inicios de siglo XX. Alejado de la comprensión evolucionista y etnocéntrica de la época, emprende una crítica metodológica a los usos espontáneos del término y proponen delimitar la magia desde su inserción en el sistema de prácticas sociales, prestando atención a su condición como “hecho social” —fuertemente influido por Durkheim—, esto es, como creencia y práctica colectiva, así como posición institucional.

Uno de los primeros criterios que este autor propone para que una acción sea considerada mágica es que sea repetida, tradicional y reconocida dentro de un grupo, aunque sea en el margen. La magia no puede ser un acto aislado ni una superstición puramente individual: debe formar parte de un conjunto de prácticas socialmente transmitidas y culturalmente compartidas.⁴¹ Este es un punto clave para desmarcarse de las teorías psicológicas que explicaban la magia como una proyección de deseos o como sugestión subjetiva. Mauss subraya que la magia no es una fantasía privada sino una práctica social, arraigada en la colectividad que la reconoce como tal. En este sentido, también distingue con precisión la magia de otras esferas normativas consideradas en sí mismas como el derecho⁴²

⁴¹ En palabras del autor —las siguientes notas al pie de página hasta las 45 serán meramente citas ilustrativas de lo que el cuerpo principal del texto argumenta—:

“En primer lugar, la magia y los ritos mágicos, en su conjunto, son hechos tradicionales. Acciones que nunca se repiten no pueden llamarse mágicas. Si toda la comunidad no cree en la eficacia de un conjunto de acciones, estas no pueden ser mágicas. La forma del ritual es eminentemente transmisible y esto está sancionado por la opinión pública. De ello se sigue que acciones estrictamente individuales, como las supersticiones privadas de los apostadores, no pueden llamarse mágicas.” (Mauss, 2001, p. 23)

⁴² “El tipo de prácticas tradicionales que podrían confundirse con actividades mágicas incluye las acciones jurídicas, las técnicas y el ritual religioso. La magia ha sido vinculada con un sistema de obligaciones jurídicas, ya que en muchos lugares existen palabras y gestos que involucran sanciones. Es cierto que las acciones jurídicas pueden adquirir con frecuencia un carácter ritual, y que los contratos, juramentos y juicios por ordalía son hasta cierto punto sacramentales. Sin embargo, se mantiene el hecho de que, aunque contengan elementos rituales, no son ritos mágicos en sí mismos. Si asumen un tipo especial de eficacia o hacen más que simplemente establecer relaciones contractuales entre personas, dejan de ser acciones jurídicas y se convierten en ritos mágicos o religiosos. Los actos rituales, por el contrario, se consideran esencialmente capaces de producir mucho más que un contrato: los ritos son eminentemente eficaces; son creativos; *hacen* cosas. Es a través de estas cualidades que el ritual mágico se reconoce como tal. En algunos casos, incluso, el ritual deriva su nombre a través de la referencia a estas características eficaces: en la India, la palabra que mejor corresponde a nuestra palabra ritual es *karman*, *acción*; la magia simpática es el *factum*, *krtyā*, por excelencia. La palabra alemana *Zauber* tiene el mismo significado etimológico; en otras lenguas, las palabras para designar magia contienen la raíz *hacer*.” (Mauss, 2001, pp. 23-24)

o la técnica⁴³. De este modo, una acción no se vuelve mágica por sus efectos físicos y basados en la experiencia, por ejemplo, sino por el tipo de creencias que la rodean y por la manera en que es entendida dentro de un sistema simbólico.

El carácter oculto y secreto de la magia es otro de los rasgos esenciales que Mauss identifica. A diferencia de la religión, que se practica públicamente y a menudo con fasto litúrgico, la magia se realiza en privado, en lugares apartados, muchas veces en silencio y en lo oculto.⁴⁴ Incluso cuando es lícita, tiende a ejecutarse con una dimensión de misterio; como menciona Durkheim (2014) —apoyándose en Mauss—: “para practicar su arte, el mago no tiene ninguna necesidad de unirse a sus colegas. Más bien es un ser aislado; en general, lejos de buscar la sociedad, la rehúye”. Esta opacidad ritual revela su carácter marginal y subalterno: la magia, aunque conocida por todos, ocupa un lugar liminal respecto a las

⁴³ “Resulta aún más confuso cuando se descubre que el carácter tradicional de la magia está vinculado con las artes y los oficios. Los gestos sucesivos de un artesano pueden estar tan uniformemente regulados como los de un mago. Sin embargo, las artes y los oficios han sido universalmente distinguidos de la magia; siempre ha existido una diferencia intangible en el método entre ambas actividades. En lo que respecta a las técnicas, se considera que los efectos son producidos por la habilidad de una persona. Todo el mundo sabe que los resultados se logran directamente mediante la coordinación de la acción, la herramienta y el agente físico. El efecto sigue de inmediato a la causa. Los resultados son homogéneos con los medios: la jabalina vuela por el aire porque ha sido lanzada, y los alimentos se cocinan por medio del fuego. Además, las técnicas tradicionales son controlables mediante la experiencia, que constantemente pone a prueba el valor de las creencias técnicas. Toda la existencia de estas habilidades depende de una percepción continua de esta homogeneidad entre causa y efecto. Si una actividad es a la vez mágica y técnica, el aspecto mágico es aquel que no se ajusta a esta definición. Así, en las prácticas médicas, las palabras, los encantamientos, los rituales y las observancias astrológicas son mágicos; este es el ámbito de lo oculto y de los espíritus, un mundo de ideas que imbuje los movimientos y gestos rituales de una clase especial de eficacia, completamente distinta de su eficacia mecánica. No se cree realmente que los gestos en sí mismos produzcan el resultado. El efecto proviene de otra cosa, y generalmente esta no es del mismo orden. Tomemos, por ejemplo, el caso de un hombre que agita el agua de un manantial para provocar la lluvia. Esta es la naturaleza peculiar de los ritos que podríamos llamar *acciones tradicionales cuya eficacia es sui generis*.” (Mauss, 2001, pp. 24-25)

⁴⁴ “También hay muchos otros signos que deben ser agrupados. En primer lugar, está la elección del lugar donde se va a realizar la ceremonia mágica. Generalmente no se lleva a cabo dentro de un templo ni en algún altar doméstico. Los ritos mágicos se realizan comúnmente en los bosques, lejos de los lugares habitados, de noche o en rincones sombríos, en los recovecos secretos de una casa o, en todo caso, en algún sitio apartado. Mientras los ritos religiosos se celebran abiertamente, a plena vista del público, los ritos mágicos se llevan a cabo en secreto. Incluso cuando la magia es lícita, se realiza en secreto, como si se estuviera cometiendo algún acto maléfico. E incluso si el mago tiene que actuar en público, intenta disimular: sus gestos se vuelven furtivos y sus palabras indistintas. El curandero y el componedor de huesos, que trabajan ante la reunión de una familia, murmuran sus conjuros, encubren sus acciones y se esconden detrás de éxtasis simulados o reales. Así, en lo que respecta a la sociedad, el mago es un ser apartado, y él prefiere aún más retirarse a lo profundo del bosque. Incluso entre colegas, casi siempre intenta mantenerse al margen. De este modo, está reservando sus poderes. El aislamiento y el secreto son dos signos casi perfectos del carácter íntimo de un rito mágico. Siempre son características de una persona o personas que actúan a título privado; tanto el acto como el actor están envueltos en misterio.” (Mauss, 2001, pp. 28-29)

instituciones centrales del sistema religioso. No pertenece a un culto organizado,⁴⁵ no tiene iglesia ni cuerpo sacerdotal que actúen en nombre de alguna comunidad moral, y su legitimidad es ambigua: puede ser tolerada, temida o perseguida, pero rara vez institucionalizada como una religión formal. Esta ambivalencia también se extiende a la figura del mago, quien encarna a la vez el poder y la sospecha, la sabiduría arcana y el peligro social.

A partir de esta caracterización, Mauss propone una definición operativa: un rito mágico es aquel que no forma parte de un culto organizado, que se ejerce en secreto, que es socialmente reconocido como eficaz y que, a menudo, bordea los límites de lo prohibido. Esta definición, hay que aclarar, no depende del contenido empírico de la práctica —es decir, de si se usan fórmulas, objetos o conjuros específicos—, siendo, más bien, la serie de circunstancias en las que se desenvuelve y que determinan su lugar en la totalidad de las costumbres sociales lo que le confiere su particularidad. La magia se entiende, entonces, no por sus medios, sino por su estructura social. Esto permite a Mauss incluir en su análisis una gran variedad de prácticas, desde las curaciones tradicionales hasta las maldiciones, pasando por la alquimia, el uso de amuletos, los encantamientos y los rituales de protección o venganza.

En lo que toca a la teoría sociológica clásica, Durkheim y Weber fueron quienes elucidaron la magia como un fenómeno que, si bien en la realidad suele estar emparejado con la “religión”, contiene su propia especificidad. Para Durkheim, la magia implica, igual que la religión, una relación con lo “sagrado” —esto es, aquello que es protegido por las prohibiciones— y lo “profano” —es decir, aquello a lo que se aplican tales prohibiciones—. Sin embargo, dicha relación con lo sagrado y profano se afirma desde la magia en una manera distinta a como hace la religión. Efectivamente:

⁴⁵ “Hemos llegado así a una definición provisionalmente adecuada de los fenómenos mágicos. Un rito mágico *es todo rito que no forma parte de cultos organizados* —es privado, secreto, misterioso y se aproxima al límite de un rito prohibido. Con esta definición, y teniendo en cuenta los otros elementos de la magia que hemos mencionado, tenemos el primer indicio de sus cualidades especiales. Cabe señalar que no definimos la magia en función de la estructura de sus ritos, sino por las circunstancias en las que estos ritos ocurren, las cuales determinan a su vez el lugar que ocupan en la totalidad de las costumbres sociales.” (Mauss, 2001, p. 30)

“La magia muestra una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas, en sus ritos vuelve del revés las ceremonias religiosas. Por su parte, la religión, aunque no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, en general los mira con malos ojos. Como ponen de relieve Hubert y Mauss, en los procedimientos del mago hay algo fundamentalmente antirreligioso.” (Durkheim, 2014, p. 89)

En consecuencia, si la actividad de la religión involucra sacralización o consagración (Callois, 1942), la magia profanación respectivamente —movimiento que ya, en sí mismo, puede ser *secularizante*—, lo cual tampoco implica romper con el universo simbólico que ha instaurado aquella. Por otra parte, esta última sostiene una dinámica de interacción esencialmente individualista, utilitaria, efímera y clientelar que no produce una comunidad moral —sistema solidario de creencias y prácticas— en torno a lo sagrado.

Para Weber, por otra parte, la magia “vincula la idea de que ‘mediante un actuar significativo’ se pueden obtener efectos reales” (Schluchter, 2017) proyectados en la vida práctica, bajo el supuesto de que existe una identificación entre causalidad natural y compensatoria, en el sentido de que determinadas circunstancias sufridas materialmente son producto de la transgresión o cumplimiento del orden simbólico (Schluchter, 2017; Weber, 2012). Por otra parte, se fundamenta en el hecho de que existen intermediarios carismáticos —lo cual entraña ya una relación de dominación— entre este mundo y el del más allá, regulando de esa manera las condiciones por medio de las cuales es posible, en este caso, el milagro. Sin embargo, a diferencia del sacerdote —que en tanto funcionario hereditario o designado individualmente trabaja al servicio y sólo en interés de una asociación estrechamente unida a algún tipo de organización social de la que son como sus empleados o portavoces—, el mago ejerce una profesión independiente. En tal sentido, mientras que en la religión se busca influir, a partir de la “etización” de los contenidos de salvación, en las fuerzas trasmundanas —que, por tanto, son conceptuadas como “dioses”—, en la magia el objetivo es constreñirlas para obtener determinados fines individuales —con lo cual se trataría de “demonios”—⁴⁶. De hecho, el paso histórico de la magia a la religión, según el

⁴⁶ La distinción entre “dioses” y “demonios” en la obra de Weber queda ilustrada en el siguiente fragmento que cita Schluchter (2017) de *Economía y Sociedad* —aunque traducido de manera diferente en la última edición del Fondo de Cultura Económica—:

programa mínimo teórico evolutivo⁴⁷ de la obra de Weber, entraña ya lo que este autor denomina *desencantamiento del mundo* —Entzauberung der Welt—. ⁴⁸

“Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, sacrificio, adoración, en calidad de «religión» y «culto», de la «magia» en cuanto coerción mágica, y designar, conforme a esto, como «dioses» a aquellos seres a los que se elevan plegarias y se adora, y «demonios» a aquellos sobre los que se opera una coerción mágica pura o conjuro.” (p. 63)

⁴⁷ La interpretación evolucionista de la obra weberiana está representada por un conjunto bastante variado de autores y, a decir verdad, constituye la dominante sobre el mismo, llegando a retrotraerse hasta personajes como Talcott Parsons, pasando por otros tantos, como Günter Dux, Friedrich Tenbruck, Jürgen Habermas, entre muchos otros (Gil-Villegas, 2013). De manera muy breve y reduccionista, las posturas más críticas de esta escuela sostienen básicamente que el proyecto intelectual de Max Weber postula una concepción típico-ideal —y no ontológica— de la historia según la cual esta última pasa por distintos momentos de mayor racionalización, aunque esto último *desde cierto punto de vista* y no en términos absolutos. El clásico ejemplo de este “programa mínimo teórico evolutivo” es el famoso pasaje de *La ética protestante*, en donde el sociólogo de Heidelberg asevera que con el protestantismo ascético

“[...] llega a su culminación el proceso de “desencantamiento” del mundo 20* que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.” (Weber, 2011, p. 149)

Como expresa el propio Gil-Villegas en relación con este célebre pasaje —quien parece igualmente sostener dicha postura crítica sobre el programa mínimo teórico evolutivo en la obra de Weber—:

“Tal párrafo resulta fundamental para los intentos de una reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio, las antiguas profecías judías; un punto medio, el apoyo en el pensamiento científico heleno, y un *telos* o fin, la culminación del proceso en el protestantismo. Sólo que aun cuando puede interpretarse efectivamente, como lo hace Sprondel, en términos de una especie de evolución “dada en la realidad”, también puede interpretarse en términos de una mera construcción típico ideal sin una implicación ontológica evolucionista, como lo demostrará al año siguiente la interpretación antievolucionista de la obra de Weber por parte de Wolfgang Mommsen y que analizaremos en el siguiente inciso de este mismo capítulo.” (Gil-Villegas, 2013, p. 701-702).

⁴⁸ En realidad, pueden ubicarse cuatro acepciones fundamentales de dicho término, a saber: 1) desencantamiento religioso, 2) desencantamiento intelectualista, 3) desencantamiento religioso en Occidente y 4) desencantamiento intelectualista en Occidente (Ramos, 2000). La primera acepción involucra *desmagización*, mientras la segunda *desacralización*. Esto es, que mientras en el primero se implica la “etización de los contenidos religiosos —es decir, de la desvalorización de las manipulaciones mágicas como mecanismo de salvación—” (Ramos, 2000, p. 88), en el segundo, por el contrario, es operada una “intelectualización» de las imágenes del mundo —es decir, la no recurrencia a la magia para comprender, controlar o prever los fenómenos empíricos—” (Ramos, 2000, p. 88). Por lo tanto, tenemos que, en realidad, como menciona el autor, “la diferencia entre ambas acepciones es de forma y no de grado” (Ramos, 2000, p. 88). En semejante estado de cosas, es factible además plantear tres tipos sub-significados específicos deducidos de las acepciones uno y dos:

“el Entzauberung como desmagización religiosa del mundo; es decir, como remoción continua de la magia en cuanto mecanismo de «redención». El segundo, también bastante aceptado: el Entzauberung como eliminación de las fuerzas misteriosas e incalculables de la realidad, mediante el incremento del conocimiento empírico, del cálculo y la previsión; esto es, la desvalorización de la magia como mecanismo de dominio técnico de la realidad. Y el tercero, no tan reconocido como los dos anteriores pero también significativo: el Entzauberung como pérdida de la concepción de que el mundo sea un «cosmos ética y significativamente» ordenado. (Ramos, 2000, pp. 95-96)”

A partir de estas consideraciones, es ahora posible resaltar los elementos más importantes a considerar en torno al sentido del que le estamos dotando al concepto de “magia”. En primer lugar, vale la pena reconsiderar su carácter de conocimiento del que le dotaron los primeros antropólogos, más allá de sus evidentes sesgos positivistas, etnocéntricos y evolucionistas. En específico, su forma de desplegar un entendimiento singular de la causalidad cuya mejor formulación se encuentra en Weber, el cual la plantea en términos de una armonía entre los sucesos físicos —causalidad natural— y simbólicos —causalidad compensatoria—. Esto, a su vez, da a entender que la magia, además de contener una serie de técnicas para la manipulación de los “demonios” y, con ello, de la realidad, presupone una cosmovisión sobre cómo funciona el mundo, extrayendo de ahí explicaciones sobre los hechos. De ahí su interesante analogía con la ciencia moderna, en la medida en que ambas suponen la universalidad y la regularidad del mundo (Frazer, 1951), buscando controlarlo por medio de un conjunto de procedimientos, reglas, conocimientos y relaciones causales⁴⁹ —salvando, por supuesto, sus evidentes diferencias—. No obstante, como indica Collingwood (1960), aquí es importante tomar el carácter emotivo de la magia que, aunque no sólo se reduce a él, es fundamental para comprenderla. Es importante, aclarar en ese sentido, que

⁴⁹ Como también menciona Mauss (2001) en este respecto:

“Otro hecho que muestra la importancia de la noción de propiedades en la magia es que una de las principales preocupaciones de la magia ha sido determinar el uso y los poderes específicos, genéricos o universales de los seres, las cosas, incluso las ideas. El mago es una persona que, por medio de sus dones, su experiencia o mediante la revelación, comprende la naturaleza y las naturalezas; su práctica depende de este conocimiento. Es aquí donde la magia más se aproxima a la ciencia. Desde este punto de vista, la magia puede poseer un gran saber, incluso si no es verdaderamente científica. Gran parte del conocimiento que hemos mencionado aquí ha sido adquirido y verificado mediante la experimentación. Los hechiceros fueron los primeros envenenadores, los primeros cirujanos —sabemos que la cirugía primitiva puede estar altamente desarrollada. Los magos realizaron descubrimientos reales en el campo de la metalurgia. Sin embargo, a diferencia de aquellos teóricos que han comparado la magia con la ciencia debido a las representaciones abstractas de simpatía que a veces se encuentran en la primera, es por las especulaciones y observaciones del mago sobre las propiedades concretas de las cosas que estamos dispuestos a concederle el título de científico. Las leyes de la magia discutidas anteriormente son en realidad una especie de filosofía mágica. Eran una serie de formas vacías y huecas que introducían leyes de causalidad siempre mal formuladas. Ahora, gracias a la noción de propiedad, nos hemos topado con rudimentos de leyes científicas, que implican relaciones necesarias y positivas que se cree existen entre ciertos objetos. Debido al hecho de que los magos llegaron a interesarse por el contagio, las armonías, las oposiciones, tropezaron con la idea de causalidad, que ya no es mística incluso cuando implica propiedades que de ningún modo son experimentales. A partir de esta línea de pensamiento terminaron derivando, de manera auténtica, propiedades especiales de las palabras y los símbolos.” (Mauss, 2001, pp. 94-95)

“[...] aun cuando la magia suscita emociones, hace esto de un modo muy distinto a como lo hace la diversión. Las emociones despertadas por los actos mágicos no son descargadas por esos actos. Es importante para la vida práctica de la gente implicada que esto no suceda; y las prácticas mágicas son mágicas precisamente porque han sido ideadas para que esto no pase. Lo que sucede es lo contrario: estas emociones son enfocadas y cristalizadas, consolidadas, como agentes efectivos en la vida práctica. El proceso es exactamente opuesto a la catarsis. Allí, la emoción es descargada de tal modo que no interfiera con la vida práctica; aquí es canalizada y dirigida hacia la vida práctica.” (Collingwood, 1960, pp. 69-70)

Asimismo, considerado como tipo, la magia se diferencia de la religión en cuanto que esta última es llevada a cabo por lo común de un modo público y oficial, fundamentándose en una comunidad moral o Iglesia, a diferencia de aquella, que es de un carácter preponderantemente individual, aislado, secreto, privado, utilitarista, clientelar e, incluso, antirreligioso.⁵⁰ Este factor se refleja en dos de sus elementos esenciales: el sacerdote y mago respectivamente, pues, mientras que el primero cumple su papel como parte de un cuadro administrativo de una empresa permanente organizada según reglas para influir en los dioses —siendo, de hecho, su portavoz—, el segundo asume una vocación libre. Aunque ambos comparten por igual la necesidad de su legitimidad en un tipo de dominación carismática.⁵¹

Ahora bien, lo cierto es que la magia también asume un carácter fundamentalmente antirreligioso, tal como señalan Durkheim y Mauss. Esto es particularmente importante, ya que, en nuestra perspectiva, ello puede contener un movimiento secularizante. Aun cuando implica necesariamente un vínculo con lo sagrado al igual que la religión, en realidad posee

⁵⁰ En palabras de Mauss (2001):

“De hecho, sin embargo, las diversas características que hasta ahora hemos revelado sólo reflejan la irreligiosidad de los ritos mágicos. Son antirreligiosos y se desea que lo sean. En cualquier caso, no pertenecen a aquellos sistemas organizados que llamamos cultos. Las prácticas religiosas, por el contrario, incluso las fortuitas y voluntarias, son siempre previsibles, prescritas y oficiales. Ellas forman parte de un culto. Las ofrendas presentadas a los dioses con motivo de un voto, o un sacrificio expiatorio ofrecido durante una enfermedad, son formas regulares de homenaje. Aunque realizadas voluntariamente en cada caso, en realidad son acciones obligatorias e inevitables. Los ritos mágicos, en cambio, aunque puedan producirse regularmente —como en el caso de la magia agrícola— y satisfacer una necesidad cuando se realizan con fines específicos —como una curación—, son siempre considerados no autorizados, anormales y, cuando menos, poco estimables. Los ritos médicos, por útiles y lícitos que puedan parecer, no implican el mismo grado de solemnidad, ni la misma idea de un deber cumplido, como lo hacen los sacrificios expiatorios o los votos hechos a una divinidad curativa. Cuando alguien recurre a un curandero, al poseedor de un fetiche espiritual, a un componedor de huesos o a un mago, ciertamente hay una necesidad, pero no está implicada ninguna obligación moral.” (Mauss, 2001, pp. 29-30)

⁵¹ Incluso el sistema de dominación legal que puede llegar a adquirir un instituto hierocrático como la Iglesia Católica se fundamenta necesariamente en una serie de cualidades carismáticas, como lo demuestra el carácter “revelado” de la Palabra.

una especial inclinación por la profanación de las cosas que esta última proclama como santas. Cabe aclarar que con esto no queremos hacer equivalentes o sinónimos los términos de lo profano y lo secular, puesto que ambos responden a fenómenos distintos. Sin embargo, también sería un error ignorar sus afinidades o potenciales conexiones. Efectivamente, si la profanación implica una relación positiva con el objeto de las prohibiciones, siendo su función la de aislar y proteger a las cosas santas, entonces deshace parcialmente la lógica de exclusión estructurada por la sacralidad y abre la posibilidad de reinscribir los objetos, los símbolos y las prácticas en un régimen de uso mundano y, por tanto, secular. En otras palabras, la prohibición actúa como un dique que salvaguarda la distancia y confiere a ciertas cosas una densidad ontológica inalcanzable para el uso ordinario. En consecuencia, la profanación irrumpe precisamente en ese punto neurálgico: establece una relación afirmativa con lo prohibido, no simplemente para negarlo, sino para tocarlo y movilizar sus significados cristalizados por el tiempo o la tradición. De este modo, y siguiendo a Douglas (2001), la transgresión revela que la pureza no reside en la naturaleza intrínseca de las cosas, sino en un sistema clasificatorio que puede ser desenmascarado y, llegado el caso, remodelado. Entonces, al entablar un vínculo funcional con, por ejemplo, la reliquia, palabra tabú o el espacio vedado, el gesto profanador desestabiliza la sacralidad al mostrar su condición socialmente producida y, de esta manera, la flexibiliza introduciéndole elementos que originariamente no contemplaba y hasta rechazaba, creando así, por ejemplo, esas “bisagras” que conectan diversas lógicas y sentidos producidas por una modernidad líquida y periférica latinoamericana.

Con ello, pues, llegamos a la siguiente conclusión: que toda profanación es potencialmente secularizante, pero no toda secularización constituye una profanación. Lo secular, ergo, es un concepto de una mayor amplitud que el de lo profano, siendo este último, de hecho, tan sólo una posible vestidura de aquel. De este modo, podemos aseverar que, dependiendo el caso, la magia también encierra una dinámica secularizante dentro de sí, en virtud de su acto típico de profanación y antirreligiosidad.⁵²

⁵² Este es un punto al que especialmente se le pondrá atención en la presente investigación y en el cual ahondaremos a partir del análisis de los datos y las conclusiones.

Finalmente, es importante ubicar nuestra categoría en el marco de la religiosidad popular latinoamericana. En esta investigación, sin embargo, se hace un especial énfasis en su aspecto cosmológico, holístico y relacional (Semán, 2001), en cuanto que no responde a la clásica dicotomía inmanente/trascendente postulada desde una concepción moderno-céntrica. Por el contrario, aquí lo sagrado se integra como un nivel más de la realidad; el milagro adquiere una concepción distinta, al ser asumido como parte de la cotidianidad en lugar de constituir un evento extraordinario, y se adopta un posicionamiento “omnivalorativo”⁵³ hacia todas las formas de espiritualidad. Asimismo, se manifiesta la unidad entre los fenómenos físicos y morales, y la experiencia de lo sagrado se organiza a través de redes sociales jerarquizadas que configuran tanto las obligaciones morales como las mediaciones espirituales, en abierta contraposición a la noción moderna del individuo, en el que es sobre-acentuado el “yo”, sus libertades y deseos.⁵⁴

En conclusión, la magia incluye un conjunto de elementos que ahora nos son plenamente revelados, con base en los cuales se nos despeja el camino para captar su particularidad y orientarnos conforme a su delimitación, a saber: que sostiene implícitamente en su práctica una regularidad del mundo y las relaciones causales que lo rigen —aunque entendidas estas bajo los principios de semejanza y contagio o desde la noción weberiana de la armonía entre los sucesos físicos y simbólicos—⁵⁵, así como la pretensión de controlar y dominar dicho mundo por medio de un conjunto de técnicas para lograr constreñir a los “demonios” y así conseguir determinados fines —aquí, por supuesto, es imprescindible también el carácter carismático en el que fundamenta su legitimidad—. Por otra parte, es

⁵³ En palabras de Semán (2001):

“La experiencia cosmológica incluye otro trazo que la opone paradigmáticamente a la experiencia moderna. Ésta última, frente a la diversidad religiosa, es dogmática, pluralista o ecuménica: afirma su verdad contra todas las otras o debate racionalmente, o bien, cuando adopta espíritu tolerante, acepta que cada cual siga su verdad o pretende encontrar en todas las religiones un núcleo común de verdad. La experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella: organiza una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad —lo sagrado—, son sagradas. [...] Esta omnivaloración de las religiones no deja de asignarles, según diversos arreglos, valores diferentes. Reconoce poderes mayores y menores, poderes específicos, cualitativamente diferentes, contrapuestos pero pasibles de ser integrados en una composición.” (p. 57)

⁵⁴ Esta perspectiva sobre lo mágico será constitutiva para el resto de la disertación y que, de hecho, tratará de complejizarse al ponerla en una relación sui generis con lo secular en múltiples aspectos.

⁵⁵ Esto, no obstante, cobra igualmente un carácter de conocimiento teórico de la naturaleza y sus hechos.

fuertemente emotiva en su performatividad, pero no con el fin de la descarga de los sentimientos que despierta, sino siempre de su proyección y canalización hacia la vida práctica. Y, a diferencia de la religión, supone un carácter individual, aislado, utilitarista y clientelar. Es más, la magia misma comprende una antirreligiosidad que, en su acto de profanación, pone potencialmente en marcha un movimiento secularizante. Además, en virtud de que se le observa desde el eje de la religiosidad popular, es preciso entenderla en sus dimensiones cosmológica, holística y relacional.

2.2.1 Hipótesis y preguntas de investigación

Tomando en cuenta este conjunto de elementos, considero que el discurso de la prosperidad en la Iglesia Universal del Reino de Dios está poniendo de relieve transformaciones importantes que deben desglosarse en una serie de hipótesis de investigación. A continuación, se presentan:

- ❖ En primer lugar, se piensa que la lógica de intercambio y bienestar material —fraseada de múltiples maneras y comúnmente atribuida como su elemento distintivo— en realidad se fundamenta en un entramado más amplio de estructuras, prácticas y discursos secularizados que conviven con elementos mágicos dentro de la IURD.
- ❖ En segundo, que este conjunto de componentes mágico-seculares se despliegan desde un modelo eclesiológico transnacional que, si bien establece linajes creyentes y comunidad moral —esto es, “religión”, en el sentido de Durkheim (2014) y Hervieu-Léger (1996)—, generan formas de identificación colectivas con la categoría “sin religión”.
- ❖ En tercero, que, como parte de dichos procesos de identificación, el conjunto de componentes mágico-seculares pasan a formar parte de la cotidianidad de los fieles y, por tanto, compenetrarse con su campo de reflexividad, agencia y, en consecuencia, acción en el mundo.

- ❖ Esto último, en cuarto, hace entrar a los fieles de la IURD en tensión con las culturas de secularidad del país, pues, al estar estas últimas fundamentadas en una matriz católico-liberal con la cual no terminan de empatar, se producen una serie de sanciones y estigmatizaciones hacia ellos entre diferentes sectores sociales —que incluyen intelectuales (academia), religiosos y funcionarios públicos—.
- ❖ Finalmente, en quinto, expone una forma de religiosidad popular que, por hecho de seguir una línea evangélica protestante, establece rupturas, pero también continuidades en ciertos aspectos con los hilos de memoria de una matriz católica culturalmente hegemónica e históricamente enraizada, colocándose en el intersticio entre ambos universos simbólicos, aunque renovándolos igualmente a los dos bajo una forma mágico-secularizada.

Tal serie de puntos permiten apreciar la presente investigación como una posible aportación en los estudios de religión, intentando una perspectiva que explora ejes hasta ahora escasamente abordados en la literatura sobre el tema, además de situar el caso en un debate teórico más amplio en torno a las relaciones que puede entrañar lo mágico, secular y la religión. Paralelamente, abre la puerta a otros temas que tampoco han sido lo suficientemente señalados, como los procesos de secularización de las diferentes religiosidades en México —en qué medida se desvanecen las continuidades o los hilos de memoria con la cultura de fe tradicional y predominante—. Por tanto, el objetivo de esta investigación será abrir espacio a esta afirmación por medio del material empírico recopilado. Y, con ello, dar cuenta de la densidad de elementos sociales que la rodean y hacen posible.

Por cuestiones de exposición, las hipótesis planteadas serán abordadas en un orden distinto al que fueron presentadas, además de que, por estar en ocasiones íntimamente ligadas, serán atacadas conjuntamente durante ciertas secciones —de cualquier modo, se señalará cuando se esté contestando a una u otra—. Por otra parte, en vistas a su correcto manejo, tenemos que advertir una serie de cuestiones. Por un lado, el discurso *iurdano* de la prosperidad *no* será entendido más a partir de lo que la literatura usualmente le adjudica, de

modo *normativo*⁵⁶, como exclusivo o característico; esto es, “neoliberal” y, en ese sentido, “imperialista” —haciendo alusión a Estados Unidos—, una desviación o sustituto de la ética protestante o mero factor de “ajuste social”, que brinda seguridad ontológica a los marginados, todo lo cual se deriva, paralelamente, de la prenoción o *a priori* de que ella consiste, antes que nada, en una lógica de contraprestación que busca el éxito en la vida terrena, bienestar material o despenaliza el hedonismo. Ni tampoco mediante los usuales abordajes que homogenizan, clasifican y explican artificiosamente el fenómeno en lugar de esclarecerlo en su propia complejidad, como lo son todos los neologismos que se pueden hacer a partir de la categoría “pentecostal” —incluyendo a esta misma— o de la “desmonopolización”, “religiosidad a la carta”, “mercado religioso”, etc.⁵⁷ Por el otro lado, tratará de explorarse el discurso de la prosperidad desde un ángulo analítico “constructivista relacional”, pues parte del principio de que la realidad debe entenderse como un producto de la actividad humana que es constituido en las relaciones sociales que involucra, en lugar de entidades sustantivas aisladas. Esto significa que los actores, instituciones y estructuras sociales no tienen una existencia fija o autónoma, sino que emergen y se definen en función de sus interacciones y conexiones. En ese sentido, las reificaciones y estructuras son tales no porque operen desde el “exterior” y de manera fija u automática, sino porque están siendo reproducidas por actores sociales y, en esa misma medida, pueden transformarse y adaptarse en distintas situaciones. Este posicionamiento teórico-metodológico, por supuesto, nos ubica dentro del “enfoque relacional” expuesto anteriormente en el estado de la cuestión, pero le añade el fundamento onto-epistémico del “constructivismo”, el cual asevera que el mundo social no es simplemente descubierto como si existiera con independencia de los observadores, sino que es activamente constituido a través de estos en conjunción con los procesos históricos, lingüísticos, simbólicos y materiales en los que se encuentran —la realidad social no se encuentra “ahí fuera” como un objeto dado, sino que emerge mediante

⁵⁶ Normatividad que, como ya vimos, tiene un carácter católico-céntrico, pero también liberal-laicista, aspectos que se armonizan cuando se aprecian las múltiples convergencias históricas y culturales, además de los antecedentes, que tiene lo católico en la academia (Zavala, 2020; Blancarte, 2021).

⁵⁷ Las tres últimas, por cierto, estrechamente ligadas y fundamentadas a las teorías de la *rational choice*. Cf. la crítica que de estas hace Bourdieu (2007).

prácticas significantes, instituciones, discursos y relaciones intersubjetivas en delimitaciones geográficas y culturales—. ⁵⁸

No obstante, adoptar esta visión “constructivista relacional” tampoco implica abandonar ciertas interpretaciones de los otros enfoques consideradas como valiosas aportaciones en torno al tema. Lo que se intenta es, más bien, aproximarnos al discurso de la prosperidad con una perspectiva que hasta ahora no se ha explorado lo suficiente en la literatura latinoamericana.

Se tiene la convicción de que abordar el discurso de la prosperidad a partir de esta perspectiva permitirá establecer sobre la discusión una serie de ventajas analíticas. Para empezar, la fuente de sus postulados es de carácter *emic*, esto es, que se sirve de las categorías que forman parte de la cotidianidad, las identidades y realidades por los actores generadas y que, a la par, yacen intrincadas al orden social en el cual se establecen con sus múltiples coyunturas. Dicho punto de vista posibilita no caer en los usuales traspiés de la normatividad ya señalados arriba. También, en segundo lugar, abre el camino para contribuir al dialogo en vigor entre el paradigma de secularización y el concepto de “religión” (Asad, 1993, 2003; Dressler, 2019), desde una perspectiva que los comprende a ambos, sintetizándolos. Una tercera cuestión es que podrá ayudar a comprender otros fenómenos similares en América Latina en referencia a agrupaciones religiosas que tratan de ganarse un lugar en una cultura ambivalente influida por los principios de la modernidad/secularización y matrices católicas históricamente enraizadas, para lo cual buscan recomponer o disputar lo “religioso”, es decir, el conjunto de estructuras, prácticas y discursos por medio de las cuales se hace reconocible como tal y que se han constituido como culturalmente hegemónicas. En este caso, nos abrirá

⁵⁸ En el plano ontológico, el constructivismo parte del supuesto de que la realidad social es histórica, contingente y relacional, no fija ni natural. Los hechos sociales no existen con independencia de las categorías que usamos para comprenderlos; más bien, esas categorías participan en la producción de lo real. Como plantean Berger y Luckmann (1968), las instituciones, normas y significados son productos de la interacción humana, que se objetivan y naturalizan a través del tiempo hasta adquirir el carácter de realidades incuestionables. Este proceso de construcción social implica una dialéctica entre la acción individual y las estructuras colectivas, donde los individuos producen sociedad al tiempo que son moldeados por ella.

En el plano epistemológico, el constructivismo sostiene que todo conocimiento es situado, interpretativo y mediado. No accedemos a la realidad social de forma directa, sino a través de marcos de sentido compartidos y lenguajes contruidos culturalmente. Esto implica que la labor del investigador no es simplemente “recolectar datos objetivos”, sino interpretar procesos de construcción de significados en contextos específicos.

el camino para contemplar aspectos en torno a los grupos pentecostales que los colocan en un proceso social más amplio de religio-secularización (Dressler, 2019), esto es, de elaboración de lo religioso en el marco de procesos de secularización. El cuarto, estrechamente ligado con el anterior, es que trae de nuevo a la discusión el rol de las instituciones eclesiales como *agentes societales* que, precisamente, ponen en juego dichas configuraciones en una región cuyos estratos están desigualmente secularizados. Además, por encontrarse en un nivel meso, ellas presentan una particular relevancia, ya que canalizan los efectos macroestructurales hacia los sujetos, pero también los microestructurales hacia la sociedad. Esto previene de sobredimensionar el aspecto individual en el que parecen estancarse los términos de “espiritualidad” o “religión vivida” (Ammerman, 2007; McGuire, 2008), como bien lo han señalado por Nahayeilli Juárez, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2022). Mas, de igual manera, evita una visión determinista de los factores objetivos/materiales sobre los respectivos actores. En términos metodológicos, la relación no implica contraponer la agencia a la estructura social cuanto de considerar los “grados de agencias *en* las estructuras” (visto en Zavala, 2020, p. 284). Y el quinto, suscrito a una postura teórica, es que previene de reducir a la religión a un mero contenido mental.

Para este punto, pues, queda claro el objetivo: adentrarnos al caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en México siguiendo el concepto clave de la prosperidad —en el sentido crítico aquí discutido— con el motivo de apreciar en qué medida determinadas religiosidades populares están rompiendo con los hilos de memoria presentados por las matrices católicas culturalmente predominantes e históricamente enraizadas, a la vez que configurando la doble veta de identidad y alteridad de lo “religioso” establecida por las culturas de secularidad en el país. Las preguntas de investigación, entonces, se formulan de la siguiente manera

1. ¿Qué rupturas y continuidades genera el discurso de la prosperidad en la IURD con las matrices católicas de lo “religioso” culturalmente hegemónicas e históricamente enraizadas en las culturas de secularidad en México?
2. ¿En qué consiste el entramado mágico-secular en que se apoya el discurso de la prosperidad?

3. ¿Cómo se engarza el discurso de la prosperidad con los procesos de subjetivación y campos agenciales de los fieles?
4. ¿A qué recomposiciones en la identificación religiosa da pie el discurso de la prosperidad?

Como puede apreciarse, cada pregunta está planeada para abordar las respectivas hipótesis, si bien la primera es una que se derivó libremente de nuestro planteamiento del problema en torno a la construcción de lo religioso como alteridad e identidad a la vez que atiende el asunto de la estigmatización generada por un modelo implícito que define las “correctas” e “incorrectas” expresiones de fe. La segunda atiende a la cuestión sobre la supuesta base mágico-secular del discurso de la prosperidad, mientras la tercera se centra en la reflexividad que este produce en los fieles. Por último, el cuarto toca la cuestión relativa a su doble continuidad con los universos simbólicos evangélico y católico, así como la relación que establece desde una comunidad moral y linaje creyente con la identificación “sin religión”.

En conclusión, se busca comprender de manera exploratoria las diversas realidades sociales generadas por la Iglesia Universal del Reino de Dios en México y su singular forma de afirmar el discurso de la prosperidad, en términos tanto sincrónicos como diacrónicos y dentro de los marcos de una normatividad más controlada. Las contribuciones habidas en este respecto planean insertarse en el debate global sobre las transformaciones que en este orden está sufriendo América Latina y el mundo en general, siguiendo la noción de “sistema de espejos culturales en ciencias sociales” (Blancarte, 2007).

2.3 El mapa y las herramientas de la investigación

Ahora se procederá a describir la parte metodológica de nuestro análisis. Esta investigación se afirma como una de carácter cualitativo. La ventaja que esta ofrece se remite a sus herramientas para captar la complejidad de las creencias, los significados simbólicos y las experiencias vividas que configuran la práctica religiosa. Como señala Geertz (1992), el estudio de la cultura —y, en consecuencia, de la religión— requiere una “descripción densa”

que recoja no solo las acciones, sino las motivaciones y significados que subyacen a ellas. En este sentido, los métodos cualitativos (entrevistas en profundidad, observación participante, relatos de vida, etc.) permiten indagar en la dimensión subjetiva de la religiosidad, atendiendo a la diversidad de interpretaciones individuales y colectivas (Berger, 2006). Además, el enfoque cualitativo posibilita una aproximación integral, al ofrecer un panorama que incorpora las relaciones sociales, los ritos y las narraciones que constituyen la experiencia religiosa (Bourdieu, 1997) que se superpone con la acción en el mundo secular (Corpus, 2023). A través de este tipo de métodos, se pueden comprender las dinámicas internas y los procesos de construcción de sentido que no siempre afloran en técnicas cuantitativas, resultando clave para profundizar en la comprensión de la religión como fenómeno sociocultural.

Especialmente, la presente investigación está sustentada en el trabajo de campo etnográfico, el cual incluyó la elaboración de entrevistas y análisis de archivo. Procedamos con la descripción de cada uno por separado.

El método etnográfico es, antes que nada, un procedimiento para obtener datos, a través de una convivencia directa con el objeto/sujeto de estudio que parte de dos enfoques básicos: el naturalista y holista. Para Zoe (2013) el enfoque naturalista refiere básicamente al abordaje de una sociedad (en un contacto directo) sin intentar controlarla o influir en ella. “Su objetivo consiste en comprender el comportamiento en su contexto habitual, frente al de un entorno abstracto o de laboratorio, y en interpretar el significado que las personas otorgan a sus experiencias. La investigación etnográfica, aunque científicamente motivada, se realiza con una perspectiva humanista, profundizando desde la empatía en la complejidad cultural y el mundo político de las personas.” (Zoe, 2013, p. 318) Sin embargo, es importante declarar un cierto distanciamiento respecto a esta perspectiva, pues la entrada al campo, presentación e interacción constante con el grupo o comunidad implica necesariamente la negociación y renegociación de los papeles ocupados dentro de estos (Guber, 2004). En tal sentido, las funciones que cumple el investigador, a la par que los trazos de su personalidad, imposibles de neutralizar, le vinculan necesariamente con los sujetos y la espacialidad en que se

desenvuelven, de tal manera que semejante devenir-con, producto de la inmersión, tiene implicaciones directas para la calidad de los datos a los que es posible acceder.

Por otro lado, el enfoque naturalista tampoco se estanca en la mera interpretación del significado, pues debe estar orientado también a la comprensión de las condiciones objetivas dentro de las cuales dichas experiencias se despliegan, en orden a vislumbrar su imbricación (Zoe, 2013). En otras palabras, en la observación y desarrollo de teorías en torno a tal o cual fenómeno, es menester tomar en cuenta su aspecto material y vivencial-perceptivo.

El enfoque holístico, por su lado, está fundamentado en la idea de que, al contemplar una cosa como parte de un todo (que no se reduce a la suma de sus partes), se la podrá entonces captar en su totalidad. Considerar el contexto dinámico dentro del cual se inserta un fenómeno posibilitará, entonces, vislumbrar su complejidad y múltiples aspectos en interacción, además de su vínculo con otros factores igualmente relevantes.

Ahora bien, aquí se recurrirá tanto a la etnografía enfocada como multi-situada o multi-local. La primera trata de distinguirse de la etnografía tradicional, en tanto que se caracteriza por

“contar con visitas cortas a campo, intensidad en la información construida, combinación de escritura y grabación, una mirada enfocada en ciertos aspectos del campo y no en el todo, se realiza en la sociedad propia del investigador, ya no necesita aprender un idioma nativo sino familiarizarse con un lenguaje particular. Esta adaptación del método etnográfico además propicia una lectura contextualizada e interconectada de la realidad estudiada, al no aislarla y examinarla como un todo ajeno, como lo hacía la etnografía tradicional.” (Simbaña, 2021, p. 7)

La segunda, paralelamente, se concentra en la necesidad de llevar a cabo la investigación etnográfica en múltiples lugares o contextos, rastreando el fenómeno de estudio a través de diversas escalas geográficas, redes sociales, instituciones o desplazamientos de personas y objetos. Este enfoque surge como respuesta a la complejidad y movilidad de los procesos globales y transnacionales contemporáneos, en los cuales los fenómenos culturales no pueden comprenderse por completo si se estudian únicamente en un espacio local fijo (Marcus, 1995; Falzon, 2009).

Las modalidades que, en este sentido, me permitirán reunir la información son la observación participante y entrevista a profundidad. En trazas generales, la observación participante implica una inmersión dinámica en el entramado de referencias significativas que conforman el “mundo” a estudiar, sin la pretensión de tornarse en el “otro” o constituirse en “nativo”, pero tampoco de reducirlo a un modelo analítico abstracto. Trata de vislumbrar el universo social de interés de dos maneras básica: tal como es en sí mismo y tal como aparece al observador investigador (Bensa, 2016). La observación participante, debe mantener, ergo, una “justa distancia” que, de acuerdo con lo mencionado, consiste 1) no tanto en mantenerse en ese punto intermedio entre el “yo” y el “otro” cuanto de asumir, a lo largo de su estancia en campo, los diferentes lugares-roles asignados; pero también 2) en relacionar las circunstancias vitales de las personas y grupos de interés con las condiciones de su observación y las interpretaciones a las que pueden dar lugar (Bensa, 2016). La vigilancia epistemológica, en este respecto, tiene que abrir el paso a una oscilación equilibrada que vaya de lo *emic* a lo *etic* y viceversa.

En tal línea, me gustaría empezar por describir mi labor etnográfica dentro de la Iglesia Universal del Reino de Dios como una cuya pretensión es integrarse en su realidad generada. Ello conllevó asistir, principalmente, a los cultos dominicales y diversas actividades de la iglesia (eventos públicos, cursos, comidas, etc.). Estas últimas son coordinadas prácticamente en su totalidad por el grupo Fuerza Joven Universal⁵⁹, siendo de hecho la matriz entre la gran variedad que tienen. Es la puerta de acceso a los demás a la vez que la fuente de reclutamiento de pastores, obreros o simplemente miembros con un alto nivel de compromiso y que, incluso, han formado una estrecha identidad con la IURD. Esto lo veremos más adelante. Lo que importa ahora atender es que el foco de atención, por tanto, estará puesto en la plétora de dispositivos que se ponen en juego dentro de la IURD e incorporan los actores en sus relaciones con las culturas de secularidad de su cotidianidad, lo cual incluye, por supuesto, el vínculo que establezcan con lo entendían por lo “religioso” o la “religión” —cuestión que, por sí misma es ya un punto de enlace con lo regional y nacional—, teniendo al eje de la prosperidad como hilo articulador del análisis. Estos

⁵⁹ Orientada a la realización de proyectos sociales para jóvenes de entre 15 y 35 años, aunque, lo cierto es que hay personas que rebasan este intervalo.

dispositivos se desglosan en dos ejes a tomar en cuenta, que son las prácticas sociales y los órdenes del discurso.

Con “dispositivos” me estoy refiriendo al mecanismo o redes de mecanismos que son utilizados estratégicamente para orientar y sostener opiniones, emociones o acciones específicas en los individuos, en un escenario de dominación y producción de subjetividades (Agamben, 2011; Castro, 2004). Por otra parte, “las prácticas sociales pueden pensarse como maneras de controlar la selección de ciertas posibilidades estructurales y la exclusión de otras, así como la retención de estas selecciones en el tiempo dentro de áreas particulares de la vida social” (Fairclough, 2003, p. 23). Y, finalmente, por órdenes del discurso entiendo la red de prácticas sociales en su aspecto lingüístico. En esa medida, selecciona ciertas posibilidades definidas por el lenguaje, excluyendo otras. Es decir, que ellos controlan la variabilidad lingüística para áreas particulares de la vida social (Fairclough, 2003). Estos componentes teóricos me ayudaran a observar precisamente aquellas secularizaciones de las categorías y prácticas religiosas que realizan actos de ruptura o continuidad con los hilos de memoria de la tradición católica popular.

Ahora bien, se tomó la decisión, a partir del ejercicio etnográfico realizado en la Iglesia Universal, de distinguir tres dimensiones analíticas dentro de las cuales es posible reducir el conjunto de dichas prácticas sociales y órdenes del discurso, a saber: 1) diezmo, voto u ofrenda, 2) fe inteligente y 3) entidades sacras y materialidades. Cada una encierra su especificidad y obedecen a una lógica de exposición que nos ayudará a abordar de mejor manera nuestras preguntas de investigación en relación al fenómeno de la prosperidad.

El tiempo en que se ha realizado trabajo de campo ha sido de un año aproximadamente. Un apartado de reflexividad en el que atiendo particularidades sobre la entrada y permanencia en el mismo, entre otras cuestiones, será colocado en el Anexo I de esta investigación, lo cual no excluye que, a lo largo de la presentación de resultados y análisis de datos, se apele a este recurso para dar cuenta de las dificultades y matices que adquirió la etnografía conforme pasaron los meses y, con ello, puedan quedar explícitos los posibles sesgos y calidad de la información recabada.

La entrevista etnográfica y a profundidad me posibilitarán ahondar, por otra parte, en esos mecanismos de re-significación, disputa o, en su defecto, reproducción de lo “religioso” en el marco de una trayectoria vital. Esto, empero, tiene la precaución de no caer bajo lo que Bourdieu (1999) denomina “ilusión biográfica” generada por el o la informante e intenta, al contrario, apreciar las condiciones estructurales de posibilidad de su existencia social: qué le ha conducido a la IURD y cuáles son los efectos sociales que dicho acontecimiento ha desencadenado. La entrevista, por sí sola, es capaz de dar cuenta de estos factores objetivos igual que los subjetivos. Tal como menciona Beaud (2018)

“Si nos situamos al nivel de la entrevista en sí misma, se trata de objetivar al entrevistado como persona social en el curso mismo de la entrevista mediante el aprovechamiento de todas las indicaciones corporales, de lenguaje, escénicas que señalan algunos rasgos de su identidad social. Por supuesto, esta búsqueda se hace camino durante la entrevista, sin preocuparse por la formalización, en el marco de los distintos temas abordados, a discreción del juego natural de preguntas sucesivas, preocupándose por recopilar información pertinente sobre sus principales características sociales o culturales en el nivel más detallado que sea (historia familiar del lado paterno y materno, trayectoria académica, profesional, residencial, filiaciones políticas y religiosas, etc.).” (p.196)

En este ejercicio, no obstante, será imprescindible tomar en cuenta la relación de entrevista, esto es, la observación de la escena social que viene esta última a establecer, en la se consideran los espacios y personas implicadas, sus disposiciones corporales, incluidas las del propio investigador, sus tonos de voz, silencios, incluso vestimentas, todos elementos que permiten interpretar el contenido de la conversación. A la vez, contribuye a ser conscientes sobre potenciales o actuales violencias ejercidas (Bourdieu, 1999).

El diario de campo, bajo estos razonamientos, constituye un elemento esencial en el registro de información durante la observación participante y entrevista a profundidad — aunque también me serviré de grabaciones de voz para esta última con el debido consentimiento informado de las personas que accedan a concederla. El motivo esencial de dichos recursos, además de lo ya mencionado, es poder llevar a cabo descripciones densas sobre fenómenos locales, aunque conectados con otras escalas, y extraer las imágenes que aportan una visión sinóptica de los hechos —o que dan cuenta de los prejuicios—, en aras a

establecer una discusión mucho más general, pero circunscrita por el problema de investigación. En palabras de Hammersley y Atkinson (1994),

“La finalidad es captar los procesos sociales en su integridad, resaltando sus diversas características y propiedades, siempre en función de cierto sentido común sobre lo que es relevante para los problemas planteados en la investigación.” (p. 162)

Conviene aclarar, empero, que las generalizaciones a las que se aspire siguiendo esta senda no son de naturaleza estadística. Ello plantea, de hecho, un constante dilema, si bien aparente, con el que la investigación etnográfica se encuentra. Y es que los supuestos de los que se parte en esta última son ciertamente distintos a los que asume un análisis cuantitativo. Una busca la significancia estadística, fundamentada en el planteamiento de la distribución muestral y prueba de hipótesis, mientras que la otra la significancia societal, la cual alude a la aptitud que tiene un caso singular para hablar de la sociedad en su conjunto en lugar de alguna población de casos similares (Small, 2009). La inferencia estadística se basa en la idea de aproximarse, dentro de un determinado intervalo de confianza, a una o varias características de la población de interés a partir de la información que nos ofrece una muestra aleatoria. En cambio, la inferencia etnográfica posee un criterio preponderantemente lógico, en donde el propósito es extraer conclusiones acerca del vínculo esencial entre dos o más características en términos de algún esquema interpretativo (Small, 2009). Por tanto, cuestiones como la N pierden relevancia, ganándola otras tales como la calidad de información posibilitadas por la confianza generada al interlocutor(a). Esto no excluye, naturalmente, la exigencia de delimitación sobre el sector con respecto al cual se pretende decir algo, a la vez que ubicar los sesgos generados por las peripecias del propio trabajo de campo.

Por otro lado, tomando en cuenta los tiempos limitados de una maestría, me fue posible realizar 17 entrevistas semiestructuradas a profundidad, si bien en algunas ocasiones se abordó a los mismos individuos, que en total fueron 12. Por otro lado, no se recurrirá al testimonio de todo/as en el estudio, dado su carácter piloto en unos casos. En consecuencia, 9 son las personas que se citaran a lo largo de la investigación. En términos de la muestra, para asegurar la varianza se buscó que estas tuvieran diferentes características

sociodemográficas (grado de escolaridad, nivel socioeconómico, género y edad), niveles de compromiso, cargos dentro de la Iglesia Universal y, por supuesto, trayectorias religiosas. Esto fue posible no sólo por medio de la técnica de bola de nieve, sino gracias al intento de conocer y presentarme aleatoriamente con la gente. Menos suerte tuve aquí, a decir verdad, pues tan sólo es una entrevista la que pude obtener. No obstante, pienso que balancea de manera satisfactoria las perspectivas recopiladas y contribuye sustancialmente al problema fijado por la investigación. Con algunos/as, las preguntas fueron de carácter más abierto y hasta cierto punto ambiguo —“¿Cómo es que llegó a la Iglesia Universal?”, siendo el ejemplo más común— para captar la mayor cantidad de información posible en términos biográficos y luego particularizar en puntos clave, aunque normalmente también se ahondaba su trayectoria de vida y religiosa —“¿Tenía alguna otra religiosidad antes de llegar a la IURD o todavía la práctica? En caso de que sí, ¿qué diferencias encuentra o cómo las complementa”, “¿Qué cambios en su vida ha percibido?”, “¿Qué es para usted la prosperidad?”, etc.— Con otros, debido a la saturación teórica con la que ya contaba, preferí partir de interrogantes precisas desde un inicio y posteriormente cubrir aspectos más generales que iban surgiendo conforme transcurría la conversación.

A todos se les comentó explícitamente la finalidad de la presente investigación, asegurándoles su anonimato, para lo cual se aludirá a ellos por medio de pseudónimos. En lo inmediato se presenta una matriz con sus perfiles:

Tabla 1. Características de informantes.

Nombre	Sexo	Edad	Coordenada dentro de la IURD	Filiación religiosa previa a su conversión en la IURD
Juan	Hombre	60 años	Laicado	Católico
Lizabeth	Mujer	61 años	Laicado	Presbiteriana
Margot	Mujer	27 años	Obrera	Iglesia Universal
Jorge	Hombre	75 años	Laicado	Católico
Verónica	Mujer	28 años	Laicado	Católica
Ismael	Hombre	32 años	Obrero	Católico
Luis	Hombre	28 años	Pastor	Católico
Samuel	Hombre	67 años	Laicado	Católico
Ángela	Mujer	35 años	Laicado	Atea

Fuente: Elaboración propia.

Aquí, además, deben de considerarse las entrevistas etnográficas que se le realizaron a diferentes personas dentro —obreros, pastores y laicado— y fuera de la Iglesia Universal —como se verá en la sección 3.2, en donde se abordaron a personas con distintas religiosidades devotos de la Santa Muerte, yoruba, testigos de Jehová, entre otras—.

Por lo que respecta al análisis de archivo, se siguen las líneas técnicas trazadas especialmente por Liz Stanley (2017). En este respecto, es importante mencionar que el archivo no versa sobre la historia ni el pasado: constituye, ante todo, un edificio o institución

“localizada en el presente, con actividades que lo rodean y que dependen de cómo se entienda lo que llamamos «el pasado» y sus huellas actuales. La investigación de archivos, colecciones y documentos del pasado histórico se realiza en este contexto que se inserta en el presente.” (Stanley, 2017, p. 33)

El motivo que tendrá el uso de material de archivo será apreciar el espesor de prácticas discursivas que conforman un sistema de representaciones entreveradas con estructuras, prácticas y eventos sociales extralingüísticos que, en su conjunto, dan vida a la realidad generada por la IURD. Sobre todo, será importante observar las continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, intertextualidad y juegos polémicos que todo ello genera con lo “religioso” (Foucault, 2002).

El archivo con el que cuento, en buen grado fruto de la amistad con un miembro de la IURD y el propio trabajo de campo, posee alrededor de 264 periódicos, 6 libros, 6 revistas, 200 folletos y 65 objetos. El material principal para utilizar serán los periódicos en cuanto que no sólo concentran la mayor parte del mismo, sino porque tienen, a lado de la televisión, una prioridad mayor en las actividades culturales, procesos de resocialización y transmisión de valores. Todo lo demás, no obstante, encarna una gran relevancia en cuanto que representan modos de actuar, como los objetos, conectores entre escalas y elementos insertos en prácticas de gobernanza⁶⁰ (Fairclough, 2003), etc.

El rango de tiempo que abarcan los periódicos es de casi 20 años (18, para ser exactos), siendo el primero de la semana del 14 al 20 de mayo del 2006 mientras que el último del 15 a 21 de septiembre de 2024 respectivamente. Sin embargo, no se cuenta con periódicos que abarcan el intervalo de 9 años que abarca del 2007 al 2016. Evidentemente, no se usará todo este material. El principio de selección, para decirlo brevemente, se orientó por una lectura superficial de todo el material, a la que se le acompañaba con notas hechas en fichas —archivo del archivo— que registraban las primeras impresiones y algunas reflexiones germinales sobre la información que me serviría relevante —y la que no—, en dónde la usaría y cómo la interpretaría, además de otros elementos que no había considerado previamente, como la referencialidad específica del texto al objeto entregado en el servicio —aceite, rosa, botellas de agua, etc., de carácter milagroso— y viceversa —esto es, del objeto al texto—. Luego, puse en marcha una segunda lectura, más pormenorizada, a partir de la cual pude dividir el material de periódicos en tres secciones según demarcaciones temporales que se

⁶⁰ Aquí se entiende gobernanza en el sentido amplio que le concede Fairclough (2003) como “cualquier actividad dentro de una institución o organización orientada a regular o manejar alguna otra red de prácticas sociales” (p. 32)

traducen también en diferencias de contenido. La primera abarca los años 2006-2007, la segunda 2016-2019 y la tercera 2020-2024. En estas se pueden apreciar diversos cambios en el formato del periódico, lo cual implicó modificaciones en la presentación y tipo de información incluida (heterotopías⁶¹) —y que será abordado más adelante. Ahora bien, una vez que pude contar con estas secciones, me fue posible detenerme en cada una y detectar transversalmente algunos ejes narrativos constantes, entre los cuales se encuentra el de la prosperidad, así como otros que, en su conjunto, despliegan cuestiones relevantes con respecto a la resignificación de lo “religioso”. De esta manera, tomé tres ejemplares de cada sección que me parecieron claros y sintéticos con respecto a esta última cuestión para llevar a cabo un breve análisis de aspectos de contenido, estructura del fragmento en cuestión, de la “meta-data”⁶² y post-texto⁶³, con el fin de pasar a la interpretación respectivamente. Esta última etapa, por cuestiones de extensión, tendrá una prioridad en la lógica de exposición de nuestras tesis. Ello no representa ningún obstáculo si se considera que la fase de la interpretación, como menciona Stanley (2017), coloca todo lo anterior en una visión sinóptica, pero

“[...] en una nueva forma que provee una explicación del significado, lo cual incluye usualmente que se la conecta con una imagen más grande. Esto puede ser realizado por medios “internos” al vincularlo [el significado] con documentos archivísticos relacionados u otros materiales relevantes; a través de medios “externos”, al relacionarlo con hechos conocidos o supuestos acerca

⁶¹ Stanley retoma este concepto de Michel Foucault, el cual, básicamente quiere dar a entender que todo documento es una versión escrita, aunque ficticia, del “mundo real”, con su propio geografía que sitúa a la gente, lugares y eventos. Es decir, un

“orden representacional que mantiene una relación compleja y no necesariamente coincidente con el resto de la experiencia vivida. En este sentido, todo escritor de cartas u otros documentos tendrá formas habituales de configurar el orden representacional que se refleja en su escritura (fotografía, entrevista, etc.). Es probable que lo hagan de manera distinta al utilizar diferentes formas o géneros (cartas, diarios, memorias...), ya que estos poseen sus propias convenciones sobre lo que se representa y cómo. Además, es probable que estos aspectos del “cómo” y el “qué” cambien en cierta medida al escribir o dirigirse a diferentes personas o grupos.” (Stanley, 2017, p. 47)

⁶² Para Stanley (2017), la noción de “post-texto” constituye una herramienta para observar cómo una idea o evento evoluciona a través de la cronología documental, sin intentar precisar relaciones causales directas. En lugar de analizar el significado aislado de un documento, el “post-texto” evalúa la interrelación entre los documentos a medida que se presentan en el tiempo, ofreciendo una narrativa de “lo siguiente” en la serie documental.

⁶³ Para Stanley (2017), meta-data incluye detalles como “quién, cuándo, de dónde, ubicación del archivo” y también “para quién, hacia dónde”, que son fundamentales para el acceso rápido a los documentos. En el contexto de mi investigación, me servirá en el análisis de los testimonios en los periódicos, con el motivo de estructurar y profundizar en el contexto de cada testimonio, lo que te permitiría identificar patrones, relaciones y matices en la narrativa general del medio.

de alguna parte relevante del pasado; a través de medios “teóricos”, al ligarlo con ideas y teorías en la literatura académica implicada; o, de hecho, los tres. En un sentido importante, la interpretación y su amplia creación de significado es el meollo de las investigaciones archivísticas, aunque es sano recordar que esto no ocurre sin los previos pasos [...]” (p. 59)

La interpretación del archivo, huelga decirlo, irá yuxtaponiéndose con los datos extraídos de la etnografía y las entrevistas, con el fin de entramar y armar la complejidad narrativa de la IURD. No obstante, en todo ello será especialmente importante tomar consciencia de una advertencia metodológica de Fairclough (2003), en cuanto que “lo que se ‘dice’ en un texto siempre se dice sobre el trasfondo de lo que se ‘calla’; lo que se hace explícito siempre está basado en lo que se deja implícito” (p. 17)

Conclusiones

Estas tres estrategias metodológicas se triangularán para abordar cada una de nuestras hipótesis y preguntas de investigación en virtud de dar la perspectiva más compleja posible del discurso de la prosperidad. Por ejemplo, la etnografía y análisis de archivo nos ayudará apreciar el entramado de estructuras, prácticas y discursos mágico-seculares que, en calidad de dispositivos, se despliegan dentro de la Iglesia Universal, además de la doble continuidad que presenta entre lo católico y evangélico, sin ignorar, por supuesto, sus tensiones con las culturas de secularidad locales —las cuales, no obstante, están vinculadas con el resto de niveles sociales—. Por otro lado, las entrevistas contribuirán a ahondar en los procesos de identificación “no religiosa” que aquello genera al mismo tiempo que el engarce con el campo de reflexividad y agencia de los fieles.

A pesar de la cantidad de material empírico que de esta triangulación se ha podido obtener, se ha hecho un ejercicio exhaustivo de selección que posibilite la problematización del fenómeno desde sus distintas capas sin perder densidad analítica, priorizando aquellos fragmentos que permiten articular la experiencia de los actores con los marcos estructurales y simbólicos en los que se inscriben.

3. Análisis

3.1 La Iglesia Universal en México

En este capítulo, se repasará brevemente la historia de la Iglesia Universal en México. Ello es relevante en dos aspectos. En primer lugar, porque busca ubicarla en un régimen de laicidad que, no obstante, estaba sufriendo cambios importantes para el momento en que había arribado durante 1992. En segundo lugar, permite reconstruir el horizonte de su desarrollo, lo cual allanará el camino para comprender —junto con el siguiente apartado— cómo comenzaron a gestarse las tensiones entre el discurso *iurdano* de la prosperidad y las culturas de secularidad presentes en distintos sectores sociales, cuya semilla ya puede observarse en esta etapa de asentamiento. Con ello buscamos responder a la cuarta hipótesis de esta investigación, que tiene que ver con la marginalización, violencia simbólica y discriminación, producto de la inadecuación a las culturas de secularidad locales, regionales y nacionales del país.

Por consiguiente, conviene iniciar destacando que en 1992, bajo el gobierno de Salinas, se realizaron una serie de reformas constitucionales en la materia de las relaciones Estado-Iglesia(s). Entre los cambios más destacables, está que

“el nuevo artículo 3° permitía la propiedad y la administración por parte de organizaciones religiosas de planteles donde se imparte educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos. El artículo 5° eliminó la prohibición de tener votos religiosos; el 24 siguió garantizando la libertad de creencias religiosas y permitía que los actos religiosos de culto público se celebrasen, de manera extraordinaria, fuera de los templos; el 27 permitió que las asociaciones religiosas pudiesen adquirir, poseer o administrar “exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto”, y el 130 restituía a las Iglesias y agrupaciones religiosas su personalidad jurídica como asociaciones religiosas, “una vez que obtengan su correspondiente registro”, y aligeró, aunque mantuvo, restricciones a las actividades políticas de los ministros de culto. En suma, las reformas reconocían más que nada las acciones colectivas, organizadas e institucionalizadas de los creyentes.” (Blancarte, 2021, p. 269)

Sin embargo, a pesar de haber llegado en una época donde las principales beneficiarias de las reformas constitucionales antes señaladas eran las minorías religiosas, desde sus inicios la Iglesia Universal —llamada en ese entonces “Primicia de México”— se encontró con diversas trabas para ser reconocida como asociación religiosa y obtener su personalidad jurídica ante Secretaría de Gobernación. La razón de ello estaba en que, de

acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, cualquier iglesia que deseara semejante estatus debía tener como mínimo cinco años de actividades en el país. En una entrevista a la *Revista Plenitude* citada en la página oficial de la IURD, el obispo Rumualdo Panceiro —fundador de la primera iglesia en el país— da cuenta de estos hechos, además del ambiente de discriminación con el que se encontraban:

“cuando llegamos, no había nada, comenzamos de cero. Las leyes del país no daban lugar para la predicación del Evangelio y no teníamos cómo trabajar. Pasamos 4 meses clamando por un cambio, para que pudiéramos asegurar la apertura de la Iglesia. Dios nos atendió y las leyes cambiaron. Aun así, sufrimos mucha discriminación por ser extranjeros y por la dificultad con el idioma. Nadie nos creía. No podíamos usar ningún medio de comunicación para divulgar el trabajo. Todo era muy complicado.”⁶⁴

Frente a esta situación, tuvo que registrarse en 1994 como una institución derivada de la “Iglesia de la Fe Apostólica en Cristo Jesús”, con número constitutivo SGAR/12/93. Por tanto, la IURD se adscribió en ese entonces bajo el número SGAR/12:31/94 y con el domicilio Av. 5 de mayo No. 101, colonia Vasco de Quiroga, Delegación Gustavo A. Madero, México D.F., C.P. 07440, lugar en que previamente se situaba el llamado cine Acuario.⁶⁵ Tan pronto aconteció esto, 50 pastores brasileños llegaron a territorio nacional para establecerse, en un principio, en Monterrey, Tijuana, Guadalajara y el Distrito Federal, ahora Ciudad de México.

A pesar de este estado de cosas, la IURD tendría un crecimiento acelerado al punto de que, para 1996, contaba ya con un rango de 25 a 30 mil prosélitos, realizando gastos mensuales en publicidad, rentas y mantenimiento que fluctuaban entre 700 y 800 mil pesos (Hernández, 2017). Sin embargo, el gusto le duraría relativamente poco, pues pronto arribarían problemas derivados de que, en ese mismo año,

⁶⁴ “IURD en el Mundo: México”, en Universal Argentina, disponible en <https://www.universal.org.ar/iurd-en-el-mundo-mexico/>. Consultado el 03 de diciembre de 2023.

⁶⁵ Esto explicita el uso de las mismas estrategias de desarrollo que la Iglesia Universal realizó en Brasil, ubicándose en lugares tales como plazas, teatros, cines rentados, para luego, tras la acumulación de recursos, comprar esos antiguos recintos y construir sobre ellos sus templos. Cf. Con lo que dice una nota de El Universal de la época:

“Aparte del interés por el diálogo ecuménico, la Universal repite de Latinoamérica otros modelos ya usados en Brasil, como la ocupación de los antiguos cines y teatros, con predilección en barrios populares y pobres, la venta de supuestos objetos milagrosos y el alquiler de horarios de emisoras de radio y televisión en la madrugada.” (visto en Hernández, 2017, p. 62)

“la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús solicitó a través de su apoderado legal Adoniram Gaxiola Figueroa la cancelación del registro constitutivo SGAR/12:31/94 y por lo tanto la extinción de la Iglesia Universal del Reino de Dios como asociación religiosa derivada. Aunque la disolución de la sociedad se acordó de manera unánime, se especula que el acontecimiento se produjo a raíz de los cuestionamientos y de los comentarios negativos de varios grupos religiosos y algunos sectores sociales debido a la incompatibilidad de cosmovisiones entre ambos ministerios.” (Hernández, 2017, p. 67)

Como consecuencia de esto, el Instituto Nacional de Migración dio órdenes de que 50 pastores de la Iglesia Universal salieran del país, dado que situación migratoria estaba catalogada como ilegal, pues no eran más una institución derivada y, por tanto, con registro ante Secretaría de Gobernación (Hernández, 2017). Sin embargo, las razones de esto parecen trascender el mero cumplimiento administrativo de los cinco años de operación y estar más relacionadas con una serie de pautas culturales católico-céntricas que orientan la gestión del modelo de laicidad en el país. Roberto Blancarte, quien fue jefe de asesores de la subsecretaría de asuntos religiosos desde 1998 hasta mediados de 1999 y trató personalmente el caso de la IURD, cuenta lo siguiente respecto a dichas polémicas:

la razón por la que fueron es porque los acusaron —incluso creo que hasta penalmente— por estar vendiendo sus artefactos y sus cosas mágicas, sus pocimas mágicas, los aceites, las cosas que vendían y más de alguno fue y entonces puso una demanda por fraude, además de que se les acusó de que estaban cometiendo fraude por estar vendiendo cosas como pocimas mágicas que eran falsas. Entonces ya ves cómo es precisamente nuestra cultura católica, porque de inmediato la policía intervino y a los ministros de culto brasileños rápidamente les pusieron una orden de expulsión, de expulsión del país porque estar trabajando sin permiso como ministros de culto y encima estar vendiendo y tal. Pero yo lo que hice fue que hablé con el subsecretario y le dije: ‘oiga, mire, esto es un abuso de parte nuestra ya que, en primer lugar, ellos están en este vacío jurídico en el que tienen que trabajar aquí cinco años para poder tener registro, pero para poder trabajar necesitan el permiso como ministros de culto, ¿cómo le hacemos? Digo, hay un problema ahí de la propia legislación entonces tenemos que considerar eso para que no haya acciones contra ellos que son finalmente discriminatorias’. Y entonces lo que hicimos es que los que iban a expulsarlos estaban, digamos, por parte de otra subsecretaría, que era la de asuntos migratorios —que en esa época existía—, de manera que el jefe de asesores de asuntos migratorios y yo nos reunimos con nuestros equipos para discutir sobre el asunto y, entonces, yo lo convencí... Ah bueno, para esto hablé antes con los líderes brasileños y les dije: ‘Bueno, lo que voy a tratar de resolver es que les quiten las demandas de expulsión mientras ustedes se van a Brasil, nosotros les damos el registro y entonces ustedes ya pueden regresar con permisos como ministros de culto, ¿les parece?’ Me dijeron: ‘Sí, perfecto’ Entonces yo me puse a trabajar en eso. La idea entonces era convencer a los de migración de que era incorrecto y que las demandas penales eran abusivas y todo; que ellos se salieran y luego ya les diéramos el registro y ya regresaran. Entonces yo lo que hice fue que nos juntamos los equipos de migración y asuntos religiosos y convencí yo a los de migración, porque les dije: ‘A ver, esas demandas que contra las pociones mágicas, si vamos a cerrar la iglesia [aludiendo a la IURD] porque están vendiendo cosas mágicas lo primero que tenemos que ir a hacer es ir a cerrar la Basílica de Guadalupe porque ahí es un mercado y venden un montón de cosas en donde están prometiendo milagros, entonces si ustedes creen que esto es un fraude entonces también lo de aquello es un fraude.

Entonces no pueden ustedes juzgar’ O sea ahí te fijas cómo la cultura católica les parecía normal juzgar a estos por vender esto pero ellos no se fijaban que en su propia cultura con la Virgen de Guadalupe ellos hacían exactamente lo mismo o una cosa muy parecida. Entonces dijeron: ‘No, pues sí’ Y no oye, yo les digo: ‘Están ustedes juzgando a estos por algo que la verdad —tenemos que ir a cerrar la Basílica por la misma razón si a esa nos vamos—’. Y, segundo, les dije: ‘Bueno ya les expliqué, hay un hoyo aquí legal, ¿cómo quieren que ellos vengan con permisos y deben tener 5 años para poder tener el registro? Entonces necesitamos que ustedes retiren la orden de expulsión para que ellos se vayan tranquilamente sin ser expulsados y puedan regresar una vez que nosotros les demos el registro. Y entonces dijeron: ‘Bueno’, después de mucha negociación, no creas que fue así nada más. Pasamos como un día o dos discutiendo.”

A pesar de todo, al final la IURD no aceptó el acuerdo, continuando su situación de ilegalidad en el país. No obstante, tomó la decisión de mantener sus actividades religiosas de una forma más discreta y registrarse como una organización civil, lo cual no sólo le exentaba del pago de algunos impuestos, sino que, en general, brindaba la ventaja de que los gobiernos locales encontraban mayores dificultades para su regulación.

Sería hasta el primero de junio del año 2001, cuando por fin, como resultado de la coyuntura política que marcaría el inicio de la presidencia de Vicente Fox y tras largas trabas puestas sobre todo por la Iglesia Católica, los *Pare de Sufrir* lograrían por fin su registro constitutivo con número SGAR/2499/2001. Como menciona el obispo Paulo Roberto, desde 1996,

“Cinco años tuvo que pelear la IURD en los tribunales su Registro como A.R. (Asociación Religiosa), llegando hasta la última instancia le fue concedida la razón a la IURD, mediante la resolución que decía que el órgano de gobierno correspondiente, debería acatar tal resolución. Sin embargo, aun así no querían otorgarlo por lo que se recurrió al Presidente de la República para solicitar su intervención a fin de que se cumpliera la ley y se le concediera su registro como A.R. Fue así que el día 1 de junio de 2001 se le concede su registro como A.R.”⁶⁶

A partir de aquí, la Iglesia Universal expandiría sus posibilidades gracias a su personalidad jurídica, llevándola, por ejemplo, a comprar el antiguo teatro Silvia Pinal para adaptarlo a manera de templo. Este, de hecho, sería durante un par de años su sede central, antes de que se inaugurara El Santuario Mayor en Tacubaya el 5 de septiembre de 2004. Es importante mencionar que esto se hizo bajo el cargo del obispo brasileño Paulo Roberto, quien llegaría a México en 2003 cuando la IURD únicamente contaba con 26 centros religiosos, y que realmente conseguiría una serie de hazañas importantes para el crecimiento

⁶⁶ La Iglesia Universal del Reino de Dios: sus comienzos, dificultades y conquistas en México, disponible en: https://www.obispopauloroberto.com/Mexico_Santuario.html. Consultado el 05 de diciembre de 2023.

de la Iglesia Universal. Por ejemplo, en tan sólo dos años desde su arribo, este obispo había conseguido la apertura de otros 22 templos, pero además acuerdos con varias radiofrecuencias y, sorprendentemente, el consorcio *Televisa*, que hasta entonces había mantenido relaciones sobre todo con la Iglesia Católica. Empero, ciertamente este ascenso no estuvo exento de múltiples polémicas, ya que desde el año 2005 diversos periodistas, funcionarios públicos, investigadores en ciencias sociales e incluso representantes religiosos de otras confesiones han señalado y hecho demandas formales tocando temas tales como actividades lucrativas y de abuso sobre la fe de los creyentes. Por ejemplo, el diputado David Hernández aseveró para el periódico *el Reforma*

“Al Secretario de Gobernación le ha hecho falta mano dura porque han crecido mucho esos grupos y les han estado dando autorizaciones al por mayor, y esta Iglesia no es la única. Al final de cuentas, a manera de diezmo, pues le piden dinero a la gente, pero le ha faltado tacto a la Secretaría de Gobernación para que antes de dar permiso conozca el historial de las personas a las que les permite “vender milagros” porque es permitir públicamente que se engañe a la gente.” (Hernández, 2017, p. 82)

Los dilemas, sin embargo, no únicamente se enmarcan en las actividades que se realizan *dentro* de la iglesia, pues también fuera de ella los especialistas han divisado una serie de actividades que hacen de su presencia algo inédito en el campo religioso mexicano. Bernardo Barranco (2005) señala al respecto que

“conviene analizar el contradictorio comportamiento de Televisa, que por un lado presenta un *teletón* católico y legionario que explota los sentimientos y las emociones por los discapacitados, una Televisa que se desbordó cada vez que vino el papa Juan Pablo II, que “celebra” un México cargado de identidades, que cuenta con una fundación encargada de proyectar una imagen socialmente responsable de la empresa y, por otro lado, alquila un espacio que proyecta contenidos que contradicen los principios que pregona. La única explicación razonable es el lucro: tanto Televisa como la Iglesia Universal llegan a las mismas audiencias y ambas empresas son voraces.” (párr. 10)

De hecho, para ponerlo más claro, Adoniram Gaxiola, que fue quien, en calidad de apoderado legal de la *Iglesia de la Fe Apostólica en Cristo Jesús* y director de desarrollo de recursos y servicios a las iglesias en la Sociedad Bíblica de México, le otorgó en una primera instancia el registro como asociación religiosa en tanto institución derivada, expresaría que la decisión de haber llevado a cabo esto se debió a la necesidad de “refrescar” el panorama religiosa en el país, y años más tarde declararía incluso que: “Más allá de si se está de acuerdo

o no con esta Iglesia, ha marcado una pauta en la dinámica religiosa en México; son muchos los factores que la convierten en un ente inquietante” (Visto en Hernández, 2017, p. 67).

El obispo Paulo Roberto, tras dejar la IURD mexicana en 2009 para trasladarse a California, había dejado un historial bastante positivo: al finalizar su gestión ya había 123 templos de los cuales 29 residían en el Estado de México, 18 en la Ciudad de México y 76 en el interior de la República. El mando fue pasado entonces al obispo Franklin Sanches, quien hasta hoy día ejerce el cargo en Tacubaya. Para 2012, esta cifra había crecido a 164 templos, 40 en el Estado de México, 27 en la Ciudad de México y 97 en el interior de la República. Actualmente posee un aproximado de 267 lugares de culto en el país — incluyendo templos y “núcleos”⁶⁷—, dato que coincide con lo que he escuchado declarar a pastores, pero también que me han confiado obreros.

Como es posible notar a partir de este somero repaso, la Iglesia Universal se ha rodeado de diversas imágenes peyorativas, principalmente, por el motivo de las ofrendas económicas dadas en aras a algún bien simbólico o material, lógica que en la literatura suele estar clasificada como “teología de la prosperidad”. Y diversos sectores, tanto religiosos como intelectuales y agentes del Estado, desde sus diversas posturas, participan de ello. Por otro lado, permite constatar la doble veta que toma el modelo de laicidad en México, pues se presenta como restrictiva hacia las religiosidades cuando sus prácticas y discursos no se ajustan tanto a las funciones que les asigna la secularidad como a la matriz católica culturalmente arraigada en el país, sirviendo ambos como puntos de referencia para evaluar su permisividad o no en el espacio público (Corpus, 2020). Pero, en caso de adecuarse a dichas pautas, entonces se muestra como conciliadora, en tanto que las absuelve bajo el argumento de estar promoviendo la cohesión social o la regeneración de su tejido, el fortalecimiento de los lazos comunitarios, conservar la memoria social, etc. Sin embargo, es preciso llamar la atención de que este modo de actuar del modelo de laicidad en realidad “emerge de un marco social, es decir, parten de la misma representación que la sociedad tiene de sí misma y que está marcada por una religión que si bien ya no es hegemónica, sí

⁶⁷ Los núcleos son sitios como salones de fiestas/eventos que se rentan para actos de culto, pero, por lo mismo no son estables ni fijos. También están la forma “casa de oración”, en donde, de acuerdo a un informante, “se asiste a las casas para dar la palabra” (o sea, evangelizar).

mayoritaria” (Corpus, 2020, p. 74). En ese sentido, ahora vale la pena observar entre la población, con sus diferentes características sociales y religiosas, cómo es que esto se aplica en relación con el discurso de la prosperidad en la Iglesia Universal.

3.2 La mancha: estigma y sanción en la cultura religiosa mexicana

En un inicio, efectivamente, se recorrieron diversos lugares para indagar sobre las percepciones y experiencias —en caso de haberlas— en relación con la Iglesia Universal. Las características religiosas de las personas sondeadas eran múltiples y polimorfas, estando la muestra comprendida por personas católicas, testigos de Jehová, evangélicas, devotas de la Santa Muerte y del culto yoruba. Las actitudes captadas, en ese sentido, también variaban: desde muy cortas y evitativas, hasta más improvisadas o que reflejaban un mayor grado de reflexión. No obstante, en cada una ella fue posible captar la constante de la incomodidad, desagrado o tensión en general mostrada tanto en las disposiciones corporales como contestaciones verbales, con lo cual se develaba la existencia de una serie de criterios comunes de sanción —incluso entre aquellas posturas más pluralistas o provenientes de disidencias que también sufren múltiples discriminaciones—, teniendo como elemento detonador la lógica de intercambio normalmente asociada como lo “distintivo” del discurso de la prosperidad.

Con ello, por otro lado, se hacía visible el estigma en cuanto *marca social* derivada de la posesión de uno o varios atributos que no satisfacen las expectativas normativas o demandas que la sociedad establece en sus medios para categorizar a las personas y las características que a cada tipo le corresponde en tanto “naturales y corrientes” (Goffman, 1970). De esta manera, se comprende el ser “religioso” como uno pautado por un acopio de conocimientos que incluye determinados roles, conductas y representaciones cristalizadas en el sentido común, lo cual también supone reprensiones para todo aquello que no se adecúa a dicho esquema de orientación. En este caso, los sujetos sondeados asociaban con lo “normal” o lo “correcto” en las prácticas religiosas diversos elementos cuyos niveles de generalidad variaban, como la recurrencia a los santos o íconos semejantes, la “caridad”, el “ser buena persona”, “ayudar a los demás”, la “flexibilidad”, etc., aunque, a decir verdad, cada uno era

puesto en contraposición a los factores patológicos que supone la IURD y que yacen englobados por lo que típicamente se asigna al discurso de la prosperidad.

A continuación, repasaré las más ilustrativas que se recopilieron entre los locatarios del mercado de Tacubaya —el cual se encuentra exactamente en medio y a unos escasos metros tanto de la sede nacional de la IURD como de la Central donde los subgrupos de la iglesia hacen sus diversas actividades—. Dicho mercado presenta los rasgos típicos de una religiosidad católica popular centrada en la vinculación con imágenes e íconos sacralizados, sea en la forma de ángeles, santos, altares, velas, inciensos, entre muchos otros —ver imágenes 1, 2, 3 y 4—. Las personas comerciantes locatarias tienen mínimo diez años establecidas ahí, habiendo quienes, incluso, han heredado los puestos de sus padres y crecido en la colonia desde niños. Por otra parte, las religiosidades que pudieron observarse son sumamente diversas, lo cual hacía de este espacio uno sumamente sugerente de analizar, en la medida en que presenta una estructura material fija y, por tanto, en permanente relación con la IURD, pero también una matriz religiosa que presenta múltiples tensiones con ella y sus miembros. No obstante, también se abordaron personas transeúntes que se encontraban de paso por allí, a la vez que las que se encontraban a los alrededores de la IURD ubicada en el centro de Tlalnepantla de Baz. Por último, la manera como se iniciaba la conversación con cada uno de los informantes normalmente era con la pregunta de si conocían la Iglesia Universal o semejantes y, dependiendo de las reacciones verbales o no verbales, iba profundizándose en los temas que saltaban y que pudieran tener alguna relación con el discurso de la prosperidad.

Imagen 1: Mercado de Tacubaya. Fuente:
Foto tomada por mí el 30 de enero de 2025



Imagen 2: Mercado de Tacubaya. Fuente:
Foto tomada por mí el 30 de enero de 2025



Imagen 3: Mercado de Tacubaya. Fuente:
Foto tomada por mí el 30 de enero de 2025



Imagen 4: Mercado de Tacubaya. Fuente:
Foto tomada por mí el 30 de enero de 2025



El primer sondeo que se tuvo en este respecto fue bastante interesante, pues una mujer comerciante —de aproximadamente 50 años— en un puesto de comida mostró una clara disposición de desagrado al ser preguntada por la ubicación de la IURD. Frente a ello, mencioné que aún no la conocía y que si podía contarme alguna referencia. En la misma actitud, relató que personas de ahí la habían “maldecido” junto a su familia “hasta la tercera generación”, a raíz de lo cual tuvo un altercado con ellos. El motivo fue por una pequeña

figura de la Santa Muerte a la vista de su negocio, que, según le dijeron, iba a “traerle muchas desgracias”⁶⁸. En un juego de contrastes, pasó a relatar cómo es que esa deidad le ha “salvado de varias”, poniendo el ejemplo de una lesión en las piernas que le impedía caminar y de la cual fue curada, para luego aludir al “robo” que realizan en la IURD y plantear el cuestionamiento: “¿para qué le va a servir tu dinero a Dios? Él no lo necesita... Más bien hay que ayudar a los demás, no andar en malos pasos, ser trabajador y ser agradecido por vivir un día más, esas son las cosas en las que se fija Dios, no en el dinero porque ni lo necesita”.

De hecho, esta clase de contestación fue muy común de encontrar. Por ejemplo, otra locataria de alrededor 60 años, vendedora de diversas hierbas y remedios —entre los cuales se encontraban artículos religiosos relativos al mal de ojo, esencias “arraza todo”, inciensos con imágenes de la Santa Muerte en su envoltura, etc.— se veía incómoda, mostrando desconocimiento y una actitud tajante. Sin embargo, después de hacer algunas referencias sobre las polémicas de la opinión pública en torno a que ahí “estafan” a la gente o “les quitan el dinero”, pasó inmediatamente a asentir. Ante dicha reacción, se le preguntó sobre su percepción sobre ello, a lo que señaló su disconformidad porque “Dios no pide eso, sino que pide caridad, que ayudemos a las personas que lo necesitan, ¿por qué mejor no dan ese dinero a las personas de la calle que sí lo necesitan?” Ello suscitó una reflexión sobre lo negativo que es enriquecerse con la fe, en donde se puso a sí misma como ejemplo: “yo sé que estoy en una posición difícil porque vendo estas cosas, y a veces pienso si no estoy pecando, pero también lo necesito para poder vivir, yo ya no puedo hacer otra cosa a esta edad. No soy encajosa con mis clientes y sus creencias porque me quedaría sin clientes, pero tampoco soy abusiva con los precios porque no es que yo quiera vender hoy y hacerme rica mañana. A veces ni me fijo, por veinte pesos a veces ya les doy casi media bolsa”. Otro locatario —de alrededor 35 años— también vendedor de objetos religiosos, aunque más relacionados con

⁶⁸Aquí es posible observar un fenómeno extensamente señalado por autores brasileños (Duarte, 2019; Oro, 1997; de Castro, 2022; Pestana, 2017), a saber: la “demonización” de los cultos, creencias y prácticas —especialmente afrobrasileños— por parte de la Iglesia Universal del Reino de Dios y su discurso de la “guerra espiritual”, si bien ahora en el contexto mexicano con religiosidades locales. Esto, por otra parte, da muestra de las tensiones que existen no sólo entre determinadas manifestaciones de lo sagrado y el espacio público, sino entre las propias minorías religiosas. Y esto pone en la discusión un tema muy poco tocado en la literatura contemporánea, pues, más allá de luchar por ser incluidas en un discurso oficial y representativo de pluralismo religioso —cooptado en México, fundamentalmente, por las iglesias históricas católica y protestante—, estas minorías luchan contra otros desafíos más inmediatos, pues no sólo están marginadas y mal vistas socialmente, sino que ellas mismas ejercen entre sí violencia simbólica y discriminación en el plano de la cotidianidad.

cultos afrobrasileños, santería e íconos de diversos santos y ángeles, expresó de modo similar que “sea la religión que profeses, te debe llevar a ser una mejor persona”. Sin embargo, a la hora de particularizar en la IURD, trajo a colación que toda su vida ha residido en la colonia Tacubaya y ha podido ver la forma en que ella ha crecido a lo largo de los años, explicando que ese tipo de iglesias tienen éxito en el país debido a que la “gente lo permite, no es que roben”, sino que se “fanatiza y regala todo lo que tiene”. De manera interesante, esto lo relacionó con el “malinchismo” que ocasiona que “aunque se hable de lo mismo, el mexicano siempre prefiera lo exterior”, a lo que añadió que “si la Universal fuese mexicana, te apuesto a que no tendría el éxito que tiene. Ni siquiera en Brasil ha crecido tanto como aquí”. Con esto, por supuesto, estaba implícitamente afirmando que había algo así como religiosidades “internas” o “endémicas” en el país, a las cuales les adjudicaba un cariz positivo. De hecho, en este respecto ironizó con el hecho de que a sus clientes que asisten a la IURD les “regañan por comprar veladoras porque en la iglesia les dicen que son del diablo, pero ¿no es lo mismo la rosa exorcizada que les venden, el agua o el aceite que disque es de Jerusalén? Claro que no es de allá, pero la gente se fanatiza.” Lo curioso es que, posteriormente, en la conversación, el locatario explicitó que también es un “sacerdote yoruba” —un culto de origen africano y, por tanto, igualmente “exterior”, si seguimos sus propios términos—. Entonces, creí sugerente hacer un ejercicio provocativo, en cuanto que le plantee que, para un estudiante como yo, no había mucha diferencia entre lo que hacía la IURD y lo yoruba, pues ambas “dan dinero para realizar algún milagro, sea económico, de salud, amoroso”. Su contestación fue la siguiente:

“Mira si te fijas muy en el fondo todas las religiones son lo mismo, los Testigos de Jehová, los brasileños [aludiendo a la IURD], evangélicos, pero la diferencia es que en lo yoruba tenemos una conexión más inmediata con nuestros Orishas, nos comunicamos con ellos a través del caracol o el coco, no como nosotros los católicos que, a veces, tenemos que ir hasta la iglesia para rezarle al santo.”

Aquí podemos observar dos cuestiones. En primer lugar, que su identidad yoruba la define directamente desde lo “católico”, sin ponerse en contradicción con él y más bien distinguiéndose por el nivel “inmediatez” que tiene la relación con los íconos sacros —que se insertan en una función análoga—: en un caso, los Orishas, en el otro, los Santos. Pero también por la manera en que, a partir de esta diferencia *particular*, se construye la diferencia

general de lo yoruba en relación con “todas las religiones”. En segundo lugar, pienso que esto da una pauta para entender la conceptualización peyorativa que el locatario aseveró en torno a las religiosidades “externas”, ya que, en la medida en que se esté más asociado al catolicismo, aumenta el carácter “endémico” de las prácticas —y viceversa—, lo cual crea puntos de referencia en relación con los que es posible clasificar las expresiones religiosas según una jerarquía de valores.

No obstante, en algunas ocasiones, las contestaciones eran más breves y directas en la transmisión de tensiones. Ello se hizo evidente cuando, en alguna ocasión, me acerqué con una vendedora de artículos de limpieza —de aproximadamente 40 años— y, después de intercambiar amablemente algunas palabras, le mencioné que me gustaría saber su perspectiva sobre la Iglesia Universal. No obstante, en cuanto salió a colación esta última, su disposición cambió rápidamente, se incomodó bastante, mostrando una actitud displicente con la que me respondió “no, yo no sé de eso”, “no, no, yo creo en la Santa Muerte, gracias.”, señalándose rápidamente el brazo para mostrar su tatuaje de la deidad y terminar la charla. Por supuesto, aquí no se trata de si conocía o no a la IURD —era evidente que lo hacía—, sino del indicador explícito de su postura y palabras para no querer relacionarse con aquella a causa de una serie de esquemas orientadores cuya función es también la de prevención y dar alerta. Pero esto, además, no fue una expresión con la que me encontré una sola vez. Por ejemplo, al abordar a una mujer de edad avanzada a unos pasos de la IURD Tacubaya —“Disculpe, buenas tardes, ¿conoce la Iglesia Universal?”—, me contestó “No, no, gracias, ahorita estoy bien”, pensando que iba a platicarle sobre la misma.⁶⁹ Empero, al aclararle que no formo parte de la iglesia, se detuvo, volteó su mirada hacia mí y comentó “disculpe, joven, yo soy de otra fe” para luego declarar su afiliación católica —en particular, su devoción hacia la Virgen María— y retomar su marcha.

En frente de la IURD de Tlalnepantla, por otro lado, me acerqué con una mujer de alrededor 40-45 años que iba de paso. Cargaba con dos grandes cadenas plateadas, una de la Santa Muerte junto con otra de San Judas Tadeo, además de tener diversas pulseras con

⁶⁹ Los obreros de la Iglesia Universal suelen colocarse a los alrededores para entregar periódicos, panfletos y hacer actividades de evangelización en cuanto tal.

motivo religioso y autoidentificarse como “politeísta”, en cuanto que “cree en todo”. Lo sugerente de esta plática es que agregó un nuevo componente, si bien debe ser desmenuzado en sus varias capas. Después de un rato de conversación, explicitó que el “el catolicismo es la religión más permisible”, pues

“no es tan rígida como estos otros grupos cristianos que buscan ser como que demasiado estrictos, ¿sabes? Imponer su religión, prohibir cualquier cosita, en qué creer o qué hacer. Eso está mal. Me decías que ellos [aludiendo a la IURD] no se consideran religión, pero sí son una religión, porque buscan para todo poner reglas o imponer sus ideas, como con los, este... como se llaman... testigos de Jehová, ¿no? Que tienen que estar con su corbatita, que de traje, hacer esto, hacer lo otro.”

Le respondí:

Es muy interesante lo que comentas, porque también, por ejemplo, en la Iglesia Universal está mal visto acudir a los santos, que en una cultura católica como la nuestra es muy importante.

A lo que ella contestó:

“Pero, imagínate, es lo mismo que en una empresa, en donde a cada uno se le delega una tarea. Lo mismo con los santos, son necesarios para que la gente conecte con algo, ¿no? Yo, por ejemplo, le rezó tanto al de arriba como al de abajo por igual, al universo, a mi San Judas cuando hay un problema, uno debe de aprender a conectar con cada uno porque todo es importante.”

Además de este sentido flexible del catolicismo que da cuenta de su “permisividad”, la informante también explicitó un segundo elemento, pues en la Iglesia Católica

“no te andan cobrando, es más a voluntad. Los de esta otra que comentas [aludiendo a la IURD], por ejemplo, te venden luego luego la entrada que con los aceititos, el agüita y cuanta cosa. Así puedo fundar mi iglesia y hacerme millonaria mañana. Como te decía, yo creo que al final de cuentas somos energía y uno atrae, no es necesario estar dando dinero, Dios está en todas partes y mientras hagamos el bien, con eso.... Ellos creen en Cristo, pero yo pienso que él era alguien que sabía mover energías. Yo, por ejemplo, que ahí en mi colonia me conocen mucho, llego a hacer trabajos y solo pido que compren su veladora, no más, porque es para cada persona, pero yo no cobro nada.”

En relación con otras formas de religiosidad que siguen modelos eclesiales y denominacionales, fueron halladas réplicas semejantes. Por ejemplo, un pastor evangélico de la Iglesia Metodista La Santísima Trinidad, tras comentarle que estaba haciendo mi proyecto escolar sobre la Iglesia Universal, adquirió una disposición y tono burlesco, exclamando “¡Ah, pues los pague por sufrir!”, risas que replicó un acompañante suyo, para, en seguida, exhortarme a leer la Biblia, pues “todo está ahí, lo más fundamental”. Posteriormente, hizo una pregunta relativa a dicho libro de la que no se sabía la respuesta, tras lo cual refirió “ya ves...por eso hay que leer La Palabra, para que no te anden engañando con que es esto o lo

otro. Ahí lo vas a encontrar todo... Con los pague por sufrir, nombre, se habla que de la ‘prosperidad’ y quien sabe qué, pero eso no se predica en el evangelio... por eso importante aprender, joven”.

Más sutilmente se desarrolló la postura de los testigos de Jehová (TJ). Después hacer un acercamiento y contextualizar sobre el presente trabajo escolar a dos mujeres que estaban evangelizando, una de ellas expresó lo siguiente:

“Mira, nosotros respetamos muchísimo el resto de las organizaciones religiosas y no, no, por ejemplo, yo no tengo conocimiento de nada interno [aludiendo a la IURD], ¿no? Salvo, pues lo que sabemos de forma general de otras religiones, pero nada más saberlo. Pero nosotros sí respetamos muchísimo inclusive, eh, por supuesto sí siempre estamos tratando de llevar las personas a la Biblia, porque ahí es donde está todo, la verdad.”

En seguida, enfatizó la concentración de los TJ en los principios contenidos en la Biblia dirigidos a la juventud, evitar problemas a futuro, así como el “propósito de Dios para la humanidad”, pues “estamos en tiempos difíciles, críticos, viendo cómo la humanidad ha venido cambiando” lo cual está relacionado con las “profecías bíblicas”, y que no tratan de “inmiscuirse o no opinar de otras religiones”. Sin embargo, al exponer la situación experimentada en la Iglesia Metodista, procedió a realizar recalques que, implícitamente, se asociaban con la IURD:

“Bueno, fíjate que el tiempo que nosotros dedicamos a las personas es totalmente gratuito. De hecho, nuestras clases de la Biblia, ahí lo dice: gratis [señalando su stand de folletos y medios impresos]. Y es así... nosotros podemos pasar un año, año y medio, dos años dándole cursos bíblicos a las personas y yendo a sus hogares o ellos viniendo al nuestro o viéndonos por zoom —ahorita tenemos la tecnología—, pero ese tiempo que dedicamos es gratis [repitiéndolo su compañera]. Porque lo estamos haciendo con el fin de que las personas se acerquen a Dios y puedan tener un estilo de vida bonito, puedan tener mucha esperanza.”

Después de mostrarme uno de sus folletos y todo su contenido, parecía estar culminando la charla. Sin embargo, su compañera, además de reforzar la idea de que los servicios que ellos proveen son gratuitos, hizo la siguiente conclusión:

“De hecho, nosotros tomamos a pecho estas palabras que Cristo mismo dijo mira: ‘en todo os he demostrado que deben trabajar así de duro para ayudar a los que son débiles y que deben recordar estas palabras que dijo Jesús: hay más felicidad en dar que en recibir.’ Entonces nosotros

tenemos esas palabras y nos da más felicidad cuando ayudamos a los jóvenes, a las personas. No porque...a veces también se les ayuda económicamente cuando vemos las necesidades que tienen. Pero nosotros no lo hacemos para que nos lo regresen, sino lo estamos haciendo de amor. Entonces nosotros tomamos en cuenta lo que la Biblia dice y todas las palabras que nosotros decimos, están basadas en la Biblia. [...] Jesucristo enseñó gratis, en verdad nunca esperó a que alguien le diera. Él le instaba a todos a que se les diera pero sin que a cambio recibiera. Entonces nosotras así también le hacemos. De hecho, no crean que nosotros así nos mantenemos de esta situación, ¿verdad? [señalando al stand de folletos y medios impresos]. Porque hay personas que nos dicen ‘ustedes se mantienen por la literatura que piden’. La literatura que también quieran aceptar, no se las cobramos. A pesar de que se lleva un gasto por la impresión y todo, ¿no? Pero no cobramos nada. Aceptamos a veces donaciones, que la persona quiere dar, pero no es porque nosotros los obliguemos.”

Por otra parte, las propias personas que asisten a la IURD también han documentado experiencias similares. Samuel, de 67 años de los cuales 11 lleva en la IURD, cuenta lo siguiente a propósito de una pregunta entorno a los choques que ha tenido con sus círculos cercanos:

“Sí, mira, yo fui educado en la religión católica y estoy bautizado en la religión católica. Eso me ha traído a mí algunos problemas ahora que ya no soy parte. Inclusive, dicen que cuando el árbol tiene mucho fruto, todo el mundo se acerca hasta tu casa para tratar de comer del fruto. Cuando yo tenía dinero, muchas personas se acercaron conmigo, sobre todo de mi familia: ‘Que llévame a bautizar a fulanito’, ‘Que llévame a bautizar a sutanito’, ‘Yo quiero ser tu compadre’, ‘Yo quiero esto’, ‘Yo quiero lo otro’. Y sí, yo llevé a bautizar a algunas de esas personas en la Iglesia Católica. A mis hijos les inculqué la religión católica desde chiquitos; todos los domingos era de ir a la iglesia. Yo, los viernes, todos los viernes del primer mes, me llevaban a confesarme con un sacerdote, en una religiosidad muy, muy estricta. Mi madre era católica 100%, mi familia igual; ellos siguen siendo católicos. El único rebelde, entre comillas, que se salió de esa religión soy yo. Entonces, eso me ha traído problemas; inclusive, a mí me han preguntado: ‘Oye, tú ahora que ya no profesas la religión católica, ¿qué pasa con mi hijo o con mi hija que tú me llevaste a bautizar en la iglesia católica? ¿Eso ya no sirve, ya se anuló? ¿Sabes qué? Te la vamos a quitar’. Así me han dicho, sobre todo personas mayores. Por ejemplo, no mis compadres, sino las abuelitas de esos niños me han dicho: ‘A fulano lo vamos a tener que volver a bautizar porque ese bautizo que hizo ya no sirve’. Y yo les he dicho de veinte mil maneras: ‘El que no sirve es el que ellos están llevando a cabo’. Pero así han habido personas que inclusive me han dejado de hablar por eso. Mis ahijados no, porque mis ahijados me quieren mucho porque he sido con ellos buena onda, pero sí personas mayores me han dejado de hablar. Y cuando voy a acompañar a alguien a algún velorio—en el mundo hay gente que se muere dentro de su religión y, a veces, en algún tiempo fuimos amigos— y voy a acompañar al hermano o la hermana, nomás un abrazo de consuelo, pero, así como que los demás me ven, así como del rabito del ojo, de lejitos: ‘¿Por qué está aquí si él no cree en esto?’ O sea, al final de cuentas, todo ese tipo de cosas uno tiene que ir... si tú, si tú, quieres estar presente aquí con Dios, esos apegos tienes que írtelos quitando. Duele, y duele mucho, porque yo iba a las grandes comidas. [...] A mí me encantaban las mujeres. Y me llegan a decir luego conocidos: ‘Oye, ¿ahora ya te volviste gay o qué?’. Sí, así te lo dicen: ‘Oye, qué onda ¿ya te volviste gay?’”

Igualmente, en alguna cena familiar de navidad —en el momento justo antes de comer los alimentos—, relata:

“Ese día me tocó en un extremo [de la mesa] y empecé: ‘Yo señor mi Dios, Señor mi Padre, Señor Jesús muchas gracias por esto que tú me brindas, gracias Señor por estar aquí reunido con mi familia porque tenemos mucho que cenar, porque Dios tú nos diste la bendición para tener dinero, para comprar el pavo, la pierna, todo. Gracias Señor mi Dios que esto que se está celebrando ahorita en el mundo, pues realmente está en el mundo, pero yo quiero que esto esté dentro de mi corazón. Así todo yo lo hice, así no con una voz, no, yo así [aludiendo a que hacía su acto con discreción] y, este, como que me veían así como ‘este cuate qué’ ¿no? ‘¿qué está haciendo?’ Me vieron feo, me vieron así como: ‘Nombre...ya está con sus jaladas de allá de la Iglesia Universal. Ya... ahorita le vamos a hablar a tu pastor para que vea’. O sea, irrespetuosos, no hay respeto.”

Lizbeth —una mujer de 61 años aproximadamente, de los cuales 10 lleva asistiendo a la IURD— igualmente repasa cómo fue dejar la Iglesia Presbiteriana, a la cual pertenece toda su familia, para participar de los servicios de la IURD:

“Al principio mi papá me puso un alto. Me dijo: ‘tú ya no vas a esa iglesia’. Y le digo, ‘¿por qué no?’ Porque se enteraron de las campañas y que yo daba, pues empecé a dar cinco, una campaña que yo di 50.000 pesos de mis ahorros personales. ‘Te están robando el dinero, te están sacando el dinero’. Y me dice, ‘tú ya no vas’. Y le digo, ‘no, mira, yo no voy a defender ni la Iglesia Universal, no voy a defender...’ Ah, porque él empezó a investigar, él empezó a asistir, empezó a asistir porque lo invité, pero yo pensé que él iba con la intención de conocer al Señor. Como yo llegué, no, fue más bien para ir a investigar, para ir a ver, ir a chequear, sondear. ‘No, el líder, el obispo Edir Macedo se quiere hacer millonario, por eso’. [Ella le contesta]: ‘no voy a defender al obispo, a la iglesia. Yo a donde voy ahí, yo he encontrado esto, o vistas estas cosas’. Y te digo que ven los milagros, pero como que se olvidan o como que ya no. ‘Oye, acuérdate cómo estuve yo, te acuerdas cuando estuve yo lesionada y nadie me echó la mano’. Estuve yo sola y solamente ahí donde Señor fue quien me sacó’. Y entonces ahí viene lo más difícil porque me dijo: ‘Aquí en la Biblia dice que tú debes honrar y respetar a tus padres’. [Ella responde]: ‘Pues lo siento, pero ps no’.”

Juan, de 60 años y con 15 de ellos participando en la IURD, ante la pregunta de si actualmente enfrenta tensiones familiares o ha sido blanco de burlas de otras personas a causa de su conversión, pondera que:

“debemos de entender que, si el propio Señor Jesús fue injusticiado (sic), fue perseguido, se le tachó de muchas cosas, fue vituperado, pues en este caso la Iglesia no es la excepción. Repito, yo no le entregué la vida a la iglesia [aludiendo a la IURD], ni al obispo, ni al pastor, yo le entregué mi vida a Dios. Sin embargo, este es el lugar donde tuve mi encuentro con Dios [aludiendo a la IURD], donde me fue revelada la fe, donde fui bautizado con el Espíritu Santo, y no es defender a la iglesia. Evidentemente hay una resistencia de tu gente alrededor, y sabemos que es el precio que vamos a pagar, es parte del precio, y hay gente que si no lo acepta evidentemente al paso del tiempo va a desistir, va a enfriarse y va a ser influenciado por esas voces, de eso no tengo duda alguna, cuando uno realmente no ha sido revelada la fe en uno, está lleno del Espíritu Santo que es el que nos hace mantenernos, va a estar uno sometido a ese tipo de voces, de comentarios, de persecuciones, y yo no fui la excepción. Déjame decirte que mi madre, una mujer de fe, cristiana, que tenía ya poco más de

30 años asistiendo y congregándose en un centro cristiano, aun siendo cristiana —y ya no te digo la gente de la Iglesia tradicional, familia y no familia, mi esposa, mis hijos—, pues evidentemente por eso se llama conversión, porque es un cambio de dirección, uno le da un giro a su vida, y evidentemente ese cambio de dirección va a hacer reacción en muchas personas, propios y extraños, que lo van a criticar, lo van a juzgar, va a ser sometido a cualquier tipo de comentarios, persecuciones, injusticias, y repito yo no fui la excepción. Déjame decirte citando este ejemplo, mi madre siendo una mujer de fe, treinta y tantos años congregándose en un lugar cristiano, una iglesia cristiana, cuando se enteró que yo estaba asistiendo al templo de los milagros, su reacción fue de enojo, de ira, y me dice: ‘Hijo, déjame decirte que estás en el lugar equivocado’. Ella, evidentemente, dejándose llevar por esos comentarios que se hacen en todos lados —repito, si el propio señor Jesús fue criticado por propios y extraños, la iglesia no es la excepción, evidentemente, no está exenta de todo ello— y mi respuesta sin confrontarla ni mucho menos fue decirle, madre, te agradezco tu comentario, y déjame decirte que si estoy en el lugar equivocado, Dios me lo va a mostrar, yo no voy a esperar a que alguien me lo diga, él me lo va a mostrar, tengo esa certeza que si estoy en el lugar, él mismo me lo va a mostrar. Bueno, déjame decirte que, a 15 años de distancia, no solamente sigo y permanezco en el Templo de los Milagros [IURD Tacubaya], —sin que nadie me obligue, lo hago por convicción propia, porque ahí es donde, repito, tuve mi encuentro con Dios y me han enseñado, me fue revelada la fe, y me han enseñado a ejercitar esta fe, esta fe sobrenatural—, sino que pregúntame a 15 años dónde están mis padres en este momento. ¿En dónde están sus padres? [le pregunté] En el templo de los milagros. [...] Te habló de mis padres, te puedo hablar lo mismo de mi esposa, de mis hermanos, que son católicos, están en la iglesia tradicional, pues imagínate, literalmente me acabaron, me acababan con sus comentarios, inclusive burlan, se burlaban, me decían mira esa iglesia cumple lo que dice, llegas en coche y sales caminando, vamos sí, como ese cualquier tipo de comentarios, y yo jamás los confronté, dicen que para pelear se necesita dos personas, entonces realmente yo acaso me hizo ello, sin confrontarlos, porque yo sabía que mi padre, él finalmente es el que muestra, y para ello hay un testimonio, hay muestra, y déjame decirte que después de ser criticado, de ser humillado, avergonzado, perseguido por propios, esposa, hijos, hermanos, soy a 15 años de distancia, reconozco mi fe, mi esposa, renuente a la iglesia, asiste a la iglesia.”

Narraciones de esta clase, en donde hay tensiones con el círculo, fueron muy comunes de encontrar. No obstante, también se encontraron otras que se ubican en diversos espacios. Por ejemplo, Judith, una mujer de 22 años de los cuales 4 lleva en la IURD, se ha encontrado en la escuela o en el transporte de servicio privado —taxi y Uber— juicios que van en la misma dirección del “robo” o “estafa”.

Ahora bien, huelga destacar que otro tipo de posicionamientos más plurales reflejaban una mayor apertura hacia la IURD, aunque, ciertamente, en diferentes gradaciones y matices. La mayoría de los casos encontrados en este respecto se insertaban dentro de un marco de identidad católica. El rango iba de expresiones cuya forma típicamente era la de “respeto, pero hasta ahí” —en una postura de incomodidad—, hasta declaraciones del estilo “todas las religiones apuntan a lo mismo” —entendiendo por esto al Dios católico—, “lo que le sirva a uno, con que sean buenas personas”, etc. Paralelamente, se podían encontrar puentes a partir

de actitudes críticas de las instituciones religiosas y el clero. En efecto, a una corta distancia de la IURD Tlalnepantla, un hombre entre 60 y 65 años, el cual tenía un Cristo tatuado en el pecho que se asomaba por su camisa —y que después me mostró explícitamente—, mencionó que él se consideraba católico, a pesar de que de vez en cuando asistía a la IURD. Las razones de esto último fueron vertidas a través de una anécdota personal en la que un sacerdote le negó la atención en el contexto de un evento social, cuando “se supone que ellos están para atender a la gente”, pero debido a que en la IURD “no se meten con los santos”, a diferencia de otras iglesias, en las que “los ofenden”, además de ser demasiado “autoritarios” —poniendo el caso de los mormones a partir de una experiencia en la cual lo amonestaron “sólo por cruzar los pies mientras estaba sentado, porque así es como uno está acostumbrado a estar en la Iglesia [Católica]”—. De modo análogo, un locatario del mercado de Tacubaya —de alrededor 50 años— expresó que su fe católica era producto de lo sus padres “le dejaron”, pero también porque es lo que más le ha “funcionado”. Esto último se afirmó en conexión con el hecho de no poder invertir tiempo en asistir a la Iglesia dados los gastos familiares que debe de cubrir, por lo que sus altares y adornos religiosos son lo que más se ajusta a su rutina. No obstante, a ello agregó que

“de esta gente [haciendo referencia a la IURD], lo que a mí en lo personal me ha gustado es que cuando vas te dicen ‘a ver, saca tu Biblia, a ver en tal párrafo dice esto, esto y esto, y en tal párrafo lo otro. Y yo en la católica voy: ‘padre nuestro que estás en el cielo...’ [mientras imita que está sentado con los ojos entrecerrados y meciéndose]. Pero acaba, y vámonos a los taquitos del centro. Es la realidad, ¿no? O sea... es más compromiso. Yo a esa iglesia [aludiendo a la IURD] nunca la he visitado y aquí arriba tienen un área como de deporte [la Central]. Luego yo iba a jugar basquetbol ahí porque, acá a la vuelta [en otro local del mercado], hay un cuate que es boxeador. Entonces me decía ‘órale vamos’ y pues ya. Pero fíjate, mejor iba a jugar y nunca he ido a su iglesia”.

No obstante, cabe decir que, en este tipo de posiciones pluralistas, aún así existía un rasgo en común, ya que, al momento de mencionarles en torno a las imágenes comunes asociadas con la IURD en torno al robo, abuso de la fe, etc., casi todas las personas asentían con su cabeza, mostrando gesticulaciones variadas, como sonrisas sutiles hasta más prominentes que reforzaban su conocimiento del tema, incluso breves expresiones como “sí, ¿verdad?”. Esto, en fin, delata la presencia polémica de la IURD a causa de la prosperidad, aún entre posiciones más pluralistas con las que se topó, así como la reflexividad que causa en las identidades religiosas de la población.

A partir de lo mencionado, es factible llegar a una serie de conclusiones. En primer lugar, se puede divisar que los procesos de secularización no sólo *no* son homogéneos en términos de escalas sociales, sino que tampoco lo son en relación con diferentes sectores sociales, en donde influyen diversas variables tales como el género, edad, grado de escolaridad, entre otras. Aún más, vemos que se despliegan a ritmos disimiles en ejes culturales variados, pues, si bien en cuestiones como derechos sexuales y reproductivos o la participación religiosa en lo político se ha corroborado la incorporación de actitudes más seculares entre la población, no así con la pluralidad de creencias⁷⁰, como es posible apreciar en nuestro ejercicio. Esto, al mismo tiempo, da cuenta de otro plano añadido de complejidad, pues la secularización entonces tampoco corre en paralelo con la laicización del espacio público. Y esto en una doble vía según nos muestra el caso de la IURD. En primer lugar, hay que aclarar que el modelo de laicidad en México

Es una forma de organización político-social que busca establecer en la medida de lo posible la igualdad y la no-discriminación, para lo cual se requiere una autonomía de lo político frente a lo religioso. Por lo mismo, se puede decir que es un instrumento jurídico-político que las sociedades han creado para que la pluralidad y la diversidad pueda ser vivida de manera pacífica y armoniosa. Podemos entonces hablar de laicidad cuando hay presencia de estos tres elementos centrales en un determinado régimen: respeto de la libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley, así como no-discriminación. (Blancarte, 2013, pp. 300)

Sin embargo, en el plano de las prácticas, lo cierto es que las fronteras normativas demarcadas entre lo político y religioso se difuminan, debido a que el proceso de secularización en el país que posibilitó su establecimiento también ha incorporado formas de reificación de lo religioso a partir del marco de referencia católico —tanto oficial como popular— a partir del cual establece determinados criterios de gestión de la diversidad, a la vez que lo privilegia y concilia sus manifestaciones públicas bajo la forma de “patrimonio”, “identidad”, “preservación de la memoria histórica”, etc. Esto, en segundo lugar, se proyecta en el plano de la cultura, generando esquemas de orientación y valoración de lo religioso según grado de proximidad a la doble matriz católico-secular que defiende, por un lado, las

⁷⁰ Aquí pluralismo es entendido no sólo como la magnitud de la diversidad, sino la extensión en que las minorías religiosas son “aceptadas en una sociedad, otorgando, además, reconocimiento del valor moral y político de dicha diversidad (Zavala, 2016).

modalidades vinculadas con la tradición —sea actualizándola o simplemente reproduciéndola—, así como, por el otro, la serie de narrativas liberales que se alimentan de un anticlericalismo de larga data⁷¹ y que yacen objetivadas en leyes u órganos como los de derechos humanos. Dicho desde otro punto de vista, se contempla que la cultura política y las políticas públicas se encuentran en un desfase respecto de los códigos formales establecidos en el marco jurídico que el Estado promueve en lo que toca a la laicidad en México.⁷²

Lo interesante es que, en el caso de la IURD, tanto la opinión pública como las diferentes formas de religiosidad —incluso aquellas que afirmaban posturas más pluralistas o disidencias que se suelen señalar como marginadas— comparten una serie de criterios comunes de sanción. En cada una de estas experiencias relatadas, entre muchas otras similares que tuve, fue posible captar el patrón de la incomodidad, tensión y desagrado mostrados tanto en las disposiciones corporales como contestaciones verbales inmediatas y discursos más reflexivos de los actores abordados. Con ello, se develaba el estigma en cuanto *marca social* derivada de la posesión de uno o varios atributos que no satisfacen las expectativas normativas o demandas que la sociedad establece en sus medios para categorizar a las personas y las características que a cada tipo le corresponde en tanto “naturales y corrientes” (Goffman, 1970). De esta manera, se comprende el ser “religioso” como uno pautado por un acopio de conocimientos que incluye determinados roles, conductas y representaciones cristalizadas en el sentido común, lo cual también supone reprensiones para todo aquello que no se adecúe a dicho esquema de orientación. En este caso, los sujetos sondeados asociaban con lo “normal” o lo “correcto” en las prácticas religiosas diversos elementos cuyos niveles de generalidad variaban, como la recurrencia a los santos o íconos semejantes, la “caridad”, el “ser buena persona”, “ayudar a los demás”, la falta de rigidez o flexibilidad, etc., aunque, a decir verdad, cada uno era puesto en contraposición a los factores

⁷¹ Si bien este anticlericalismo encontró su clara cristalización con la constitución de 1917 gestado a partir de las concepciones liberales decimonónicas, lo cierto es que tendría su raíz histórica en un catolicismo popular que se remonta hasta el periodo de la Colonia (Blancarte, 2017)

⁷² Precisamente, estas tres dimensiones —1) el marco jurídico, 2) políticas y públicas y 3) cultura política— son las que en la literatura han sido consensuadas como las básicas para poder “medir” la laicidad (Blancarte, 2012; Blancarte y Cruz Esquivel, 2017; Hawley, 2021).

patológicos que supone la IURD y que yacen englobados por lo que típicamente se asigna al discurso de la prosperidad.

No obstante, también es importante enunciar que la tensión no existe o se desarrolla en una única dirección, pues también la IURD ha creado un discurso “demonizador” de las diversas espiritualidades en el país, sean estas locales, minoritarias o hegemónicas. Así, prácticas ancestrales, devociones populares católicas, y credos no cristianos son frecuentemente representados como manifestaciones demoníacas y del mal, lo que da paso a una estrategia de expansión basada en la confrontación y discriminación simbólica, más que en la competencia “racional” entre las diferentes “ofertas” que comprende el mercado religioso.

Además, ha sido posible detectar tanto en este como el anterior apartado que en el origen del estigma hacia la IURD se encuentra un fenómeno más complejo de desajuste respecto a los circuitos religiosos culturalmente hegemónicos, siendo la lógica de intercambio —típicamente vinculada con el eje de la prosperidad— el blanco fijo de sus ataques. En consecuencia, en los apartados ulteriores procederemos a revisar el entramado material y de significado, consistente en estructuras, prácticas y discursos que le confieren su carácter *sui generis*, lo cual implica desglosar cada uno de sus componentes y poner de relieve la dinamicidad que entraña en términos de una relación teórica compleja entre la magia, lo secular y la religión, para luego observar su imbricación con las subjetivaciones que produce en la cotidianidad de los actores sociales.

3.3 Discurso de la prosperidad: dispositivos y subjetividades objetivadas en el mundo social

En este apartado, especialmente, el análisis se dedicará al abordaje del resto de nuestras hipótesis. De acuerdo con el orden de la narración que se ha seleccionado se abordarán primero los dispositivos —que se desglosan en las categorías de prácticas sociales y órdenes del discurso— por los cuales el discurso de la prosperidad se matiza y produce su singularidad en el contexto de la Iglesia Universal y, posteriormente, los procesos de

identificación que imbrican los mecanismos de aquellos dispositivos con las subjetivaciones generadas entre actores que han atravesado trayectorias vitales y espirituales múltiples.

Recuérdese que las hipótesis que quedan pendientes son la primera, que tiene que ver con que la lógica de intercambio y bienestar material —fraseada de múltiples maneras y comúnmente atribuida como el elemento distintivo del discurso de la prosperidad— en realidad se fundamenta en un entramado más amplio de estructuras, prácticas y discursos secularizados que conviven con elementos mágicos dentro de la IURD. En segundo, este conjunto de componentes mágico-seculares se despliegan desde un modelo eclesiológico transnacional que, si bien establece linajes creyentes y comunidad moral—esto es, “religión”, en el sentido de Durkheim (2014)—, generan formas de identificación colectivas con la categoría “sin religión”. En tercero, que, como parte de dichos procesos de identificación, el conjunto de componentes mágico-seculares pasan a formar parte de la cotidianidad de los actores y, por tanto, compenetrarse con su campo de reflexividad, agencia y, en consecuencia, acción en el mundo. Y, finalmente, la quinta, que asevera que el discurso de la prosperidad expone una forma de religiosidad popular que, por el hecho de seguir una línea evangélica protestante, establece rupturas, pero también continuidades en ciertos aspectos con los hilos de memoria de una matriz católica culturalmente hegemónica e históricamente enraizada, colocándose en el intersticio entre ambos universos simbólicos, aunque renovándolos igualmente a los dos bajo una forma mágico-secularizada.

Ahora bien, cabe decir que las prácticas del discurso y los órdenes del discurso no se excluyen mutuamente, sino que son, de hecho, complementarios, presuponiéndose entre sí en los textos o eventos que ponen en juego. En ese sentido, la prosperidad será desmenuzada en los elementos variados que comprende en calidad de dispositivo. Para ello se tomó la decisión de distinguir tres dimensiones analíticas dentro de las cuales pueden comprenderse, a saber: 1) diezmo, voto u ofrenda, 2) fe inteligente y 3) entidades sacras y materialidades. Cada una encierra su especificidad y, en su conjunto, nos ayudarán a abordar de mejor manera nuestras preguntas de investigación. Por último, cabe una vez más reiterar que se estarán yuxtaponiendo los datos de los diferentes materiales empíricos con el motivo de construir una narrativa coherente e hilvanada.

3.3.1 Diezmo, voto u ofrenda

“Hay que tomar el toro por los cuernos”, dice la expresión popular. Empecemos, entonces, por el factor más ampliamente señalado en la literatura y opinión pública en lo que toca al fenómeno de la prosperidad: el intercambio mediado por el diezmo, voto u ofrenda e inmerso en una lógica de despenalización de un hedonismo centrado en el éxito en la vida terrena o bienestar material. Así puesto, este apartado estará centrado en la primera y tercera de nuestras hipótesis; es decir, en el hecho de explicitar la base mágica y secular —si bien haciendo énfasis en el primer elemento— y cómo es que ella se entrelaza con el campo reflexivo y agencial de los fieles.

La lógica de intercambio y bienestar material profesadas en el marco de un discurso religioso, tomado en sí mismo, no sólo es frecuente entre diversas prácticas y creencias populares en el país y América Latina en general, sino que responde a lo que se ha denominado dentro de la tradición sociológica y antropológica como “magia” —si bien en el sentido específico en el que le dotamos en la sección 2.2—

Sin embargo, circunscrito en el contexto de la Iglesia Universal, dicho plexo de componentes “mágicos” que encierra la lógica intercambio es fundamentado en una serie de sentidos secularizados *sui generis* que, además, buscan definirse por oposición a los anclajes de las matrices católicas culturalizadas, dando paso a procesos de ideologización al estimar universal y peyorativamente estas últimas —y el resto de espiritualidades en realidad— como lo “religioso”, lo cual crea una imagen homogénea y reificada de las diversas expresiones que pueden tomar las relaciones con lo trascendente. En estas estrategias de desligamiento, por supuesto, se retoman líneas convencionales que las comunidades evangélicas siguen en dicho respecto, pero dentro de un flujo mágico-secularizado y popular que también crea rupturas con ellas, de tal manera que, más allá de una oferta, genera puentes entre ambos universos simbólicos en una forma de religiosidad que ya no se reduce a ninguno.

Tal circuito de magia secularizada en un contexto de espiritualidad popular es sistematizado textualmente a partir de diversos *géneros* literarios u orales, esto es, formas de

actuar —prácticas sociales— expresadas por medio de periódicos, libros, folletos, predicas, cursos, conversaciones personales, testimonios —en formato fílmico o performático—, etc. En consecuencia, conlleva diversas *representaciones* que, en su conjunto, producen una narrativa global que busca constituir *identidades* tanto colectivas como personales. La relación entre estos tres aspectos es, por supuesto, una de carácter dialéctico que, a su vez, conjuga diferentes escalas sociales en las materialidades, espacios, actores, eventos y textos en lo que se actualiza.

Los contenidos mágico-seculares en torno a la lógica de intercambio que, por tanto, se exponen en la presente sección no son más que una primera capa de lo que implica el discurso de la prosperidad en el contexto de la Iglesia Universal. Se abordará la cosmología general en la que descansa y que, desde un modelo eclesiológico transnacional, se reproduce de forma bastante homogénea en las diferentes escalas sociales de interacción, además de las variadas formas de coerción y disciplinamiento que despliega, sus entornos materiales y sensoriales y los procesos de subjetivación con los cuales se intrinca enmarcados en una trayectoria vital.

En un libro que se vende y reparte dentro de las diferentes sedes de la IURD, Edir Macedo (s.f.) explica que la comunión con Dios consiste en ser un co-heredero de Cristo en todas las cosas que hay sobre la tierra, siendo de hecho el destino del ser humano la vida **abundante**. En contraste, quien se aleja de Él está condenado a perder su derecho a ella. Es decir, ser cristiano y, por tanto, hijo de Dios, concede el acceso natural a los tres aspectos esenciales de la **prosperidad** en la vida humana que proveen de **felicidad** —pues un Padre rico quiere hijos también ricos—, a saber: lo **espiritual**, **físico** y **financiero**.

Sin embargo, este último aspecto —el financiero— suele ser mal visto entre a las **tradiciones religiosas**. Por ello es necesario oponerse a lo que ellas enseñan, a saber, “que debemos pedir todas las cosas como ‘si fuera de la voluntad de Dios’” (p. 61) —razón por la cual “muy pocas personas han experimentado milagros” (p. 61) —, pues ello entraña una serie de actitudes del estilo “esto es demasiado bueno para mí”, “yo no soy digno”, “este es mi destino”, etc. Se trata, pues, de poseer una “fe victoriosa” que está mediada por la

obediencia en el cumplimiento de la Palabra y las promesas de abundancia, pues Él no quiere una vida de sufrimiento, miseria o pobreza para sus criaturas, a pesar lo que digan las religiones tradicionales. De esto modo, “en la vida cristiana, existen cosas que dependen sólo de nosotros. Lo que depende de Dios para hacernos prósperos, abundantes y bendecidos, ya fue hecho” (p. 24). Sobre todo, se muestran dos necesidades básicas para recibir e, incluso, estar en posición de exigirle esas bendiciones materiales, a saber, “1) estar convencido de que Dios quiere que prospere financieramente y 2) estar dispuesto a aceptar la responsabilidad de ser uno de los **socios** y **administradores** de la obra de Dios” (p. 38). Ambos puntos se fundamentan en el hecho de que, al final de cuentas, el ser humano deja el mundo “sin llevarse nada”, siendo Él en realidad el “dueño de todo” y, porque lo es, ciertamente dará todo lo necesario para la abundancia en la vida de las personas.

De esta manera, el diezmo, voto u ofrenda económica se basa en la premisa de que, para poder demandarle a Dios el cumplimiento de sus promesas de abundancia y “ponerlo a prueba”, primero es menester hacer esto último con nosotros mismos, dándole antes la propia “parte”, esto es, el dinero, que en realidad Le pertenece en último término. En efecto,

“el **dinero es una herramienta sagrada** usada en la obra de Dios. Él es el dueño de todas las cosas, pero nosotros somos Sus socios en Sus proyectos. De esta manera, nosotros ponemos el dinero, que es humano; mientras que Dios pone la otra parte, el poder espiritual y los milagros, que son divinos” (pp. 72-73).

Por su lado, para ejemplificar esta idea se pone el caso de que, al interior de Brasil,

“cuando alguien tiene un pedazo de tierra sin cultivar, acostumbra a alquilarla para otra persona y hacen entre sí un acuerdo más o menos de la siguiente forma: el arrendatario se compromete a limpiar la tierra, surcarla, matar las hormigas y los insectos nocivos, sembrar y cuidar la tierra hasta la cosecha final del fruto. Después de la cosecha, el arrendatario tiene la obligación de pagar al dueño de la tierra parte de aquello que cobró, de acuerdo con el contrato firmado por ambos y que casi siempre es del 50% de su producción.

Muy bien, así se hace en el interior del país y nadie reclama nada o pelea por esto [en alusión a una reflexión anterior sobre los críticos “incrédulos” de esta forma de ver el diezmo/voto/ofrenda económica]. El propietario de la tierra no hace nada, sólo espera el lucro, sabiendo que hay garantía de que vendrá su tiempo. Pensándolo bien, cuando Dios requiere el 10% de aquello que recibimos como fruto de nuestro trabajo, Él está pidiendo poco de lo mucho que nos da. Nuestra vida, nuestra inteligencia, nuestra energía, la tierra, la lluvia, el sol, en fin, todo lo que existe en la faz de la tierra, como también en el cielo, pertenecen a Él y no pasamos de ser meros administradores de aquello que es Suyo” (pp. 81-82).

Paralelamente, la necesidad del diezmo, voto u ofrenda es justificada por medio de otro argumento, que es la ayuda al crecimiento de la “obra” —refiriéndose con ello al crecimiento y manutención de la base material de la IURD, como las rentas, compra de edificios, traslado a otros países por parte de los ministros de culto, etc. —. En eso consiste también el hecho de ser Su socio, cuestión que se reitera a las personas que asisten a lo largo de los servicios, como se verá un poco más abajo. Como explica Macedo (s.a.),

“El diezmo es importante para Dios y para la iglesia, porque no se puede hacer nada para alcanzar a los perdidos, sin dinero, tan necesario en esta sociedad de consumo en la cual vivimos: Por otra parte, el diezmistista no es menos importante. Abram, por ejemplo, sólo fue bendecido después de haber pagado el diezmo a Melquisedec. Solamente después de este acto de fe, sumisión y lealtad, es que Dios estableció Su Alianza con él” (p. 79).

Empero, aquí hay una distinción que hay que realizar entre lo que se entiende por diezmo, ofrenda y voto, la cual, de igual modo, es puesto en acción y constituye una parte central dentro del culto en la Iglesia Universal. En un folleto explicativo que se entregó al terminar un servicio, se esclarece, por un lado, el diezmo es dar el primer diez por ciento de todos nuestros ingresos, pero, cabe aclarar, no netos, sino “debe ser de la cantidad bruta, que es el 10% de la cantidad antes de las deducciones” (Sin autor, s.a., p. 4). Por otra parte, la ofrenda “es lo mejor que yo tengo y quiero dar a Dios. El valor de mi ofrenda depende de mi fe y amor; el valor del diezmo es siempre el 10% de lo que yo recibo”, lo cual incluye “salario, horas extras, bonos, beneficios, ayuda, manutención, ganancias en su negocio, pensiones, préstamos, intereses, ventas, regalos, etc.” (Sin autor, s.a., p. 2). Es decir, que la ofrenda consiste en todo aquello que la persona desee dar voluntariamente además del diezmo. No obstante, en caso de no estar trabajando, se precisa que

“todos reciben algo para sobrevivir de una forma u otra. Si usted no recibe salario usted debe diezmar de la ayuda que reciba: pensión, dinero de familiares, regalos, renta, etc..., lo que usted reciba, sea poco o mucho, siempre dé el diez por ciento a Dios. Si usted está desempleado, endeudado, en la ruina...ahora es el tiempo de comenzar a diezmar, porque es la única forma en que Dios puede cambiar su situación. No espere hasta poder tener qué diezmar, ponga a Dios a prueba ahora, y vea cómo abrirá las ventanas de los cielos sobre usted” (Sin autor, s.a., p. 3).

El voto, por su lado, sigue la misma dinámica que la ofrenda, pero durante eventos especiales que se realizan cada cierto tiempo en la IURD y son llamados con nombres

espectaculares —como la “Campaña en el estanque de Siloé”, el “Valle de la decisión”, “Hoguera santa de la indignación en el Monte Sinaí”, etc.—. Este, según me lo explicó una obrera, “es un propósito muy fuerte que se hace en la iglesia cada 6 meses. Consiste en preparar un sacrificio completo (económico, emocional y espiritual) con el fin de demostrarle nuestra fe y confianza a Dios y recibir una bendición. El sacrificio es individual, algunas personas dan carros, casas, hacen ayunos, venden algo, el punto es dar lo que Dios te pide y quedar en su completa dependencia”.

Asimismo, son matizadas otras circunstancias que cambian la dinámica del diezmo/voto/ofrenda —si la persona es empresario o comerciante, por ejemplo, se explicita la entrega de un doble diezmo, uno del salario personal y otro devenido de “todas las ganancias de la empresa o comercio”—; sin embargo, bástenos con lo dicho. Únicamente hay que llamar la atención sobre el hecho de que, en las razones adjudicadas a diversas interrogantes colocadas retóricamente —“¿Por qué es importante el diezmo?, por ejemplo — se responde con los argumentos tomados literalmente del libro de Edir Macedo antes mencionado, con lo que se tiene un claro caso de intertextualidad —más adelante saldrán otros tantos— que generan homogeneidad en las discursividades enunciadas desde Brasil y que se reproducen consistentemente en otras regiones —en esta instancia, México—, cuya consecuencia deviene en la construcción de un modelo genérico que confiere identidad.

Por otra parte, en las formas orales de predicación dentro de los servicios, por supuesto, hace su presencia ese modelo genérico, pero se le añaden otros componentes producto de la espontaneidad que, no obstante, tampoco transgreden la línea trazada por aquél. En este plano, además, se ponen en juego diversas modalidades sutiles de coerción —a pesar de la insistencia en el carácter “voluntario” del diezmo/voto/ofrenda— que son llevadas a cabo normalmente por medio de interpretaciones bíblicas, la imagen de la “obediencia” hacia Dios/La Palabra, etc., en donde se hacen rodeos más o menos grandes para fundamentar su necesidad. En alguna ocasión, por mencionar uno entre muchos ejemplos que podrían salir a colación, se aludió a la anécdota de Gen 4:45 relativa a Caín y Abel, enfatizando que este último haya dado su mejor parte a Dios, mientras aquel la haya reservado para sí. Anteriormente se había aludido a las personas “que dividen su corazón

entre Dios y las riquezas, frente a lo cual se mencionó que “hay gente que va de iglesia en iglesia en busca de bendición, pero Dios nunca las va a bendecir por vender su corazón, por eso Dios no le ayuda. Entonces se cita Mt 6:24, de lo cual se extrae que “no hay que servir a Dios de una manera dividida, poniendo las riquezas por encima de Él. Más bien, es volvernos hacia Él”, para lo cual es necesario, además de “entregar todo su corazón sin dividirlo con el mundo”, “separar las primicias”. En efecto, “volverse a Dios también es no tocar el diezmo y la ofrenda”, a lo cual exhorta finalmente, “¿usted tiene un corazón como el de Abel o Caín?” —aunado a que, por lo común, se suele hacer la equivalencia entre “ser fiel a Dios/Palabra” = ofrendar/diezmalar/hacer votos—. No obstante, también existen otros mecanismos como el hecho de que haya “consagraciones especiales para fieles diezmistas” o entrega de objetos “milagrosos” sólo para aquellos que den el bien económico.

Aunado a ello, estos mecanismos de disciplina pretenden definir actitudes cuyo sentido sea opuesto a aquellas catalogadas como “religiosas”. Durante alguno de los servicios, por ejemplo, el pastor, al momento de aludir a la ofrenda y diezmo, hizo una contraposición entre estos y la “**limosna**”, entendiendo por esta aquellas “sobras” que tenemos que darle a Dios como un “médigo” y no “lo mejor que se tenga en los bolsillos” o lo “separado” —en referencia al dinero— desde el principio de ser recibido. A esto se añadió la razón de que “**Dios no es pordiosero ni médigo**” para que se le estén dando “limosnas”, Él que “nos dio su mejor ofrenda en sacrificio, que fue su hijo, teniendo a su disposición ángeles, arcángeles o querubines para nuestra salvación”. En efecto, “los que sólo dan limosna [y no ofrenda] jamás son bendecidos ni recompensados”. Dar la mejor parte tiene asegurado, en esta línea, el retorno del dinero multiplicado, ya que “Dios no le debe nada a nadie”, a la par que “quien siembra en el altar, podrá cosechar el milagro en el mundo”. En un sentido similar, una obrera en una charla comentó que en la IURD “básicamente se les enseña [a la gente] a que, por medio de la fe, si ellos creen y dan teniendo certeza de que Dios les va a multiplicar, ellos dan, y realmente Dios multiplica, pero, si ellos lo hacen como **caridad** difícilmente, no digo que imposible, pero sí difícilmente van a ver algo de regreso”.

Todo esto, sin embargo, se sitúa en escenarios de música, teatralidad, iluminaciones, sonoridad —llantos y soliloquios— y exhortaciones motivacionales de superación personal

y de las adversidades que, si bien pueden generar un ambiente favorable para la efectividad de las coacciones, igualmente producen catarsis, así como procesos de subjetivación que favorecen y refuerzan la introyección de las discursividades que los actores engarzan con sus contextos sociales y de actividad. Inclusive, el conjunto de componentes que comprende la lógica de intercambio se entrelaza con el factor de la conversión en tanto reestructuración del “yo”, donde el individuo reorganiza el conjunto de sus principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones en un sistema de disposiciones duraderas que, sin abandonar los productos de su pasado como trayectoria social, los resignifica en una nueva narrativa biográfica que apuntala al presente en su carácter de gerundio, esto es, como algo que está “siendo” y, por tanto, que se encuentra en vías de construcción para futuros que “pueden estar objetivamente adaptado a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos” (Bourdieu, 2007, p. 86).

Esto lo refleja bien el caso de Jorge, una persona de 75 años, de los cuales 15 ha pasado en la IURD, que cuenta su historia de llegada y conversión a esta última por una lectura de cartas de una amiga suya, la cual le mencionó que estaba sufriendo un acto de brujería dada su dura situaciones familiar, económica y emocional de entonces, en donde se había separado de su familia y perdido su negocio, lo cual le llevó a vivir solo en unas oficinas que construyó a partir de sus ahorros. Frente a esto, su amiga le aseveró que tenía dos opciones: en caso de creer en Dios, entregársele, pero si no, acudir con un brujo. Finalmente, se decidió por este último, aunque él relata que su vida “seguía triste”, con múltiples problemas económicos, en donde, además, por durante cuatro años aproximadamente el brujo era puro “dinero, dinero, dinero”. Esto lo llevó a intentar suicidarse, prendiendo la llave del gas mientras dormía; sin embargo, dos sucesos cambiaron este acontecimiento: la llamada de su madre y la inesperada visita de un amigo que acudió a él para que le aconsejara, también de una circunstancia difícil en su vida. Jorge decidió, pues, retirar su intención de morir y tras charlar con su compañía, en una noche de insomnio, prendió la televisión y halló el canal de la IURD. Se interesó en buena medida por lo que escuchaba allí, en cuanto que tocaba todos los problemas por los que él estaba pasando. Sin embargo, no se animó a ir, pues pronto se dio cuenta de la estigmatización de la IURD, por lo que tuvieron que pasar cuatro meses

antes de que adquiriera esa disposición. En el servicio encontró “muchacha paz”, lo cual le estimulo a frecuentar más a la IURD. Para ese momento, todavía no sabía “cómo funcionaba” la lógica de los diferentes servicios a lo largo de la semana, él lo que quería era resolver su problema económico. En esta parte de su relato, es posible apreciar que la lógica de intercambio del discurso de la prosperidad no consiste en algo meramente receptivo de *quid pro quo* [algo a cambio de algo] o *do ut des* [doy para que des], así como tampoco se puede reducir a una pura dinámica de consumo mercantilizada y hedonismo material de corte neoliberal, como hacen la gran mayoría de autores al tratarlo. Por el contrario, está entreverado con procesos de conversión y, por tanto, de una profunda reflexividad que hace que una pertenencia religiosa estigmatizada termine por tornarse en virtuosidad, lo cual fue algo constante en las declaraciones de los entrevistados y cuyas consecuencias —como ya se mostró en la sección 3.2— establecen diversas tensiones con el espacio público y privado. Como Jorge relata:

“[...] A través de la ayuda de los pastores, los obreros, me dijeron: ‘Bueno, el problema que usted tiene también es emocional, es emocional, es espiritual su problema, tiene que acercarse mucho a Dios y hacer muchas oraciones. Tiene que venir los lunes, tiene que venir los miércoles y tiene que venir los viernes y sobre todo los domingos’, lo que siempre te dicen. Entonces pues yo empecé a ir con toda la fe y empecé a ver todo ese tipo de cosas que la Iglesia [Universal] nos daba a través de la palabra, los obispos, los pastores, los mismos obreros, todo muy bien. Y entonces yo comencé a comprender que todo lo que se decía en la calle eran cosas que no eran ciertas, que hay gente que las dice a veces sin tener un conocimiento de lo que es la palabra de Dios y que a veces nos da na’ más por hablar, hablar, hablar. Entonces yo comprobé que la iglesia... me quedaba yo viendo al pastor cuando cerraba los ojos y toda su entrega, y veía yo al pastor y una entrega total. Decía yo: ‘No, estos no pueden ser ladrones’ Por lo que dicen, cómo lo dicen, ¿no? O sea, poco a poquito, poco a poquito comencé a ir agarrando esa fe, poco a poquito. [...] Después en la iglesia decían que había que bautizarse en las aguas y había que liberarse del pecado, que tienes que dejar tus andanzas corruptas en el mundo, y pues poco a poquito fue como yo fui haciendo eso que me estaban diciendo que iba a hacer, o sea, obedecer, obedecer, obedecer... Y esa fue la razón de cómo yo llegué a la iglesia y, a partir de ahí, empezaron a hablar de los diezmos, de las ofrendas, de la fidelidad, de hacer cadenas de propósitos para esto y aquello. Entonces, cuando empezaron a hablar de los diezmos, como que a mí no me latía, ¿no? Porque es muy difícil cuando tú no estás acostumbrado a soltar el dinero. Sin embargo, poco a poco, a través de esas palabras que dicen en la iglesia, Dios va hablando conmigo y me dijo: ‘Si tú quieres prosperar, si tú quieres esto, esto y esto, te tienes que convertir, pero tienes que entregarte todo, ¿no? No vas a dar que un pie, no... Tú tienes que dar lo que aquí se te pide porque yo les estoy diciendo esto a ellos para que te lo transmitan a ti’. Entonces, yo comencé a dar mis diezmos de todo lo que caía, pero todavía con algunas restricciones. Cuando era poquito, decía yo: ‘Pues no hay bronca, yo voy a dar. Si son 20 pesos, los doy; si son 100, los doy.’ Pero cuando ya eran más, como que me dolía, como que me dolía dar los mil pesos, los dos mil pesos. Entonces, un día por allí me llegó la palabra: ‘Si tú quieres una buena conversión, entonces tienes que preguntarle a tu bolsillo, que no te tiemble la mano cuando tú metas la mano a ese bolsillo, porque la verdadera conversión está en tu bolsillo. Si tú no sueltas lo que hay allí, ¿sabes qué? Tú nunca vas a ser convertido’. Y

entonces, así es como yo he tratado de seguir eso. Y sí, a veces es un poquito difícil eso cuando tú no estás acostumbrado a nada de diezmos y ofrendas y sacrificios, te cuesta, ahora sí, como valga la redundancia, hacer un verdadero sacrificio. ¿Por qué? Pues porque decía: ‘Ahora viene la campaña de la hoguera santa, la campaña de Israel, y tienes que dar tu todo, y tu todo es todo, no te debes quedar con nada’. Y entonces eso dolía. A veces lo hacía, a veces no; a veces lo hacía y a veces no. Las cosas así no funcionan en la iglesia, no funcionan así con Dios, eso no funciona. O le entras o no le entras, punto.”

Asimismo, como parte de esta reestructuración del *habitus*, igualmente podemos notar la reorganización de criterios de valoración de las formas de religiosidad en un sistema más o menos coherente, cuestión que le llevó a Jorge a apreciar las contradicciones entre “hacer magia negra”, por un lado, y “trabajos de liberación”, por el otro, como acicate suficiente para cerrar el conjunto de sus disposiciones a la reproducción de dichas prácticas. En sus palabras:

“No fue fácil porque yo todavía seguía yendo al brujo, o sea, yo salía de la iglesia y ya fui al brujo, pero yo nunca dije al brujo que yo estaba yendo ya a la iglesia. Sino que el brujo lo detectó, me dijo: ‘¿Sabe qué? Usted no tiene fe en lo que yo estoy diciéndole, usted tiene fe ya en otra cosa, no sé qué, pero usted tiene fe ya en otra cosa’. Yo veía dos altares allí con el brujo, un altar a la Santa Muerte y un altar de un Cristo. Entonces el brujo decía que él hacía trabajos de magia negra pero hacía también trabajos de liberación. O sea, ¿cómo? no puede ser, ¿no? Bueno, entonces, y ahí fue como yo comencé a ya no a ir al brujo.”

Además, el entramado simbólico que pone en juego la lógica de intercambio es incorporado en la serie de circunstancias prácticas que conforman el “mundo” del individuo, convirtiéndose en un elemento dinámico en el motivo de la acción, cuestión que Jorge también ejemplifica cuando, al tratar explícitamente el tema de la prosperidad, trajo a colación su “Alianza con el Señor Jesús”, que le ha llevado a “no pedirle prestado a nadie”, sino sólo a “Él”. Son “socios”, por lo que pide a “Dios” vender las cosas a un buen precio, pues también de ahí saca “Su parte”, que es el diezmo. Esto se puso en relación con una anécdota en donde pudo vender una cabaña a tres millones de pesos “sin regateos, con la ayuda del Señor” y con ello pagar una serie de deudas y trámites para poder obtener la escrituración de los terrenos en que fincó su casa.

Juan, anteriormente mencionado —sección 3.2—, también ilustra claramente esta serie de aspectos. Se empezó por preguntarle lo siguiente:

“Y, por ejemplo, señor Juan, creo que es muy común pensar que los milagros son algo de que ‘tú pides y Dios te da’, como si fuera algo automático. Además, parece que esa imagen también está presente incluso en la misma Iglesia Universal, en donde se dice ‘el diezmo a cambio de prosperidad’, como si fuera una especie de intercambio o que la cuestión se solucionaría aparentemente sólo con que usted diera y esperara para recibir. Usted, ¿qué piensa de esa imagen?”

Juan me respondió

“Sí, entiendo que se ha escuchado, y hemos visto inclusive en redes o en otras partes, que se ha criticado mucho a la iglesia [aludiendo a la IURD] porque piensan que es una iglesia donde los pastores, los hombres de Dios están más preocupados por la cuestión material, por esta prosperidad que es mal entendida por el mundo, porque Dios lo que quiere es que seamos prósperos, y prosperidad no es nada más cuestiones materiales, sino en todas las áreas, tener una vida próspera en general. Y algo que yo entendí, por ejemplo, por citar la situación del diezmo, es que diezmar no es dar, es devolver, que son dos cosas muy distintas. Cuando uno entiende que Dios es el dueño de todo y que, repito, a uno solamente se le ha confiado lo que tiene, pero él es el dueño, y que ese 10% habla de la fidelidad a Dios y colocarlo a él en primer lugar —y ese diezmo debe ser los primeros 10%, no los últimos, ni los de en medio, sino lo primero—, y que no es dar el diezmo, es devolver algo que es de Dios. Porque, de otra manera, si te lo quedas, le estás robando, ¿cierto? Y el robo es algo muy delicado, sea espiritualmente o según las leyes del mundo, el robo está tipificado como un delito grave, hablado para las leyes del mundo, del hombre. Entonces no deja de ser menos grave en el tema espiritual, no dar el diezmo es estarle robando a Dios lo que a él le pertenece. [...] Cuando yo hago una campaña, cuando yo diezmo, cuando yo doy mis ofrendas, cuando yo desafío, yo jamás lo hago esperando recibir o que esto venga de regreso, lo hago porque así Dios me muestra que debo hacerlo, que de esa manera estoy demostrando fidelidad y lo estoy colocando en primer lugar, le estoy honrando, y sé que en su momento va a ser mucho más lo que él me puede dar que lo que yo le dé, porque lo que yo le voy a dar es poco o nada junto a lo que él me puede dar, pero jamás lo hago esperando, jamás doy un sacrificio, una campaña y empiezo a esperar con el reloj en mano, esperando a ver en qué tiempo llega, jamás lo hago, lo hago sin esperar a cambio. [...] No es necesario estar persiguiendo las bendiciones, ellas van a llegar, lo importante es colocarlo a Él en primer lugar y solas van a llegar. No tienes que estar día y noche con los ojos abiertos esperando a qué hora va a llegar, entrar en ansiedad, en desesperación, no, no es necesario, porque tienes esa certeza de que Él hará llegar todo ello que Él ha prometido. [...] Va a haber muchas veces que lleguemos a pensar que las cosas materiales, repito tener un vehículo, posesiones, una familia, número de clientes, eso nos va a dar esa fuerza, ese respaldo; qué equivocados estábamos cuando pensamos y vemos las cosas de esa manera, el único que nos va a dar esa paz, esa fortaleza, esa seguridad de que todo va a estar bien, de que venga lo que venga, vamos a salir adelante, es Su Espíritu, la presencia de Dios en nuestra vida.”

Estos procesos de subjetivación que genera el universo simbólico *iurdano* —en el cual está imbuida la lógica de intercambio— también están presentes de manera particular dentro de las poblaciones jóvenes. Por ejemplo, Verónica, una mujer de 28 años de los cuales 9 lleva en la IURD expresa que:

“Pienso que la iglesia nos enseña que el tener un sustento, el tener algo...una estabilidad económica está bien, es correcta, es sana y a parte necesaria, porque ¿cómo una persona va a poder estar en paz, va a poder estar tranquila, si un su cabeza solamente está ocupada la mente en que tiene problemas económicos, de que le debe a mil y un personas o a mil y un lugares? O sea, no, no hay

paz, no hay tranquilidad. Luego, se vienen las enfermedades, ¿cómo vas a sustentar las enfermedades?, ¿no?, ¿con qué recursos? ‘Ah, tengo el seguro’ Okey, pero a veces el medicamento por ‘x’ o ‘y’ razón está agotado y no hay suficiente en el seguro y hay que buscarlo por aparte, porque es necesario ¿Cómo uno paga ese medicamento?, ¿no? Entonces ahí también es la parte de enseñarle a las personas cómo tener una economía sana. Ya creo que ya has escuchado ese término. También saberse administrar, porque, curiosamente, y eso es algo que me di cuenta no hace mucho. Hablando con un amigo, me pregunta ‘oye, ¿tú sabes separar dinero?’ Porque le había comentado que me quería comprar una cámara y todo eso. Entonces me dices ‘Ah, pues sácala a crédito y ya la pagas, haces tus paguitos’ Y yo ‘Es que no me gusta y todo’ Entonces ahí él me dice, ‘pero ¿sabes separar dinero?’ Y yo de ‘Pues sí, sí sé’ Pero cuando me dijo esa pregunta de inmediato se me vino la parte del diezmo y de la ofrenda, ¿por qué? Porque uno tiene que separarlo, separar de sus ingresos ese dinero. Y curiosamente, de alguna forma, ahí mismo en la iglesia, con esto, nos enseñan a administrar, ¿no? Obviamente a partir de la fe nos enseñan que primero está Dios y, ¿qué es lo primero? Pues el diezmo, y después, si uno está haciendo un voto o simplemente por el hecho de que alguien quiere ofrendar algo, pues también lo separa. Y después, con lo que queda, pues es para los gastos, para las necesidades de la semana, de la quincena, del mes, dependiendo de cómo sea el ingreso. Y me resultó bastante curioso, ¿no? cómo en mi cabeza llegué a esa conclusión. Entonces, sí, las enseñanzas que dan aquí en la iglesia sí apoyan en las cuestiones de la prosperidad y economía de las personas.”

De esta manera, la lógica de intercambio no se restringe a una esfera ingenua de mera pasividad, en donde se entrega algo a la espera inerte de su retribución por Dios, ni de manipulación, sino que se vincula con las cotidianidades de los actores mediante el universo simbólico que postula, posibilitando el milagro a partir del supuesto de que hay que asumir ciertas actitudes y esquemas de apreciación/clasificación de la realidad. Esto refuerza la idea de que, a diferencia del entendimiento común de los milagros como eventos extraordinarios y vías por las cuales personas solicitan favores que no podrían conseguir por medios racionales, en realidad implican la agencia humana (Martin, 2021). En consecuencia, el acto que involucra la lógica de intercambio en el discurso de la prosperidad tampoco debe apreciarse como una estrategia “irracional” —en parangón con los medios seculares institucionalizados— para sopesar unívocamente las consecuencias de las crisis estructurales y privaciones personales a la manera de una seguridad ontológica, como suele afirmar el enfoque estructural repasado en nuestro estado de la cuestión. Más bien, se constituye en una “práctica de sacralización” ubicada en el día a día de los actores. Como señala Martin (2021):

“La recurrencia a lo sagrado, entonces, no es una opción de último recurso, sino una variable siempre presente en las vidas de la gente; lo sagrado coexiste con otras dimensiones ‘seculares’ tales como la medicina, el psicoanálisis, filosofía o las ideologías políticas. Desde el punto de vista de las prácticas de sacralización, el acudir a lo sagrado no es entendido como una solución a alguna crisis, además de que no necesariamente involucra la “salvación” o incluso lo trascendental. En su lugar, es parte de una esfera cotidiana donde las crisis son normales y lo “religioso” es un recurso. Lo sagrado, así como el lenguaje, permite la comunicación, la construcción de mundos y el dotarle de significados.

En este sentido, es fundamental resaltar la importancia de la agencia humana en la relación con seres extraordinarios, así como la co-construcción de lo sagrado. La agencia humana explica la historicidad y la movilidad de lo sagrado.” (p. 297)

Este aspecto del milagro la autora lo relaciona principalmente con las expresiones católicas, en donde se ven involucradas las figuras de los santos. La lógica de intercambio que implica el discurso de la prosperidad no se sitúa dentro de este marco, si bien tiende anclajes con las prácticas mágicas que aquellas involucran, aunque, de manera simultánea y paradójica, difumina sus hilos de memoria al insertarse en un universo simbólico que se les opone estableciendo un nuevo lenguaje ideológico que les homogeniza bajo la categoría general de lo “religioso” y que extrae sus sentidos de ámbitos terrenales de la sociedad.

Sin embargo, en la siguiente sección, será posible apreciar que el discurso de la prosperidad va más allá de una lógica de intercambio y que, en realidad, cubre todo un régimen de conocimiento secular que no se reduce a los usos de un lenguaje mundanizado en el marco de una dinámica mágica. Por el contrario, dicho aspecto se entronca con el campo agencial de los actores en un plano mayor de reflexividad que, hasta ahora, no ha sido señalado siquiera por la literatura: hablamos de lo que la IURD denomina como “fe inteligente”.

3.3.2 Fe inteligente

En el presente apartado continuaremos abordando la primera y tercera de nuestras hipótesis, sólo que ahora haciendo énfasis en el segundo término comprendido en la mancuerna mágico-secular que constituye el fundamento del discurso de la prosperidad. Ahora bien, también será tratada la segunda de las hipótesis, que tiene que ver con el hecho de que semejante entramado mágico-secular es desplegado desde un modelo eclesiológico transnacional que, si bien establece linajes creyentes y comunidad moral —esto es, “religión”, en el sentido de Durkheim (2014) y Hervieu-Léger (1996)—, generan formas de identificación colectivas con la categoría “sin religión”.

Entonces, el discurso de la prosperidad en el contexto de la Iglesia Universal comprende un régimen de conocimiento que excluye ciertos elementos por los cuales puede hacerse inteligible la realidad a la vez que incluye otros, formando así un sistema coherente por medio del cual, además, pretende legitimarse. De este modo, las axiologías que establece en cuanto jerarquías en las formas de valorar y experimentar el mundo, junto a los instrumentos que provee para hacerlo, se posicionan en el “entre-medio” (De la Torre, 2012) del ámbito secular y lo mágico, planteando un nuevo tipo de relación respecto a lo “religioso” en dos planos distintos. El primero tiene que ver con un factor que ya fue adelantado en la sección anterior, aunque todavía no discutido a profundidad, a saber, los procesos de identificación que, desde las prácticas sociales y órdenes del discurso, se entablan con la categoría “sin religión”. Esto es tanto más relevante cuanto que propone una nueva manera de entender dicho fenómeno.

Efectivamente, esta categoría es usualmente comprendida como una falta o deterioro de la identificación con un grupo religioso concreto e imaginario (Nazario, 2018). En otras palabras, representa la ruptura con “la expresión visible de una afiliación que el creyente — individual o colectivo— reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros” (Hervieu-Léger, 1996, p. 38). Además, se conceptúa a partir de un desfase entre el “creer”, por un lado, y el “pertenecer”, por el otro, de donde se “desdoblan nuevas articulaciones, como lo es pertenecer, pero adoptando creencias a su manera (Parker, 2008), a la carta (Hervieu-Léger, 2004) o por cuenta propia (Mallimaci, 2011). O también desafiliándose, pero creyendo, como indica la categoría de espiritual sin iglesia (Davie, 1990)” (Juárez, de la Torre y Gutiérrez, 2022, p. 124). Por otra parte, también son desglosadas otras categorías, como las de “ateo” u “agnóstico”. Ahora bien, en los enfoques más cuantitativos las estimaciones de las personas “sin religión” suelen ser puestas en una relación inversamente proporcional con las afiliadas al catolicismo (Nazario, 2018). En los cualitativos, a su vez, es frecuente ubicarlas como una forma individualizada de relación con lo trascendente (Mallimaci y Giménez, 2007; de la Torre y Gutiérrez, 2007).

No obstante, el discurso de la prosperidad pone de relieve, en primer lugar, una forma de identificación que desde el contexto de una iglesia vuelve a compatibilizar el creer con el pertenecer, aunque “sin religión”. Entonces, el desfase que existe entre aquellos dos componentes no pueden ser el único factor explicativo de los procesos de identificación con la categoría “sin religión”. Tal tipo de auto-reconocimiento en este caso proviene de otra fuente que se suma a las tendencias en la región que en tal respecto señala Blancarte (s.f.):

“En otras palabras, se podría pensar que el fenómeno de la secularización, expresado por el aumento de los “sin religión”, no estaría vinculado a procesos de desarrollo estructurales (es decir, socioeconómicos), sino a la difusión de elementos de la superestructura (es decir, políticos e ideológicos), que tienen un impacto, por ejemplo, en una mayor toma de conciencia de ciertos derechos y libertades, alejados de las prohibiciones religiosas institucionales.” (p. 4)

Además, la identificación con la categoría “sin religión” es tejida a través de una serie de narrativas que son parte de la oferta misma de la Iglesia Universal, siendo el discurso de la prosperidad su brazo ejecutor —dispositivo— en cuanto que recurre a ellas para estructurar un régimen de conocimiento secularizado —sin prescindir de lo mágico— basado en la información y antireligiosidad. Este, por otra parte, genera procesos de mayor reflexividad en los actores en torno a su cotidianidad, trayectoria vital/religiosa y anclajes con los hilos de memoria que presenta una cultura católica históricamente enraizada y aún hegemónica en el país.

En segundo lugar —y en estrecha relación con lo anterior—, el discurso de la prosperidad supone la constitución de una comunidad moral y linaje creyente (Durkheim, 2014; Hervieu-Léger, 1996) que busca exclusividad; es decir, un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas desde el marco de una serie de dispositivos mediante los cuales se “constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 1996, p. 39).

Esto quiere decir que el discurso de la prosperidad expresa una doble naturaleza que es relevante en términos de las discusiones contemporáneas en ciencias sociales. Sin embargo, primero es necesario distinguir entre la noción de “sin religión” y la de “no-religioso”. Una no implica necesariamente la otra. La primera tiene que ver con la

autopercepción, mientras la segunda con una categoría analítica que sigue la línea de entendimiento de Durkheim (2014) en torno a lo que define a la “religión”. Ambos puntos, no obstante, son concomitantes en el marco de las transformaciones actuales en la región latinoamericana. Como menciona Blancarte (s.f.)

“Podemos entonces plantear la hipótesis de que el número creciente de personas que pertenecen a la categoría de “sin religión” en América hispánica, como probablemente también en otros lugares, es producto de la desilusión, del desencanto, de la frustración y de la ira hacia las instituciones tradicionales de la sociedad, tanto políticas como religiosas. Existe una conjunción de crisis sistémicas, provenientes tanto de las instituciones religiosas como seculares. Y en esa conjunción se insertan la frustración, la decepción y la desafección hacia las instituciones tradicionales.

Hoy en día, esta frustración y este desencanto se manifiestan por un individualismo creciente más que por la búsqueda de nuevas comunidades. Lo cual, siguiendo a Durkheim, significa en efecto que, incluso si entre el número creciente de “sin religión” aparecen creencias nuevas o diferentes, estas no siempre conllevan una recomposición en comunidades de creyentes.” (p. 7)

No obstante, en el discurso de la prosperidad —como se presenta en la IURD— encontramos que, inversamente, la identificación establecida con la categoría “sin religión” no implica en lo absoluto desafiación y, por tanto, “no-religiosidad”, sino precisamente lo contrario, esto es, la construcción de una comunidad creyente o “Iglesia”, según lo señalado arriba, con lo cual se advertiría un caso paradójico de religión “sin religión”. Su raíz, empero, sigue en consonancia con el fenómeno político-ideológico más amplio estimulado por el desaire y disgusto generalizado hacia las instituciones religiosas tradicionales —en este caso la Iglesia Católica—⁷³, sólo que con la particularidad de recobrar un modelo eclesiológico

⁷³ Como se verá más adelante, la identificación “sin religión” constituye, en realidad, una postura orientada principalmente a disputar la noción reificada de la “religión” o lo “religioso” con el fin de legitimar su presencia en el espacio público, lo que incrementa aún más las tensiones en materia de pluralismo religioso. En este sentido —que será el predominante a lo largo de la presente investigación— se abordará el fenómeno, pues, como parte de una discusión en realidad demasiado amplia. Sin embargo, la “paradoja” de una religión “sin religión”, en el sentido en que la estoy postulando, no agota las complejidades que rodean a la población que se define “sin religión” en México. Por ejemplo, Hawley (2025), en un artículo próximo a publicarse, analiza este colectivo recurriendo en parte a lo que Blankholm (2022) denomina la “paradoja secular” —según la cual, de manera sintética, quienes se dicen “sin religión” oscilan entre negar y reproducir formas religiosas— y, además, plantea una reflexión sobre la capacidad heurística de dichas poblaciones para problematizar las múltiples operaciones de reificación del concepto de “religión” en los debates contemporáneos. Esto último resulta especialmente pertinente si se considera que tales debates suelen partir de la premisa de que la religión es un fenómeno universalmente identificable, reificándola como una entidad estable, medible y comparable en cualquier contexto global, a pesar de los contenidos implícitos cristiano-céntricos —y, por tanto, normativos— que incluso trascienden los muros académicos e influyen en las percepciones que los mexicanos tienen respecto de la serie de políticas que conforman el proyecto de laicidad en el país. Agradezco profundamente a Abraham Hawley por haberme confiado dicho artículo inédito.

que, no obstante, se resignifica bajo el contacto con los imaginarios seculares de la innovación, tecnología y marketing.

En consecuencia, en el curso de la exposición que sigue a continuación expondremos las formas en que hilvanan ambos puntos señalados tanto en el plano de las prácticas sociales como de los órdenes del discurso tejidos en la Iglesia Universal, para luego situarnos en la esfera biográfica de los fieles. En todo ello, se hará uso intercalado del material empírico recabado.

El diezmo/voto/ofrenda es para el discurso de la prosperidad en la IURD una condición de posibilidad para la realización del milagro, que viene entreverada con múltiples estéticas, prácticas y representaciones; sin embargo, en ninguna medida es suficiente. Se requiere “aprender a usar la fe”, aunque no una de cualquier clase, sino especial, esto es, una “fe inteligente”, la cual se contrapone a una “fe religiosa” —ver imagen 5—. Esta dicotomía entre fe inteligente y fe religiosa presupone un concepto de la “religión” y lo “religioso” a partir del cual define su campo discursivo y pragmático.

Imagen 5: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 24 al 30 de marzo de 2020 (núm. 53). Fuente: Archivo Personal.

CENTRO DE AYUDA
UNIVERSAL

Del 24 al 30 de marzo - Mensajes | 7

La diferencia entre la Fe Bíblica y la fe religiosa

Obispo
Edir Macedo


Me gustaría compartir con quienes están interesados, lo que el Espíritu de Dios me ha revelado sobre la infinita diferencia entre la fe religiosa y la Fe Bíblica.

El efecto más nocivo de la fe religiosa es la separación entre las personas. Cuando alguien dice: “soy evangélico”, crea una barrera con quien es católico y viceversa. ¿Y qué tipo de fe es esa que separa, divide, crea barreras entre los seres humanos? ¿No somos todos criaturas de Dios? ¿Cómo Él podría haber creado un sistema religioso capaz de separar a Sus criaturas? No tiene sentido, ¿verdad?

La fe religiosa no tiene nada que ver con el Dios Altísimo que vino al mundo para salvar a todos, independientemente

de raza, color, sexo, opción sexual... en fin, ¡todos!

La pregunta es: ¿por qué las religiones son tan fuertes, al punto de haber sido las principales responsables por todas las guerras en el mundo, a lo largo de la historia de la humanidad?

Porque la religión trabaja con la fe emotiva. Así como la emoción usa clubes para promover rivalidades (incluso la muerte), también el religioso ha sido movido hacia la fe emotiva que, cabe resaltar, no trae ningún beneficio práctico.

La Fe bíblica no está apoyada en ningún tipo de ciencia de este mundo. Al contrario, sus enseñanzas (Leyes, Mandamientos y Conocimientos de Sabiduría) vienen del Espíritu del Dios Altísimo. Y lo bueno e in-

“

La fe religiosa no tiene nada que ver con el Dios Altísimo que vino al mundo para salvar a todos

teligente es que cualquiera tiene derecho de probar Sus Promesas e incluso de reclamarle al Señor el cumplimiento de ellas.

Además de Su Disciplina espectacular, ningún seguidor de la Biblia es adicto, tiene un mal comportamiento, es inconstante, alborotador, corrupto, mentiroso, etc. Al contrario, cada seguidor de la Biblia tiene una familia estable y jamás se involucra

en las suciedades de este mundo.

La Fe Bíblica viene del Padre de la Sabiduría y nos premia con una conciencia limpia, honesta, paz con las demás personas y, sobre todo, con Dios. Es lo que les promete el Señor Jesús a Sus seguidores: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Juan 10:10).

¡Renueva tu mente cada día con los mensajes del obispo!


Obispo Edir Macedo - Español


www.obispomacedo.com

En efecto, la “religión” y lo “religioso” en la Iglesia Universal tienen un sentido completamente peyorativo. Es una categoría de distinción que esta iglesia utiliza para diferenciarse de las demás, a la vez que discriminarlas. Se asocia con varias nociones esparcidas. Pero es posible dar un primer acercamiento a partir de una entrevista con un pastor de la IURD:

“Mire, qué es lo que ocasionan las religiones: división. Si hay algo que el señor Jesús nunca hizo es eso. ‘Tu vas a ser católico, testigo, pentecostal, espiritista’. Dios no vino a colocar una religión, no vino a colocar religiones. Si al menos algo se sabe es eso. Lo primero que se inicio fue el cristianismo. El cristianismo no lo tomes por el lado religioso. Pero la religión nunca salva. La religión no va a salvar. Por eso la Iglesia Universal permite que entren aquí católicos, de todo tipo de personas, ateos, todo el mundo, porque religión no salva, la religión no libra a la persona. Entonces, si algo tiene la Iglesia Universal es que, de cualquier iglesia que tú vengas, puedes entrar. La religión no salva, la religión no ayuda. De nada sirve profesar una religión que me dejaron mis papás, católicos, o las personas de hueso colorado, cuando la religión nunca ha salvado, nunca. Fíjese, por ejemplo, que una vez a una obrera, ella era católica de hueso colorado, pregunté por qué había llegado aquí a la iglesia, porque en un inicio tú la oías cantando que la canción del niño [aludiendo al Niño Dios], ¡y canta bien! Se sabía la letra y todo. Y dije ‘ah caray, esa señora todavía trae lo católico adentro’, y un día vine y le pregunté, ‘oiga, ¿por qué usted decidió llegar aquí? Porque usted es alguien que sabe cantar, le obedecían las personas’ Ellas les decía ‘vengan de rodillas así, así y así’ Los niños le obedecían, a la obrera. Es decir, ¿por qué cambió, por qué decidió llegar aquí? Ella dice ‘Mi suegra era igual’ O sea, católica y que hacía bien las cosas, ahí dentro de su iglesia, pero estaba enferma, siempre estaba enferma. Entonces de qué sirve seguir a un Dios, de yeso de palo y que nada hacía. Y cuando llegó aquí ella aprendió eso, que hay veces que nos cuestionamos ‘Por qué Dios está pasando esto, por qué esto, por qué aquello’ Como lo hace la religión, buscando culpables. También en la santería, tienen fe, pero ¿de qué sirve si el diablo te lo va a cobrar otra vez? Y peor.”

A un lado de esta idea de “división” y “falta de eficacia”, también se añade la de “imposición”, en donde las religiones te “dicen qué hacer, qué creer” —según lo expresado otro pastor en una conversación informal—, además de que, como mencionó en un servicio de culto dominical el obispo Franklin frente a un aproximado de 2500 personas:

“todos nosotros nacemos dentro de una religión. Cuando yo nací no me preguntaron si yo quería, ¿a usted le preguntaron? [todos responden ‘no’] No, simplemente le dijeron, ‘tú va a ser católico’ o ‘tú vas a ser evangélico’ o ‘tú va a ser Testigo a Jehová’ O sea la persona nace dentro de la religión. Entonces a ella le es impuesto eso. Entonces ella aprende, no en el Espíritu. Ella aprende, porque le imponen. Entonces ella aprende a rezar un rosario, ella agarra un rosario y [arremedo de sonidos no inteligibles] Pura inercia ¿o estoy equivocado? [todos responden ‘no’] Porque la persona, y es lo peor, la persona piensa que ella está cerca de Dios porque ella está cumpliendo con esos religiosos y no lo está, porque él corazón de él está lejos de Dios. Ese es el problema del religioso, que él sólo honra a Dios con las palabras. Mas todo religioso es así, él quiere aparentar lo que él no es, él aparenta santidad, él quiere mostrar que él es muy santo, muy espiritual, mas él es un hipócrita, porque fuera de la iglesia él es falso. Ella no quiere perdonar, ella no honra a Dios. Ahí dice [leyendo su celular posado en el púlpito]”

En ese sentido, la fe religiosa es una que contiene carácter emotivo, que “cree a su manera” y, por tanto, se “queda sin munición”; es emparejada, además, con otras nociones, tales como “filosofías e ideologías”. Por el contrario, la “fe inteligente” y “racional” es aquella consiste en la obediencia a la Palabra de Dios. De este modo, “la fe que funciona es la fe bíblica” que provoca el poder de Dios. No es la fe religiosa o espiritista, sino la que

obedece la Palabra”. También es de carácter “sobrenatural”, en la medida en que depende “de lo que no se ve”, sino que se apoya en la certeza de las convicciones y la recompensa de Dios a causa del cumplimiento de su Palabra, aunado al hecho de que la “fe natural”, por el contrario, “todo el mundo la tiene”; como exclamó un pastor durante algún servicio “vaya y pregúntale al borrachito de acá afuera si tiene fe y le va a decir que sí. La gente en general dice ‘yo tengo fe’, a una persona, a un equipo de fútbol, pero esa no es la fe que usted necesita. Usted necesita una ‘fe sobrenatural’”. Sin embargo, lo que realmente la distingue a esta fe inteligente y sobrenatural es su naturaleza “práctica”, en la medida en que contiene “información para moldear el comportamiento humano delante de Dios, del prójimo y de sí mismo” —ver imagen 6—. Esta “fe inteligente” y “consciente” es “la clave del éxito en este mundo” y al momento de la muerte.

Imagen 6: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 26 de agosto al 1 de septiembre de 2018 (núm. 47). Fuente: Archivo Personal.

Fe práctica

Obispo
Edir Macedo



En la lectura bíblica, debemos siempre tener en mente dos cosas: la información práctica y la no práctica. La práctica es para moldear el comportamiento humano delante de Dios, del prójimo y de sí mismo. La no práctica solo sirve para aumentar el volumen de conocimientos que no agregan nada. Son como lenguas extrañas pronunciadas a los demás. No ayudan en nada, salvo cuando hay interpretación. Mi punto de vista es que el conocimiento solo tiene valor si hay practicidad

en él. Job fue un ejemplo práctico de fe. Aun sin haber hecho ningún milagro, representó a Jesús con su conducta pura. Por esa razón, Dios lo honró frente al diablo. Su integridad y rectitud dieron testimonio de su carácter con relación al prójimo. Era justo en el trato de negocios con su prójimo porque era temeroso a Dios. Ese temor era una especie de freno en el trato con las demás personas. Y para preservar su comunión con Dios, él tenía el cuidado de **huir del mal**. ¿Es fácil posicionarse así en una sociedad tan

corrupta, en la cual los valores morales y espirituales se invirtieron? ¿En un mundo donde la ley es sálvese quien pueda y el resto que se pierda?

[No, no lo es! Pero la misma corrupción de su época fue la del tiempo de Noé, Abraham, Noemí, Ruth, Daniel. ¿Y cuál fue el secreto? Fue asumir, de forma práctica, su fe en Dios. Paradójicamente, hoy en día, existe una excelente oportunidad de ser como ellos. Basta poner en práctica la fe y darle al mundo incrédulo la misma lección dada por Jesús a Felipe. Cuando este Le pidió que le mostrara al Padre, Jesús respondió: “¿Tanto tiempo he estado con vosotros, y todavía no Me conoces, Felipe? El que Me ha visto a Mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: ‘Muéstranos al Padre?’” (Juan 14:9). Los cristianos tienen la obligación de mostrar a Jesús al mundo con el testimonio de sus vidas. ¡Ese es el verdadero principio de la fe cristiana!

¡Renueva tu mente cada día con los mensajes del obispo!



Obispo Edir Macedo - Español



www.obispomacedo.com

En tal sentido, como se comentó durante algún servicio de sábado, “no sólo se trata de orar; rezar no sirve de nada si no se determina con todas las fuerzas”. Además, por ser esta fe “práctica”, “inteligente”, “consciente” y “racional”, debe de complementar su firmeza mediante conocimiento. Como menciona un periódico semanal que se entrega al terminar los servicios: “eres el resultado de lo que piensas”, para lo cual “hay que evaluar si todo el flujo de información que recibimos es de calidad”, pues “lo que entra en tu mente influenciará en tus pensamientos que, a su vez, son la base de tus decisiones que determinarán tus actitudes. Y estás generan consecuencias”. Por esta razón, “Dios habla siempre en la mente de los seres humanos y no en el corazón, como muchos, erróneamente, piensan” —ver imagen 7—.

Imagen 7: Periódico de la IURD "Centro de Ayuda Universal" datado para el periodo del 4 al 10 de febrero de 2023 (núm. 86). Fuente: Archivo personal.

Eres el resultado de lo que piensas



Varios países en la fe del Ayuno de Daniel



Guanajuato, México

"Las prisas, el trabajo y las preocupaciones del día a día suelen desviar nuestra atención de las cosas de Dios. En el Ayuno de Daniel renuevo mi comunión con Él, por eso, nunca dejo de participar en este propósito que fortalece mi vida espiritual", Fernanda Ríos.

¿Y a pensaste cuánto tiempo pasas con la cabeza agachada revisando el celular y las redes sociales? ¿Cambiándole a los canales de televisión? En el internet, muchas veces, algunas decenas de páginas están abiertas al mismo tiempo y no logras leer todas. Periódicos, revistas, volantes, radio. Todo compete por tener tu atención desde que abres los ojos hasta cuando vas a dormir. Es un bombardeo constante de información visual y auditiva. Ahora bien, evalúa si todo aquel

flujo de información es de calidad. ¿Ha sido bueno y útil para ti? Posiblemente, no. Por otra parte, debemos entender que nosotros somos lo que pensamos. Es un ciclo: lo que entra en tu mente (por los ojos y por los oídos) influenciará en tus pensamientos que, a su vez, son la base de tus decisiones que determinarán tus actitudes. Y estás generando consecuencias. Por esta razón, Dios habla siempre en la mente de los seres humanos y no en el corazón, como muchos, erróneamente, pien-

san. Solo que, ¿cómo lograrás oírlo si tu mente está saturada de información? El Ayuno de Daniel es un periodo de 21 días que separamos para quitar todo lo que es innecesario para nuestra mente con tal de abrir espacio para la Voz de Dios. Cabe resaltar que esa Voz no vendrá de repente de entre las nubes o como una trompeta en el cielo. En realidad, vendrá suave, pero firme, en tu mente. Puede ser una respuesta que buscas desde hace tiempo, algo que Él te hará recordar... ¿estarás dispuesto a escucharla y, sobre todo, obedecerla? Si tu respuesta es afirmativa, el Ayuno de Daniel es para ti. Estamos viviendo los últimos días de este propósito de fe. Sin embargo, aún puedes entrar, si no lo has hecho, o bien, continuar esforzándote por hacerlo lo mejor posible. Verás que habrá una recompensa espiritual para ese esfuerzo que has puesto para recibir el Espíritu Santo en tu vida.

Madrid, España

"He participado en todos los ayunos que se han realizado hasta ahora. He conocido más de Dios y más de mí. Eso me animó a entrar en este Ayuno, quiero más de lo que recibí en los otros y deseo fortalecer mi alianza con Dios", Silvio Valerio.



¿Cómo lograrás oír la Voz de Dios si tu mente está saturada de información?



São Paulo, Brasil

"Estos 21 días del Ayuno de Daniel han sido especiales, me siento desconectada del mundo y más conectada con Dios. Este propósito de fe que se realiza a nivel mundial es una bendición, pues nos da acceso al Espíritu Santo y a una nueva vida", Marcia Macedo.

Escúchanos por



Mensajes de fe | Historias de Superación | Oraciones por ti y tu familia | Atención personalizada

De lunes a sábado a partir de las 10 pm y a las 11 pm con la Palabra Amiga del Obispo Macedo



Ahora bien, el tipo de conocimiento que constituye una fe inteligente es el que se encuentra sustentado en la doble base armonizada de la ciencia y el Espíritu Santo. De esta manera, la IURD despliega un gran repertorio de medios de acceso al saber en múltiples ejes, como finanzas, psicología, salud, política, etc., cuyas fuentes se respaldan en instituciones legitimadas como la UNAM, INEGI, CONEVAL, entre otras, o reputados investigadores en el área —ver imagen 8—.

Imagen 8: Periódico de la IURD “El Mensajero” datado para el periodo del 30 de agosto al 5 de septiembre de 2023 (núm. 51). Fuente: Archivo personal

EL MENSAJERO

Del 30 de agosto al 5 de septiembre - Finanzas | 5

Para recuperar la economía aumenta explotación laboral, dice UNAM

El inicio de la «nueva normalidad» no benefició a los trabajadores, afirman investigadores



Un informe publicado por el Centro de Análisis Multidisciplinario (CAM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) refiere que el salario, en México, se ha deteriorado de forma tendencial en las últimas cuatro décadas; sin embargo, a causa de la pandemia, se registró la

reducción del 25 % de los salarios de trabajadores en empresas contratistas.

«Estamos en un momento de transformación histórica del trabajo asalariado. La «nueva normalidad», fue pensada para favorecer algunos sectores, pero otros permanecen con baja calidad en sus condicio-

nes», denunciaron los investigadores.

Y es que aunque algunas empresas han regresado a sus trabajadores a laborar, estos siguen recibiendo la mitad de sueldo o menos, mientras que otros solo son citados algunos días de la semana para justificar el recorte salarial. No obstante, la carga de trabajo sigue siendo la misma que llevaban antes del confinamiento y, en algunos casos, es mayor.

Por otro lado, el regreso a labores trajo consigo nuevos gastos tanto para empleados como para empresas, pues las medidas de seguridad sanitaria adoptadas por mandato oficial como toma de temperatura corporal, uso de cubrebocas, lavado de manos y distanciamiento social, representan únicamente un costo aproximado de 80 pesos por trabajador.

«Contrastan con la ganancia diaria de \$113.00 por trabajador que hoy adquieren las empresas de forma extraordinaria, ya que, como consecuencia, se exige a los empleados un aumento del 15 % en la productividad para contrarrestar los efectos del confinamiento», según informó el Centro de la UNAM.

«Por más que me esforzaba, mi negocio era un fracaso»

«Tenía un negocio próspero, pero llegó el momento en el que no me daba ni para lo básico. Empecé a caer y me endeudé. Acudiendo al Congreso para el Éxito supe de la importancia de hacer un pacto con Dios para progresar. Hoy mi negocio nuevamente despuntó, ¡hasta tuve que agrandarlo! Vivo desahogadamente, pues gracias a las ganancias que me da ya no tengo deudas.» -Adelina



«Creí que jamás saldría de la crisis económica»

«Tras el divorcio de mis padres, mi mamá y yo pasamos una situación económica muy difícil. Apenas teníamos para comer, pensamos que jamás saldríamos de esa racha. No obstante, al buscar el apoyo de Dios y usar nuestra fe en el Congreso para el Éxito, las cosas tomaron un rumbo distinto: terminé mi carrera universitaria, me compré un departamento y ya no carecemos.» -Ixthel Zavala



«Era profesionalista con mentalidad pobre»

«Desde pequeño me inculcaron que si estudiaba, tendría un buen trabajo. A pesar de que terminé una carrera universitaria, no destacaba profesionalmente y esto me causaba frustración. Al ser parte del Congreso para el Éxito mi mentalidad cambió y al hacer un pacto con Dios, busqué establecer mi empresa y lo concreté. Me va muy bien, tengo contratos importantes y nada me falta.» -Edgar Muñoz

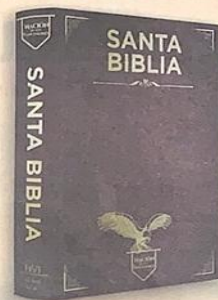


«Era un profesionalista con carencias económicas»

«Siendo profesionalista, mis ingresos se iban en mis vicios y terminaba pidiendo prestado para subsistir. Al llegar a la Universal, Dios me liberó de mis adicciones; sin embargo, en el Congreso para el Éxito aprendí a prosperar. Al aliarme al Señor tuve una visión distinta y empecé a conquistar en el plano profesional, ahora el dinero no me falta y le puedo dar lo mejor a mi familia.» -Alma y Gerardo



VEN Y RECIBE LA BIBLIA DEL PACTO



QUE DEBERÁS TRAER TODOS LOS LUNES

7:30 AM, 10 AM, 12 PM, 4 PM
Y ESPECIALMENTE

7 PM



ÉXITO
LUNES A VIERNES
MINUTOS DESPUÉS DE LA MEDIANOCHE



SÍGUENOS EN FACEBOOK:
CONGRESOEXITOMX
WHATSAPP:
55 8664 3000

Por ejemplo, en los periódicos suelen haber breves columnas o secciones enteras dedicadas a explicar cómo lograr finanzas saludables, hacer un currículum vitae, preparar una entrevista de trabajo, iniciar una vida *fitness*, qué es la Big Data, cuándo es el mejor momento para comprar una casa, de qué forma tener una relación amorosa estable y por qué estas se desgastan, qué debe ser considerado para una asesoría legal, en qué consisten enfermedades tales como el desgaste de cartílago y cómo prevenirlas, de qué manera detectar cuando algo se está convirtiendo en adicción, cómo diferencias hay entre las convulsiones y la epilepsia, qué son y cómo se forman los tumores o las células cancerígenas, etc. —ver imágenes 9, 10, 11, 12 y 13—.

Imagen 9: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 7 al 13 de octubre de 2023 (núm. 25). Fuente: Archivo Personal.

6 | Del 7 al 13 de octubre - Salud
CENTRO DE AYUDA UNIVERSAL

Glaucoma: primera causa de ceguera irreversible en México

Muchos no saben que lo padecen



Datos de la organización Mundial de la Salud (OMS), revelan que el glaucoma es la segunda causa de ceguera en el mundo. Por su parte, el Colegio Mexicano de glaucoma da a conocer que, en el país, 50 mil personas han perdido la vista por esta causa, 1.5 millones de personas lo padecen, pero menos de la mitad lo saben.

Félix Gil Carrasco, investigador de la Facultad de Medicina de la UNAM, refiere que esta enfermedad es asintomática, por eso en la mayoría de los casos se detecta cuando ya está avanzada.

Carrasco, exhortó a la población a realizarse chequeos oftalmológicos a partir de los 40 años. “es muy importante que vaya para que le tomen la presión del ojo, que le revisen el nervio óptico y así va a garantizar su calidad de vida”, dijo.

También pueden ser vulnerables quienes padecen miopía, diabetes, consumen medicamentos con esteroides y quienes tienen antecedentes con glaucoma.

El glaucoma es una enfermedad del ojo caracterizada por un aumento de la presión dentro del globo ocular que causa un daño progresivo en la retina y si no se trata a tiempo, ocasiona la pérdida de la visión. Si bien es cierto que por ahora no hay cura para la enfermedad, una vez detectada se puede dar tratamiento para frenar su avance y evitar perder la visión por completo.

“Los médicos quedaron sorprendidos al ver que ya no tenía el tumor en mi seno”

“Tenía fibrosis quística y un tumor de 10 cm en mi seno izquierdo. Medicamentos, estudios, hospitalizaciones, gastaba demasiado dinero en tratar de recuperar mi salud; pero no había mejora alguna.

Esto de alguna manera afectó mi estado de ánimo, me empecé a deprimir porque no podía llevar una vida normal. Todo el tiempo estaba triste, angustiada, mis nervios se alteraban al no encontrar una solución y una cura para mis enfermedades. Además no tenía el apoyo de mis hijos, me sentía completamente sola.

Una de mis hermanas me invitó al Centro de Ayuda Universal, participé en las reuniones y es ahí en donde conozco la existencia de un Dios vivo, mi fe se despierta y, de esta manera, mi vida se transforma. He sido constante en las reuniones y para mi sorpresa, en mis últimos estudios no hay rastro de enfermedad alguna. El médico quedó desconcertado y me dijo: “Señora, no sé qué pasó, pero usted está sana. Está curada completamente”. Incluso pedí la opinión de mi médico familiar y es el mismo diagnóstico: no hay enfermedad. Mi ánimo es alegre, soy muy feliz de estar en la presencia de Dios y más aún porque Él cuida de mí”, Martha Patricia Bravo.



DESAFIO DE LA CRUZ

Así como Jesús llevó todas las enfermedades sobre Él, haremos lo mismo en el nuevo Desafío de la Cruz, todos los martes. Por tu fe, puedes sanar de cualquier enfermedad y gozar una vida saludable.





Asesoría legal: ¿qué debo considerar?

Puede que algunas personas, en un momento determinado, requieran del asesoramiento de un profesional en el área del derecho, ya sea por conflictos, trámites, documentos personales, contratos, herencias, etcétera.

Entonces, existen distintas ramas del derecho para disponer de una orientación legal acorde a la situación particular que se pretende resolver. Pero muchas veces, para ahorrar un poco o por querer arreglar la situación a su manera, las personas terminan empeorando su caso o gastando aquello que planeaban ahorrar. Así que, antes de tomar una decisión, no está de más buscar ayuda profesional según sea el caso.

Asimismo, necesitas saber que un consultor jurídico no solo debe ser un especialista en la materia y conocer las leyes. También requiere habilidades analíticas, facilidad de palabra y mantener una excelente comunicación con su cliente, para explicar qué se debe hacer, qué no, y cuál será el proceso a seguir dependiendo de las circunstancias.

¿Qué elementos considerar al buscar asesoría?

- Asegurarse de que sea un profesional en la rama requerida (penal, laboral, civil, mercantil, etcétera).
- Conocer el costo de los servicios jurídicos y si habrá gastos adicionales.
- Solicitar un presupuesto claro o firmar un contrato.
- Dejar claro el tiempo aproximado en el que el experto resolverá el asunto.
- Investigar sobre la trayectoria y reputación del asesor.
- Ser íntegro, con principios éticos y morales.

Lejos de representar un gasto, la asesoría de un experto puede hacer la diferencia antes de tomar una decisión en asuntos legales.

Contar con las orientaciones de un profesional es indispensable



«Estaba a punto de perder mi patrimonio»

«Durante años desempeñé labores como licenciado en economía y pude sacar un crédito hipotecario con el que obtuve un departamento. Más adelante, cuando

me retiré, la empresa me reclamó el crédito del que yo ya había pagado hasta los intereses.

Cuando se llevó el caso ante un juez, se dictaminó una fecha para que yo entregara esa vivienda, de un momento a otro todo se puso en desventaja contra mí. Entonces, comencé a participar en la reunión del Ayuno de los Casos Imposibles con mucha perseverancia, siguiendo las orientaciones y usando mi fe. Incluso, poco antes de la sentencia me visitaron de parte de la autoridad para asegurarse de que sacara mis pertenencias del lugar. Pero yo seguí confiando y el día del desalojo me avisaron que las cosas habían cambiado, dijeron: "yo no sé quién te representó como abogado, pero tumbó lo que estaba en tu contra", e incluso recibí una cantidad en compensación por mi tiempo de servicio en la empresa. No tengo dudas de que, por mi fe, la mano de Dios me dio la victoria.»

-Pedro Gabriel Ortiz

PEDRO ASISTE A LA UNIVERSAL DE LA COLONIA CENTRO, DE LA CDMX



¿UNA CAUSA EN LA JUSTICIA SIN RESPUESTA?
¿TE HAN DESAHUCIADO?
¿HAS TOCADO UN SINFÍN DE
PUERTAS SIN ENCONTRAR LA SALIDA?

**PARTICIPA EN
EL AYUNO DE LOS CASOS IMPOSIBLES
TODOS LOS SÁBADOS,
ESPECIALMENTE A LAS 7:30 AM
OTROS HORARIOS: 10 AM, 12 PM, 3 PM Y 7 PM**

TEMPLO DE LOS MILAGROS, AV. REVOLUCIÓN # 253, COL. TACUBAYA
O EN LA UNIVERSAL MÁS CERCANA

Imagen 11: Periódico de la IURD “El Mensajero” datado para el periodo del 1 al 7 de noviembre de 2024 (núm. 29). Archivo: Fuente Personal.

4 | Del 1 al 7 de noviembre - Especial

EL MENSAJERO

32 % de la población tiene serios problemas con sus hábitos alimenticios

La alimentación balanceada es la base de la buena salud, dice el IMSS

Según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura, México tiene una de las peores dietas y hábitos alimenticios, ya que ocupa el primer lugar en obesidad y sobrepeso. El 32 % de la población presenta problemas de este tipo en su salud.

Las harinas blancas (procesadas), grasas saturadas y conservadores son tres de los componentes claves de la mala alimentación y se encuentran en muchos productos que forman parte de la dieta diaria de los mexicanos.

Sin embargo, esos no son los únicos malos hábitos que se tienen, también están:

Elevado consumo de calorías. En México se ingieren bebidas azucaradas y comida «chatarra» en exceso. Además, la mayoría mantiene un estilo de vida sedentario y esto incrementa el peso.

Falta de interés por una dieta correcta. Desconocer las propiedades que aporta cada uno de los grupos alimenticios impide una alimentación balanceada.

Bajo consumo de agua. Acostumbran sustituirla por otros líquidos con cantidades elevadas de calorías y sodio.

Falta de actividad física. Un análisis sobre la práctica deportiva, elaborado por el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CESOP) de la Cámara de Diputados, indica que, en México, 80 % de las mujeres y 62.5 % de los hombres no realizan algún deporte.

Eliminar un tiempo de comida. Saltarse alguno de los horarios de los alimentos afecta la salud por diversos motivos. Muchas horas en ayuno puede originar una intolerancia a la glucosa y posteriormente diabetes.

Alimentación sana, la base de la salud

El Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) refiere que parte importante de la buena salud está en la alimentación y la hidratación. «Es la mejor manera de prevenir y



controlar el sobrepeso, obesidad y otras enfermedades, como la diabetes, presión alta, entre otras», menciona en un comunicado.

Además, aconseja que una manera de alimentarse adecuadamente es apelar a lo que se llama el **Plato del Bien Comer**, es una guía de alimentación que forma parte de la Norma Oficial Mexicana (NOM) para la promoción y educación de la salud. Fue diseñado por expertos en nutrición a fin de orientar y mostrar cómo llevar una dieta balanceada.

La alimentación que contempla es:

Frutas y verduras. Proporcionan grandes cantidades de vitaminas.

Cereales y tubérculos. Este grupo aporta la mayor proporción de energía de la dieta.

Leguminosas y alimentos de origen animal. Aporta minerales tales como hierro, calcio, zinc, entre otros. También, vitamina A y complejo B.

La hidratación también es fundamental

En cuanto a la hidratación, la Secretaría de Salud resume la información en la Jarra

del buen beber, una guía simple que ayuda a explicarte cuánto y qué líquidos puedes consumir.

Nivel 1. Agua potable:

Esta bebida es indispensable, tu cuerpo necesita de 6 a 8 vasos diarios. Cabe destacar que un vaso equivale a 250 mililitros.

Nivel 2. Leche semidescremada, leche descremada y bebidas de soya sin azúcar adicionada:

Se pueden beber máximo 2 vasos. La población infantil puede consumirla a partir de los 2 años de edad.

Nivel 3. Café y té sin azúcar:

En caso de consumo, no deben excederse las 4 tazas al día.

Nivel 4. Bebidas no calóricas con edulcorantes artificiales:

Si las consumes, no debes beber más de 2 tazas.

Nivel 5. Jugos de fruta, leche entera y bebidas deportivas:

Su consumo no debe pasar de 1/2 vaso.

Nivel 6. Refrescos y aguas de sabor:

No son una bebida recomendable, es decir, se deben evitar.

¿Cómo iniciar una vida fitness?



Llevar un estilo de vida *fitness* es mucho más que realizar rutinas de ejercicio. No se trata solo de verse bien en el espejo, es mantener el cuerpo saludable por dentro y por fuera. Pero ¿qué conlleva esto y cómo se inicia?

El entrenador personal Jesús López menciona que hay cuatro *tips* básicos para iniciar este estilo de vida:

Alimentos. Empieza por dejar de comprar harinas y comida procesada. En su lugar, lleva frutas y verduras.

Escribe tus objetivos. La noche anterior, redacta en una hoja la cantidad de ejercicio que

quieres realizar. Tacha lo que vas logrando, esto te motivará a ponerte nuevas metas.

Medita. Además de cuidar tu cuerpo, ten un momento especial para tu crecimiento espiritual. Leer la Biblia y meditar en la Palabra de Dios pueden ser dos buenas opciones.

«Al principio, llevar a cabo estos cambios cuesta. Sin embargo, si realmente quieres un cambio y todos los días te esfuerzas, cuando menos te des cuenta, tendrás nuevos hábitos. Además, en tu cuerpo lo notarás y eso será una mayor motivación», finalizó el entrenador.



DESCARGA LA APLICACIÓN PARA ESCUCHAR HISTORIAS DE SUPERACIÓN QUE TE INSPIRARÁN, MENSAJES QUE DESPERTARÁN TU FE Y MÚSICA QUE ALIMENTARÁ TU ALMA.



Para App Store



Para Google play

Imagen 12: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 11 al 17 de septiembre de 2022 (núm. 15). Archivo: Fuente Personal.



Proponen reducir las horas laborales para mejorar la productividad

México uno de los países con las jornadas laborales más largas

La última Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) destacó que millones de mexicanos tienen una jornada laboral excesiva. Sin embargo, esto no quiere decir que tengan buenos ingresos económicos ni que sean productivos.

Al respecto, el diputado José Ramón Camberos se pronunció a favor de reducir las jornadas laborales, ya que dijo: «el mexicano trabaja mucho y produce poco. La cantidad de horas y días se traducen en efectos negativos para la salud física y emocional de las personas».

Según el legislador, el exceso de tiempo invertido en el trabajo afecta a los empleados tanto física como mentalmente. Por ello, insistió que bajar el tiempo y horas laborales sería de gran ayuda. Además, aseguró que el incremento de la productividad en las empresas no es gracias a más horas trabajadas o más días, ya que del 2008 a la fecha la productividad se ha mantenido estancada.

No obstante, reducir la jornada laboral no es una opción a corto plazo, ya que para que esto pueda ser posible, antes tendría que modificarse el artículo 123 de la Constitución, donde se establecen los derechos y responsabilidades tanto de trabajadores como de las empresas.

El exceso de tiempo invertido en el trabajo afecta física y mentalmente a los empleados

Tip Financiero

¡Sí puedes!

Mientras tú mismo digas que no puedes, así será. Pero ¿has pensado por qué te sientes incapaz? Porque fortaleciste más a los pensamientos de duda, fracaso, a la opinión de los demás... Sin embargo, a partir del momento que le des más importancia a los pensamientos de Dios, podrás alcanzar cada una de las metas que te propongas. Recuerda lo que está escrito en la Biblia: «Todo lo puedo en Cristo que me fortalece.» (Filipenses 4:13)

@todolarianavia
Facebook.com/bispodarian

«Trabajaba mucho, pero aun así estaba en la quiebra»

«Tenía problemas económicos porque en mi empresa los ingresos no eran suficientes. Un mes las ganancias eran buenas, dos meses nada. Incluso aumenté mis jornadas laborales, pasaba las noches trabajando, pero aun así los resultados eran negativos. Entre más me esforzaba, más desgaste tenía sin una mejora en mis finanzas.

No tener los recursos económicos para cubrir mis gastos me generó otros problemas: no podía dormir, me estresé, estaba en constante angustia... El saldo en mi estado de cuenta generalmente era de menos cinco mil pesos, menos diez mil pesos... siempre quedaba a deber. Llegué a estar en número rojos.

Mi novia me invitó al Congreso para el Éxito y en las reuniones no solo me di cuenta de lo mal que estaba en mis finanzas, también me percaté de que espiritualmente y emocionalmente lo estaba. En las prédicas no solo encontré los consejos que me ayudaron a levantar mi empresa; además, tuve un desahogo interno gracias a las oraciones.

Dios me dio la confianza para proyectar cosas grandes e ir por ellas. Mi fe y obediencia a Él me abrieron las puertas para tener buenas oportunidades financieras. Hoy mi empresa genera ganancias decorosas. Ahora trabajo lo necesario y obtengo lo que quiero: prosperidad. No tengo deudas ni preocupación por cómo cubrir nóminas o los gastos de mi empresa. Tengo estabilidad financiera y espiritual que solo con Dios he podido haber.» Carlos Carrales



Ahora bien, aquí no debe perderse de vista que la fe inteligente también se pone en juego a partir del fenómeno de la “videogracia” (De la Torre, 2022). Este concepto se entiende como un desplazamiento del lenguaje oral y escrito del pensamiento teológico por la imagen en la generación de discursos. Pero, más allá de constituirse en un importante *medio de comunicación* al que recurren cada vez más las iglesias —tradicionales o no— para fines de proselitismo, dicha centralidad de la imagen crea *mediaciones* que impactan y transforman las conductas religiosas contemporáneas en múltiples puntos: la desregulación de las instituciones especializadas en controlar y gestionar los secretos de salvación del campo religioso y paralela revitalización del sentido práctico, emocional y simbólico de la religiosidad, el remplazo de valores universales e ideales de salvación extramundana por sentimientos agradables, de acuerdo con un proyecto de que busca éxito monetario en este mundo y donde la pauta del consumismo es la que rige la conexión con lo sagrado. Como señala De la Torre (2022):

“Se ha vuelto común que los medios brinden un canal para los rituales o liturgias virtuales —se transmiten misas televisadas, se hacen cadenas de oración en las redes sociales y hasta se paga a los santos por los favores recibidos con PayPal—. En conjunto, estas mediaciones están transformando los modos tradicionales e institucionales de acceso a la gracia, a los milagros, a las bendiciones, a la purificación, a las trascendencias, a la protección contra el mal de ojo y al contacto con el mundo de los espíritus.

En este proceso, las enseñanzas, las imágenes y los rituales religiosos se están hibridando con el entretenimiento, el consumo, las mercancías, e incluso no siempre guarda una línea que distinga la creencia religiosa de los impactos de la ciencia ficción.” (p. 46)

Sin embargo, la fe inteligente ciertamente demuestra otra faceta más compleja de la “videocracia”, en la medida en que su función no sólo se reduce a la espectacularidad ni a la función emocional, catártica, de curación o exorcismo, sino que sirve como un soporte de legitimidad en la presentación secular de un régimen de conocimiento que pone a disposición del usuario saberes e imágenes diversos orientados a su salvación en este mundo y el más allá. Los podcasts producidos tanto para jóvenes como adultos siguen, por ejemplo, esta misma dirección. De hecho, en la apertura de uno que, precisamente, se llama “Fe Inteligente”, el obispo Franklin menciona —ver imagen 14—:

“usted sabe que la fe que no es inteligente, se vuelve una fe fanática y esa fe fanática es la que está causando el caos por el mundo porque las personas acaban dejándose guiar por las emociones, por el corazón, y eso evidentemente produce muchas desgracias en la vida de uno. Y el

objetivo de este podcast precisamente es llevarles a ustedes una fe inteligente, una fe que los haga pensar, no sentir, porque la Palabra de Dios nos hace pensar. Y cuando pensamos, entonces tomamos decisiones correctas.”

Imagen 14: podcast “Fe Inteligente”. Fuente: Youtube, transmitido el 12 de marzo de 2025. Liga: <https://www.youtube.com/watch?v=kqYsKJV3nFI&t=305s>



Durante estas transmisiones, se suelen abordar distintas cuestiones: problemas de depresión, educación sexual —masturbación, pornografía, sexo en el noviazgo—, coaching personal, y una larga lista más —imagen 15—. En tal línea, es preciso decir que los contenidos de esta “videogracia” no siempre tienen que ver con una dinámica de consumismo, ética hedonista neoliberal o de simple marketing y mercantilización de la fe, fórmulas que, por lo demás, no han permitido ver otros motivos de la teología de la prosperidad —en este caso, mágico-seculares—. Más adelante, al pasar a la sección sobre entidades sacras y materialidades, veremos cómo la imagen es capaz incluso de entrecruzar universos simbólicos religiosos diferentes —particularmente el católico y evangélico— a partir de su carácter especial de “bisagra”.

Imagen 15: podcast “FJUCAST”. Fuente: Youtube, transmitido el 11 de marzo de 2025. Liga: <https://www.youtube.com/watch?v=PrNJm3n6zDY&t=1259s>



Respecto a los jóvenes, existe toda una estructura dedicada a este sector que se condensa en el grupo Fuerza Joven Universal, el cual sigue esa línea transnacionalizada que acopla desde la sede internacional brasileña sus contenidos estéticos, discursivos y materialidades y en donde, en consecuencia, también se trata de transmitir esa “fe inteligente”. En las reuniones posteriores a los cultos dominicales, se reúnen personas que quieran participar de estas actividades “extra”, en las cuales existen diferentes dinámicas como trivias de cultural general y bíblica —dando, incluso, diferentes premios a los ganadores como, por ejemplo, tarjetas de suscripción a las plataformas de Disney+, Netflix, Spotify, etc.—, obras de teatro, cineclub, pláticas motivacionales en torno a la visión a largo plazo, autoestima, mentalidad de crecimiento, etc. Aunque también aquí se llegan a repetir formatos más estandarizados como el canto y las sesiones de liberación.

Por otra parte, cuando alguien ya se ha incorporado totalmente al grupo, tiene acceso a formar parte de una red de subgrupos compleja que cubre un amplio abanico de campos, al mismo tiempo que obtiene una serie de privilegios. Además de su “tribu” de la que forma parte durante las dinámicas post-servicio —cada una llamada según los once nombres de las

respectivas en el Antiguo Testamento—, puede elegir participar en varios proyectos, como “Help”, “Universitarios”, “Medios”, “Cultura” y “Deportes”, todos con su especificidad. “Help” busca brindar ayuda psicológica “profesionalizada”⁷⁴ y tratar temas como depresión, ansiedad, violaciones y violencias, etc., aunque, por supuesto, enmarcado en una labor de evangelización en donde se asiste a espacios públicos como escuelas públicas, parques, zócalos o sitios de alta afluencia. En “Universitarios”, por otro lado, se imparten diferentes cursos de lenguas —inglés y portugués—, finanzas, emprendimiento, etc. Ismael, un obrero de 32 años que fue coordinador nacional de “Universitarios”, explica que consisten en:

“prácticamente esta frontera de fe y aplicar la fe, y ayudarte, aprender en temas académicos también. Yo llegué a impartir cursos sobre, de los que me acuerdo ahorita, de *Ikigai*, no sé si tú sepas qué es *Ikigai*. [No, respondí] El *Ikigai* es una palabra japonesa que significa ‘propósito de vida’ y, o sea, va enfocado a cuatro preguntas y que, al responder estas cuatro preguntas, tú encuentras tu propósito de vida. Prácticamente, ayuda mucho a esto, encaminarte a algo que eres bueno, que vas a ganar bien. Di un curso sobre marketing digital, otro de aprender a hablar en público, creo que otros dos que, no me acuerdo qué, pero estaban muy asociados a emprendimiento. Hubo uno que se llamó ‘emprende desde cero’. Ese curso yo no lo di, pero convoqué a empresarios para que nos dieran sus tips de emprendimiento, ¿no? Como dividir en cuatro pilares, en cómo empezaste, cómo creciste ventas, cómo creciste y cómo te vas a expandir. Me acuerdo que duró cuatro fines de semana y cada fin de semana era un empresario diferente. Este, y ellos nos ayudaron mucho a este curso. [Y de qué empresas, pregunté] Pues de aquí de [gente de] la iglesia, una era

Por otra parte, “Medios”, se centra en formar en temas de marketing, fotografía, producción audiovisual, entre otros, con el motivo principal de integrar laboralmente —con prestaciones— a los jóvenes involucrados en las estructuras empresariales de la IURD como parte de algún área entre las variadas que tienen: la elaboración del periódico, edición de los libros, propaganda, creación y traducción de videos, conducción del programa de televisión, etc. En un curso que se tomó en la Central dentro de este proyecto, por otra parte, se hacía énfasis en que todos los productos “tienen que usar un lenguaje secular, no el de la iglesia [aludiendo a la IURD]”, en la medida en que están circunscritos a una labor de evangelización y presentación ante el espacio público.⁷⁵

⁷⁴ Se dice “profesionalizada”, pues así lo declaró una obrera a la cual se entrevistó, en la medida en que reciben capacitación por parte de psicólogos para tratar los casos. Sin embargo, también ...

⁷⁵ En este respecto cabe hacer el breve señalamiento de que la IURD ofrece la particularidad de constituir un mercado laboral que forja su propio capital humano a partir de la educación que le confiere en el uso de softwares especializados, idiomas y determinadas habilidades, y ya no sólo una bolsa de trabajo —hecho que suele ser frecuente observar entre las agrupaciones religiosas—. Pero además es un mercado laboral especial,

“Cultura”, a su vez, está dedicado a realizar eventos masivos y públicos en diferentes espacios de gran envergadura, como estadios o, recientemente, el Palacio de los Deportes, en diferentes estados de la república —el último evento “Luau 5G” se realizó en las playas de acapulco—. Suele organizar competencias de baile, canto, representaciones teatrales, conciertos, además de dinámicas en donde regala celulares, pantallas, consolas de videojuegos, entre otros dispositivos electrónicos de última o segunda generación. Finalmente, “Deportes”, el cual busca hacer igualmente eventos sociales, sólo que en relación con distintas disciplinas, como torneos de fútbol y Basquetbol, así como demostraciones de Taekwondo y Box.

Imagen 16: evento celebrado en el Palacio de los Deportes el 11 de abril de 2025, “viernes santo”. Fuente: Foto tomada del perfil de Facebook “Universal Naucalpan”.



en la medida en que la variable religiosa es fundamental para ingresar en él, no siendo suficiente con tener ciertas aptitudes y escolaridad, por ejemplo, sino que pone como condiciones fundamentales la conversión y ser parte del cuerpo de “obreros”.

Asimismo, existen otras sub-agrupaciones a las que se puede unir la persona, una vez que haya obtenido su membresía. Está “Atalaya”, encargada de labores de evangelización en distintas colonias cercadas a las sedes de la IURD, “Arcángeles”, cuyo objetivo es la “búsqueda de los que abandonan la iglesia” —contactándolos por medios diversos, como Whatsapp, llamadas telefónicas, Facebook, etc.—, “Lucha contra el vicio”, referente a tratar problemas de adicciones en la gente, etc.

Por otro lado, dicho discurso de fe inteligente igualmente se desdobra en uno exclusivamente orientado a hombres, por un lado, y mujeres, por el otro. El propósito de este desdoble es, sobre todo, crear intersecciones reflexivas entre cuestiones de género y otras problemáticas, como hacer conciencia en torno a las prácticas machistas y violentas, aunque sin poner en cuestión las estructuras patriarcales de asimetría, con lo cual seguiría una tendencia pentecostal mucho más amplia —ver imagen 16 y 17—. Como menciona Freston (2015)

“En un contexto de creciente empleo femenino y de irresponsabilidad y violencia masculinas, el pentecostalismo restaura la familia en gran medida a través de la reforma del hombre y la eliminación del doble estándar. [...] Pero los efectos para las mujeres pobres suelen ser positivos, sobre todo en cuanto a domesticar a sus hombres, alejándolos de la cultura machista y ayudándolos a valorar las mismas cosas que ellas, especialmente en la forma de gastar el dinero y de emplear el tiempo. [...] Como aclara Brusco (2010), el pentecostalismo aborda con eficacia los problemas del machismo, pero no los del patriarcado.” (p. 151)

Imagen 16: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 18 al 24 de noviembre de 2018 (núm. 34). Fuente: Archivo Personal.

10 | Del 18 al 24 de noviembre - Especial

CENTRO DE AYUDA
UNIVERSAL

El empoderamiento de la mujer de Dios

El sábado 10 de noviembre se llevó a cabo la reunión de Autoayuda del *Godlywood* en nuestra sede nacional con transmisión simultánea en vivo para el Interior de la República donde fue reproducido un mensaje del obispo Edir Macedo. Miles de mujeres en todo el país se dieron cita para descubrir el verdadero empoderamiento que la mujer puede alcanzar que, en términos generales, esto significa involucrarse de poder, solo que volcó el tema hacia el aspecto espiritual. Al inicio de la reunión, el obispo Macedo destacó que hay una “influencia letal” que ataca a todas las mujeres: el sentimiento. “Cuando miramos a la mujer, encontramos un poco de emoción, de corazón y de sentimiento. Fue lo que pasó con Eva, quien dejó un espacio para que el diablo actuase porque vio, le gustó y se le antojó aquella fruta”. “O eres una Eva caída, en pecado, o una Eva antes de caer, todavía perfecta”, añadió. Asimismo, explicó que es posible encajar en la esencia dada por Dios para volverse una nueva criatura, obra que termina cuando recibimos el Espíritu Santo. Popularmente, el movimiento

de empoderamiento de la mujer bebe de la fuente del feminismo. No obstante, todas las insatisfacciones y preguntas se terminan al beber del “Agua Viva”, que es el Señor Jesús, ya que la mujer que la toma no vuelve a tener sed jamás (Juan:4).

Con esta información, el obispo explicó que no sirve de nada escuchar hablar sobre el empoderamiento si lo que realmente permanece para la eternidad, que es el alma, se encuentra perdida. “Tu vida no dura para siempre, tiene fecha de caducidad. La belleza y todo quedará atrás. Solo serás empoderada cuando recibas el Espíritu Santo y puedas generar otras criaturas de Dios a través de tu vida”, enseñó, afirmando que, para eso, es necesaria una entrega total a Él. Así, todas las asistentes regresaron a sus hogares con la conciencia de que el empoderamiento de la mujer de Dios radica en el Espíritu Santo.

A pesar de que esta fue la última reunión del 2018, el próximo año tendremos muchas más donde podrás participar. Si así lo deseas, pide más informes en la Universal más cercana.

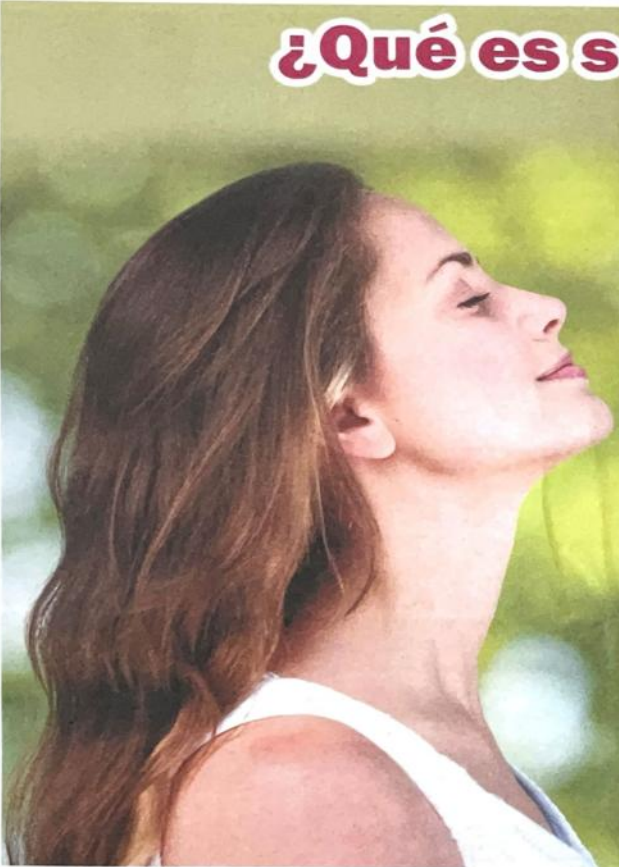


Imagen 17: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 31 de diciembre al 6 de enero de 2019 (núm. 22). Fuente: Archivo Personal.



Del 31 de diciembre al 6 de enero - Mujer | 3

¿Qué es ser sumisa?



Ser sumisa es ser obediente, lo que no es nada fácil para quien aún no nació de Dios. Y, ¿por qué? Porque tiene una visión equivocada de lo que es ser sumisa. Piensa como el mundo piensa: que está siendo esclava, que no tiene opinión propia y que todos la tratarán como boba.

Ser sumisa es ser dócil, humilde y respetuosa, así como confiar en que esta actitud jamás nos defraudará porque está acompañada de promesas. Se engaña quien piensa que la sumisión está solamente relacionada al marido y a la esposa. Tenemos que ser sumisas a Dios, a quienes son autoridades espirituales, a nuestro marido, a nuestros padres, etc.

Una de las características más relevantes de la sumisión es la espontaneidad. Tiene que ser de todo corazón, con alegría, para que sea una ofrenda perfecta para Dios.

Otro hecho es que no podemos

ser un poco sumisas, tenemos que ser totalmente sumisas. Analice su grado de sumisión y disfrute de las bendiciones que vienen con ella.

Una de las características más relevantes de la sumisión es la espontaneidad. Tiene que ser de todo corazón, con alegría, para que sea una ofrenda perfecta para Dios



Lucelaine Araujo

¿Cómo ser una mujer sabia en los días actuales?

Este grupo puede ayudarte a ser plena en todos los aspectos

Consulta más información en el Centro de Ayuda más cercano a tu hogar

Godlywood



Cabe precisar que aquí no se comparte la sutil asociación del pentecostalismo con la pobreza —frecuente, por lo demás, en este autor—, aunado al hecho de que tal ramificación discursiva de la fe inteligente sobre temas de género cobra su particularidad, respecto a los usuales tratamientos pentecostales, al estar impregnada de su universo simbólico peculiar en el contexto de la Iglesia Universal, esto es, en un conjunto de estéticas, materialidades, prácticas y lenguaje que buscan saberes racionales desde el punto de vista secular —ver imagen 18 y 19—.

Imagen 18: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 17 al 23 de febrero de 2019 (núm. 29). Fuente: Archivo Personal.



Del 17 al 23 de febrero - Mujer | 3

No se debe hacer solamente lo que se puede



Lucelaine Araujo

Cuando una hace solo lo que está a su alcance, se convierte en una más en medio de la multitud y pierde muchas oportunidades. Porque cuando hace solo lo que usted piensa que puede hacer, se convierte en una persona limitada y común. El mundo está lleno de personas que marcaron la diferencia porque vieron oportunidades donde otros no las vieron. Por esa razón se dedicaron, se esforzaron, hicieron más de lo esperado y sorprendieron al mundo con sus ideas y descubrimientos. Nosotras, que conocemos a un Dios Vivo, tenemos que mostrarle a este mundo lo que significa seguirlo. Él jamás va a obligarnos a hacer algo, somos nosotras las que tenemos que tomar la iniciativa. Ya conocí a muchas personas que, porque no tenían esa disposición de marcar

la diferencia, perdieron grandes oportunidades en la vida, no porque Dios no quería bendecirlas, sino porque no encontró en ellas ese algo más que hemos visto en la vida de los héroes de la Biblia. La falta de visión y disposición ha llevado a muchos a vivir una vida sin alegrías, sin victorias, esa no es la vida que Dios quiere para nosotras. El obispo Macedo dijo algo que me llamó mucho la atención. Dijo que “el Señor Jesús vino para traernos vida en abundancia y eso significa recibir bendiciones todos los días”, pero esto no quiere decir que todo sería fácil, ni tampoco que sería algo automático para todos, sino para quienes creen en esta Palabra y se proponen hacer siempre más de lo que pueden hacer. Y yo le pregunto, querida amiga, ¿hasta cuándo va a insistir en creer que no es capaz, con posibilidades de perder lo que Dios tiene para usted?



“Nosotras, que conocemos a un Dios Vivo, tenemos que mostrarle a este mundo lo que significa seguirlo”

¿Cómo ser una mujer sabia en los días actuales?

Este grupo puede ayudarte a ser plena en todos los aspectos
Consulta más información en el Centro de Ayuda más cercano a tu hogar



Imagen 19: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 12 al 18 agosto de 2019 (núm. 47). Fuente: Archivo Personal.



Del 12 al 18 de agosto - Mujer | 3

Para mujeres de 20 a 23 años

Lucelaine Araujo



¿Qué es lo que necesitan? ¿Qué quieren? Veo jóvenes tan especiales, cada una con su personalidad, esencia y costumbre, pero una cosa es un hecho, aun siendo únicas, ¡porque no lo somos! Todas pasamos por momentos y situaciones similares. Son nuestras reacciones las que nos diferencian y hablan por sí solas: lo que tenemos por dentro, quiénes somos, si somos mujeres fuertes o sentimentales, determinadas y optimistas, o si cuando nos encontramos ante una situación difícil, nos desmoronamos, nos debilitamos, tenemos pensamientos negativos y nos entristecemos pensando que no lo vamos a lograr. El sentimentalismo y la emoción son un problema para las mujeres, principalmente cuando no reconocen que esas cosas las dominan y no ven la necesidad de cambiar. No conozco a nadie que se deje llevar por sus emociones y haya hecho buenas elecciones. Al contrario, movidas por lo que sienten, hablan de más, gritan, pelean y así vienen las tristezas, los resentimientos y las decepciones. Tenemos que saber identificar cuando las emociones hablan más alto y controlan la situación. ¡El sentimentalismo ciega y anula la fe! Entonces, siga esta orientación: elimine lo que no sirve, no se deje llevar por el sentimiento, tanto en un día bueno como malo. Haga la prueba. “Acercas a Dios, y él se acercará a vosotros. Pecadores, limpiad las manos; y

vosotros los de doble ánimo, purificad vuestros corazones” (Santiago 4:8). No podemos abrigar en nuestro interior lo que no sirve, no podemos vivir por lo que sentimos, sino solamente por la fe.

El sentimentalismo y la emoción son un problema para las mujeres, principalmente cuando no reconocen que esas cosas las dominan y no ven la necesidad de cambiar



¿Cómo ser una mujer sabia en los días actuales?

Este grupo puede ayudarte a ser plena en todos los aspectos



Ahora bien, este modelo transnacionalizado que expone —en sus diversos sectores con grados de participación distinta y niveles sociales— el discurso de la prosperidad en el contexto de la Iglesia Universal da pauta a pensar sobre el dinamismo de las instituciones religiosas contemporáneas que, más que desgastar la tradición —lo cual conllevaría el supuesto de su eventual desaparición—, la redefinen en un contexto globalizado, donde el creyente ensaya constantemente una identidad que articula esquemas valorativos estandarizados con su contexto cotidiano bañado de las matrices culturales y devocionales mexicanas y en medio de una diversidad de otras propuestas espirituales. En tal marco de modernidad tardía se inserta el discurso de la prosperidad, que, desde su antirreligiosidad, se suma a la tendencia según la cual “el sí-mismo, como los contextos institucionales más amplios en los que él existe, tiene que hacerse reflexivamente. Sin embargo, esta tarea debe llevarse a cabo entre una confusa diversidad de opciones y posibilidades” (Giddens, 1996, p. 35). Particularmente, viene aparejado con un cambio de actitudes a partir de la “puesta entre paréntesis” de las realidades diarias y la manera como se asumen convencionalmente desde las imágenes y dichos populares cuyos sentidos están impregnados por el catolicismo. Esto implica una narrativa que resignifica las situaciones materiales y existenciales como susceptibles de ser transformadas a partir de la voluntad y su conjunción con el Espíritu Santo, la obediencia a la Palabra, etc. Como mencionó en algún servicio ante 2500 personas aproximadamente el obispo Franklin:

La palabra de Dios, ella tiene ese poder de limpiar. Usted ya ha escuchado personas que dicen así: ‘No vayan a esta iglesia [aludiendo a la IURD], no, porque ahí te van a lavar el coco. Te van a lavar el cerebro’ ¿Ya ha escuchado eso? ¿Quién ya escuchó? [todos responden ‘sí’ o alzan la mano] Y es verdad. Sí, es verdad, claro que es verdad. Porque imagínese. Usted llega aquí, a la iglesia. Perdón. Lleno de mugre en su cabeza. Lleno de ideologías, lleno de filosofías, lleno de religiosidades, lleno de ideas que le plantaron, ideas que retrasaron su vida, ideas que le hicieron vivir estancado toda su vida, ideas que de pronto usted las tomó como si fuesen verdades, ideas que son hasta dichos populares, que la persona lo toma para sí como si fuera una verdad absoluta. Y ella llega a la iglesia con esas ideas, ella llega en la iglesia con esos pensamientos. Por ejemplo, pensamientos que usted conoce, que su papá, su mamá, su abuelita, su abuelito, todo el mundo dice: ‘pobre naciste...’ [todos replican, ‘pobre te quedas’] ¿Pobre te qué...? [todos replican, ‘pobre te quedas’] Mas ¿quién dijo que es para usted? La persona nace pobre y ella muere pobre, ¿quién dijo? [todos quedan en silencio] Pues todos decimos, ¿más escuchamos de quién? Usted va escuchando eso y usted comienza a creer que eso es verdad. Entonces usted nace pobre y usted ahí se muere, ni modo ‘si yo no tuve la suerte de ser hijo de Carlos Slim [todos se ríen], ni su nieto, ni sobrino, ni un primo distante. Entonces ni modo, ¿qué puedo hacer?’ Y la persona simplemente, de manera automática, comienza ella ya a resignarse con la pobreza, más, ¿por qué? Porque es una cosa que le fue plantada y eso viene también de la religión. Porque la propia religión tradicional planta que ‘los pobres están cerca de Dios’.

Agarran la Biblia, agarran aquel versículo en donde Jesús dice ‘Bienaventurados los pobres de Espíritu...’ Mas usted ve que ellos no colocan el detalle de que Él habló ‘pobre de espíritu [haciendo énfasis en esta última palabra]’ Él no dijo ‘pobre de bolsillo’ Aprendan, la cabeza fue hecha para pensar y lo que menos quieren [las religiones] que ustedes hagan es pensar. [...] Mas Jesús mostró que tiene que sobrar, no tiene que faltar. Esa es la mente de Dios. Jesús dijo: ‘yo he venido para que tengan vida con abundancia’ ¿Usted consigue pensar en vida con abundancia con el bolsillo vacío? ¿Hay vida con abundancia pasando hambre? ¿Hay vida con abundancia debiendo la renta? No. Mas son ideas que ustedes reciben. Y son ideas que comienzan a forjarse dentro de uno. Y uno va aceptando esas ideas, como si fuesen verdades. La persona va aceptando, entonces ella va dando oído a esas ideas, a esos pensamientos, que no tienen nada que ver con lo que está escrito [en la Biblia]. [...] Por eso es que ve que la mayoría de los religiosos, ellos son conformistas, ellos son resignados. [...] Les estoy mostrando un hecho, una verdad, que cuando la palabra de Dios, ella entra en mi cabeza, ella cambia mi manera de ser, ella no me deja más ser un resignado, ella no me deja más aceptar las cosas con naturalidad, porque la palabra de Dios me estimula, la palabra de Dios me mueve. Cuando su cabeza es lavada con la Palabra de Dios, usted deja de ser la misma persona, no importa su infancia, la crianza, no importa la educación que tu recibiste, porque tu mente pasa a ser la mente de Cristo [todos, ‘amen’] Y la mente de Cristo es una mente activa, proactiva. [...] La palabra de Dios me hace tener esa conciencia, la palabra de Dios no me deja estar ahí, trabajando para la tortilla. ‘No, yo no voy a trabajar por una tortilla, yo voy a trabajar para tener una vida con dignidad’. No sé si me hago entender. Yo sé que de pronto es muy agresivo lo que yo le digo por la cultura que tenemos, por nuestras ideologías que las traemos desde la cuna. Pero usted, obedezca la palabra, porque usted va a estar lavando su cabeza. Y usted va a ver cómo los pensamientos de Dios van cambiando su manera de pensar y cuando usted cambia su manera de pensar, usted también va cambiando sus reacciones y acciones. Y eso va cambiando su vida.”

De esta manera, los actores se encuentran ante un escenario en el que el sentido de la pertenencia y creencias espirituales dejan de descansar exclusivamente en la historia y herencia cultural local —que, por lo demás, está conectada con lo regional y nacional de diversas maneras—, poniéndose en entredicho a través de un proyecto de reflexividad que condensa múltiples axiologías histórica y espacio-temporalmente distantes en una misma individualidad. Aquí, acciones como “obedecer la Palabra” y semejantes implica incorporar los contenidos que son llenados por las representaciones y prácticas del discurso de la prosperidad en la IURD, cuyas estructuras disponen de un conjunto de posibilidades ya predefinidas y bastante homogenizadas. Sin embargo, también estos dispositivos ponen en juego un plano de mayor reflexividad entre los actores en relación con sus cotidianidades, así como trayectoria vital y religiosa, en las cuales se incluyen los anclajes con matrices católicas culturalmente hegemónicas e históricamente enraizadas.

Tal es el caso de Juan, quien, frente a la pregunta sobre su percepción en torno al repertorio de medios por los cuales se construye el régimen de conocimiento en la IURD —lo cual incluye a los periódicos, libros, televisión, servicios, etc. —, hizo una consideración

sugestiva en el marco de nuestra discusión, en cuanto que su ingreso en la IURD significó el hallazgo de una “fe inteligente” que empata con su ocupación de dueño de una agencia de autos de segunda mano, además de una distanciación en cuanto a las prácticas “religiosas” convencionales cuyo carácter ritualista no permite encontrar los anclajes reflexivos con la acción en el mundo. En sus palabras:

Mira, déjame decirte Gerardo que mi madre, siendo una mujer de fe y haberse convertido hace ya más de 30 años, en su momento me invitó a la iglesia evangélica a la que ella se congregaba. Quizás no era mi momento, no era lo que yo buscaba en general —era el Centro Cristiano Calacoaya—. Y bueno, cuando yo tuve mi encuentro y mi contacto con la Iglesia Universal y empecé a tener este contacto con el periódico, con las diferentes actividades que realiza la iglesia, pues fue algo con lo que me identifiqué plenamente. Cuando yo hablo de fe racional, hablo justamente de ese no fanatismo, no religiosidad, porque muchas veces cuando la persona está mal en su vida, hablese del área que se hable —y a lo mejor es por un mal hábito, por malas decisiones, por desconocimiento de muchas cosas— desconoce que, en el fondo, Dios le va a mostrar de alguna manera qué es lo que está haciendo mal, de uno u otro modo. Y justamente, por ejemplo, este periódico es una forma de ayudar a la persona que está quizá empezando a ejercitar esta fe para identificar dónde está el problema. Hablando en mi caso —para no hablar de alguna otra persona o algún otro testimonio—, pues evidentemente yo mezclé los sentimientos con los negocios, cosa que no se debe de hacer. Quizás mis finanzas no las estaba llevando de manera correcta. Me acostumbré a tener un ingreso y a veces uno gasta lo que gana, o a veces hasta más, y eso va a hacer que haya un desequilibrio, porque está tomando decisiones con el corazón. A veces comprando cosas que no son necesarias, o cosas que están fuera del alcance, pero se deja llevar por el corazón, por la emoción. Entonces todo este tipo de artículos, que evidentemente están basados en citas bíblicas, pero que son de manera práctica, porque son cosas que vivimos al día a día, abren ese entendimiento para poder, repito, detectar qué estamos haciendo mal, o qué estamos haciendo bien, o qué debemos de mejorar, o caso contrario, cosas de las que nos debemos de apartar. [...] Y de que, si algo tenemos que corregir, lo hagamos. Y no esperemos a que eso suceda. Entonces repito, es información muy valiosa. Y va dirigida no únicamente a un empresario, va dirigido al ama de casa, al estudiante, a las personas de la tercera de edad, que, por ejemplo, son viudas, o gente que por alguna razón quedaron huérfanos. Es decir, no hay excepción de personas. Va dirigido a todo tipo de personas. Inclusive hasta para las que no están en la fe. Pues para que ellas despierten en esa vida espiritual. Y reconozcan y se den cuenta que, alejados de Dios, no somos nada. Pero, sobre todo, que lo puedan poner en práctica. Que no sea únicamente leerlo, sino lo importante es leerlo, asimilarlo y llevarlo a la práctica. Eso al final del día es lo que va a dar resultado. Es lo mismo que en la iglesia, si uno va a escuchar la Palabra, leer la Palabra, pero se limita únicamente y no lo lleva a la práctica en la vida diaria, afuera de la iglesia, pues no va a haber resultado alguno. Por eso es una fe inteligente, racional, que pone en práctica todo esto que nos orienta, nos enseña. Y no juzgamos, sino que simplemente, pues hay iglesias, con todo respeto, que en un momento dado pues durante los servicios se limitan a leer un texto bíblico, literalmente leerlo, sin entrar más a fondo y llevar a las personas de la mano, ¿no? Para explicarles con detalle que hay esa retroalimentación, ¿no? Porque pues a veces nada más es en un sentido la comunicación y no hay esa retroalimentación. Entonces todo ese tipo de cosas son las que de alguna manera hicieron que, repito, a 15 años de distancia, pues yo siga permaneciendo en el Centro Universal [antigua forma de referirse a la IURD] porque es un lugar donde me han enseñado a ejercitar una fe inteligente, a ser parte de esa fe activa, viva, que no sea una fe religiosa, que no me vuelva en un cristiano religioso, ¿no? Eso, ante todo, busco evitar eso, ir por cumplir, ir y sentarme en una butaca y escuchar de manera mecánica,

rutinaria, porque también hay que ser muy vigilante en ese sentido, no caer y ser un cristiano religioso, ¿no? [...]"

En cuanto al elemento de la antirreligiosidad en particular —unida con su contraparte, la fe inteligente—, se le preguntó a Carlos, un hombre de 65 años de los cuales 12 ha pasado en la IURD, si para él precisamente era lo mismo la fe que la religión. Su respuesta fue un tajante “no”. Cuando se le interrogó sobre su perspectiva al respecto, sacó su “cuaderno de apuntes” en donde suele anotar sus propias reflexiones en torno a las palabras de los pastores en los servicios. De manera interesante concuerda con Juan en la contraposición de la fe inteligente —crítica de las autoridades eclesiales y centrada en el cuestionamiento de los valores adquiridos en distintos periodos biográficos de socialización— hacia la sensibilidad, emoción o el “corazón” propios de la religiosa, con el añadido de la “falta de respeto” y sentido de sufrimiento de esta última, de modo que es posible rastrear las claras continuidades con el discurso de la prosperidad desde sus planos más generales hasta los más inmediatos. En sus propias palabras:

“Dice [leyendo su cuaderno de anotaciones]: ‘la fe del espíritu santo contraria a la fe religiosa...¿cuántos años ha creído usted en Dios y su vida ha sido una vergüenza, una porquería? Y, ¿por qué? Usted cree en un Dios desde pequeño, pero el Dios que le fue presentado fue un Dios con sentimiento, una imagen de Jesús caído —lo dije hace rato—; una imagen triste, terrible’ [Termina la cita] Te digo que yo cuando veía a Cristo [de niño] ahí colgado, yo me escondía. En la noche yo tenía pesadillas con ese Cristo todo lleno de sangre. Dice [reanuda la cita]: ‘triste, terrible, para sensibilizar a las personas. Personas sensibilizadas con una fe sensible, no sirve. La verdadera fe es el Espíritu de Dios. El que cree en mí, como dice la escritura, de su interior correrán ríos de agua viva’ El otro día ya lo platicábamos. Jesús está diciendo que ‘el que cree en mí’ y no como dice el obispo, el pastor, cardenal, padre o la religión A o B, no, sino quien cree en Jesús, como dice la palabra de Dios, esa es la fe inteligente. Una fe que tiene soporte, un fundamento en la palabra de Dios. La fe es certeza de que Dios va a ser lo que prometió. La fe es lo que viene del Espíritu Santo. Esta es mi propia reflexión a través de lo que escucho. O sea, y sí, ¿no? Yo conozco mucha gente religiosa que de verdad cuando los ves dices —uno no debe criticar ni juzgar a nadie— pero los ves y dices, ¿en esa fe yo fui educado? Una fe sin respeto, una fe sin nada. [...] Ahora que está cerca el 12 de diciembre hay muchas misas, en donde están los taxistas, en donde están los camiones urbanos, y ahí van todos con sus camiones bien adornaditos y toda la cosa a la basílica. Y ahí va la gente, incada, con una penca de nopal cargando porque eso es la fe de ellos, pero es una fe equivocada, es una fe que sus padres les enseñaron, una fe errónea, una fe que no conduce más que a blasfemar a veces. Entonces yo viví en eso, yo viví en eso. [...] Y todavía, por ahí de vez en cuando, a mí me invitan porque se murió alguien: ‘oye se murió tu tío’ —y gracias a Dios que ya se murió porque era bien borracho, era un crudo y todo, peleonero— pero la familia, los primos me llegan a invitar. Y cuando yo llego y veo que en el velorio la gente está igual como el que tenía la tejana, pegándose en el pecho y te dice: ‘oye, mis condolencias, que la Virgen te restablezca —porque ellos no hablan a veces de Dios, sino de la Virgen—. Y en el velorio empiezan los rosarios y los padres nuestros y el ave maría y todo, ¿no? —de la biblia casi no se acuerdan, como son puros rezos ya hechos, ya de memoria— Entonces ven que

uno se queda, pues sí, con respeto, pero yo no rezo, porque yo no creo en eso. Yo estoy allí por estima a la familia. Y luego llega la gente y te da el pésame y a los cinco minutos ya hay grupitos, donde están platicando chistes colorados de que ‘nombre, te acuerdas de pepito, te acuerdas de esto y que la señora y sabes qué jajaja [imitando una risa]’ O sea, las lágrimas que en un ratito había ahora ya son risas y risas y ya andan buscando quién se copera para las caguamas o para comprar una botella porque ‘la noche va a ser larga y aquí pues hace frío, vamos a entrarle ¿no?’ Esa es la religión.”

Otro aspecto relevante de dicha antirreligiosidad es su influjo en la consolidación de posturas políticas en relación con problemáticas sociales diversas, mostrando que su esfera de acción no únicamente se le limita a realidades inmediatas referentes a la economía, salud o vida amorosa, sino que se articulan con espectros ideológicos más amplios. Ismael, por ejemplo, reconoce que tener una fe inteligente “sin religión” implica también adoptar una posición de derecha. En sus propias palabras:

“Qué me ha enseñado la Iglesia... yo creo que en fortalecer mis ideales políticos. Como mencionábamos anteriormente...creo que un cristiano que realmente es racional, que vive por fe y no por dogma, simplemente porque ya lleva esa fe inteligente —que es lo que mencionamos mucho en la iglesia— y no por religión, va a entender que un cristiano tiene que ser de derecha, ¿no? Entonces, ha fortalecido mucho mi idea, mi ideología, mi idiosincrasia va muy ligada a eso. Este...creo que parte de que quizá existan izquierda, derecha, esas ideologías, va muy aunado desde el origen de la persona y qué ha hecho. Justamente el origen no marca tu destino, sino el carácter el que marca el destino. Entonces, si una persona es muy mediocre, pues va siempre a esperar que alguien resuelva su vida, que alguien haga algo por él. En mi caso, tampoco yo se lo dejo al gobierno...yo se lo dejo Dios... Yo hago mi parte. Este... la participación ciudadana en cuanto al voto no está peleado ni dividido con la religión. Simplemente hay que hacer parte de lo que te toca, desde tu trinchera. Si a mí me ofrecieran algún puesto político, con gusto yo lo aceptaría. Si va de acuerdo con mis ideales, principios y no se compromete con mi fe, estaría súper feliz de participar en algún partido, en alguna dependencia o tal... No como burócrata, sino para representar, ¿no? a mí me motivaría mucho.”

Sin embargo, Lizbeth es quien mejor condensa la compenetración del aspecto de la fe inteligente con el campo agencial, además de contradecir la visión común del discurso de la prosperidad como operador cuyo nicho se encuentra entre sitios y actores marcados por la miseria y adversidad (Bastian, 2018; Freston, 2018, Sotelo, 2021; Rojas, 2019). En efecto, ella exclama que, siendo cirujana dentista y una familia acomodada, “nunca he tenido esos problemas”. Más bien, llegó a la Iglesia Universal “por una cuestión de salud”, no por temas económicos. En especial, debido a se había lesionado la espalda —rotura del nervio intercostal— y, tras un sinnúmero de tratamientos y rehabilitaciones, los médicos ya le habían diagnosticado discapacidad —cuando él doctor le dio el resultado de su estudio, en sus

palabras, “yo dije, ‘no, no puede ser’. Porque pues estaba trabajando, yo necesito estar en movimiento con mi carrera, me considero mujer activa”—. Esta cuestión le provocó un choque emocional muy fuerte, una “depresión”, pues en su familia “todos tienen sus actividades, no pueden estar al pendiente siempre”. Sin embargo, en una noche vio un programa de la Iglesia Universal, lo cual “mentalmente” le fue dando alivio conforme atendía los programas. Entonces, después de asistir y sentirse aliviada progresivamente, se dio cuenta del “milagro” que había vivido. Como ella explica:

“ahí fue cuando yo llegué a la Iglesia Universal. A los cuatro meses yo me bauticé en las aguas, y yo empecé a sentir el, pues sí el cambio que había hecho, había entendido el milagro que se me había hecho, tanto espiritualmente, mentalmente, como físicamente, yo veía el resultado de todo lo que yo había estado en cuatro meses. Y poco a poco pues fui asistiendo a la iglesia, ya no era sólo el martes, ya también eran los domingos, ya después venimos los lunes a la reunión de ‘Congreso para el Éxito’. Y ahí decían, ¿quién tiene deudas?, ¿quién tiene dificultades en sus tarjetas?... [qué decía en ese momento, le pregunté Lizbeth] No pues, en ese momento yo decía, ‘no, yo estoy bien’, porque prácticamente yo llegué a la Iglesia Universal por un caso de un accidente, por mi salud. Por salud fue en realidad que yo llegué a la Universal, no por cuestiones económicas. Yo decía, ‘no, pues yo estoy bien, no tenemos deudas, mi esposo, todo, gracias a Dios nunca hemos tenido ese problema’. [...] Y empecé a participar de las cadenas de los lunes de oración [...] y llegó un momento en que, de estos diez años que tengo en la iglesia, a los, qué será, cuatro años, como que me cae el veinte de que siempre te dicen en la iglesia, ‘trata de ser tú tu jefe, no seas tú dependiente de una empresa, no seas un empleado, trata tú de hacer tu negocio, trata de sobresalir de esa manera, ¿no?’ Entonces yo decía, ‘no, yo ya hice mi negocio, yo ya tengo mi negocio, ya qué’ Y entonces fue cuando me vino lo que, como dice el [pastor], ‘siempre ore para que vengan ideas, pidan al Señor que vengan ideas a su mente para proyectos’. Entonces ahí dije, ‘Ah, bueno, pues sí, voy a hacer eso’, y sí, empecé a orar al Señor para que me orientara y me guiara para poder tener ideas. [...] Fue cuando nació la idea del “OXXO” [...]. Entonces me contacté con el “OXXO”. Ahí es cuando viene lo que te enseñan en la Iglesia [Universal], a que salgas de tu zona de confort. Yo estaba en una zona de confort, porque yo ya tenía mi consultorio; claro, en eso estuve como tres años sin trabajar, con la recuperación que yo tenía que tener, pero a raíz de eso nació lo del “OXXO” para, ‘bueno, no puedo trabajar pero tengo que producir’ Entonces hace que salgas de tu zona de confort y como te dicen [los pastores], ‘si tú crees en un Dios y tú crees en ese Dios, que está contigo, como dice la Palabra, si ha estado con Moisés, con David, con Abraham, con todos, ¿qué no está contigo?’ Entonces eso es lo que a mí mismo me dije, ‘bueno, yo no sé nada de hacer negocios con empresas grandes, no tengo la idea de bienes raíces’, o sea ni idea. Mi área es la salud, yo nunca había tenido ese tipo de negociación ni de experiencias, que bueno, pues antes de hablarle al “OXXO”, yo hice mi oración, ‘ayúdame señor, yo quiero que tú estés conmigo, no sé si estuviste ahorita en la campaña que acaba de pasar de Monte Sinaí, de Moisés’ — que fue hace cinco años, hace cinco años se repitió esa campaña — y yo es lo que le dije al Señor, ‘si tú no vas conmigo para hacer esto, ni para qué lo hacemos, yo necesito Tu apoyo, Tu guía, Tu sabiduría, que me aconsejes, porque yo voy a entrar a un área desconocida, a un mundo desconocido, yo necesito de ti’. Y así fue que me contacté, no pasó más que dos semanas cuando me contactaron, porque sí querían, se interesaban para ir a ver el terreno, las condiciones, y todo.”

A este proyecto, no obstante, se le presentaron múltiples obstáculos, de modo que seis años de persistencia con los trámites burocráticos —“sin perder fe, sin desmayar”— fueron complementados con un voto de 100 mil pesos en la Hoguera Santa, en donde era “dar” su “todo”, reconociendo que “nada” era suyo, de acuerdo con el discurso de la prosperidad.

En suma, fue posible apreciar que el fenómeno de la prosperidad está acompañado de un régimen de conocimiento basado en la información y antireligiosidad que, junto a otras prácticas sociales y órdenes del discurso, ponen en juego una magia secularizada que se entrama reflexivamente con el campo agencial de los actores, sus trayectorias vitales/religiosas, cotidianidades y círculos de parentesco, a la par que las relaciones que entablan con la tradición.

No obstante, con respecto a esta última, todavía falta revisar un último aspecto del discurso de la prosperidad. Este tiene que ver con las representaciones y vivencias en torno a las figuras del “demonio” y “espíritus”, así como materialidades que tienden un puente con el mundo evangélico-pentecostal y católico, aunque sin reducirse a un puro sincretismo o sentido “barroco”, sino tomando distancia a partir de su estructura mágico-secularizada específica que engarza sus componentes con la ciencia, experticia, tecnología, trans-culturalidad, entre otros elementos, que, no obstante, tampoco abandonan su carácter popular.

3.3.3 Entidades sacras y materialidades

En este apartado el énfasis estará puesto sobre la última de nuestras hipótesis, que postula que el discurso de la prosperidad expone una forma de religiosidad popular que, por el hecho de seguir una línea evangélica protestante, establece rupturas, pero también continuidades en ciertos aspectos con los hilos de memoria de una matriz católica culturalmente hegemónica e históricamente enraizada, colocándose en el intersticio entre ambos universos simbólicos, aunque renovándolos igualmente a los dos bajo una forma mágico-secularizada. Y, por supuesto, bajo esta última idea, se seguirá ahondando en el carácter mágico-secular distintivo del discurso de la prosperidad.

Para empezar, entonces, es preciso señalar que el discurso de la prosperidad que se sitúa en el contexto de la Iglesia Universal tiene un sello pentecostal indeleble. Además de la recurrencia a los medios de comunicación masiva y técnicas de marketing para su promoción, comparte características generales de las restantes olas —por supuesto, con la excepción de la participación en política dentro de las instituciones representativas del Estado mexicano, dada su constitucionalidad y la cultura laica que en ese respecto predomina en la opinión pública—. El eje de la sanación como instrumento de evangelización, por ejemplo, continúa siendo central en su estructura. Con ello se inserta, además, en una intersección que presta una doble continuidad a, por un lado, la larga tradición devocional centrada en el milagro que es parte esencial de la religiosidad popular latinoamericana, pero también, por el otro, a un marco protestante que rechaza el culto a las imágenes y santos (Garma, 2018).

Sin embargo, existen a decir verdad toda una serie de entidades sacras y materialidades dentro del discurso de la prosperidad que develan más bien la reproducción de prácticas y creencias “iconofílicas” que parecen acercarle más a las matrices católicas de religiosidad. Pero si bien esto es el caso, también toma distancia de ellas al resignificarlas bajo un imaginario secularizado que se engarza, por un lado, con nuevos sentidos de superación personal como el *coaching*, *mindfulness*, *fitness*, etc. —en creciente presencia entre grupos evangélicos (Simbaña, 2012)—, además de asimilarse con aquellos que, por el otro lado, se producen desde los sistemas de conocimiento experto —lo cual ya vimos en buena medida en el capítulo anterior, aunque en este lo haremos desde otro ángulo—. Todo esto, a su vez, desde un marco de trans-culturalidad que recurre a elementos globales para dotarse de una base carismática de legitimidad⁷⁶.

En dicho sentido, entidades sacras como los espíritus, el Diablo o Espíritu Santo son intermediaciones esenciales entre este mundo y el más allá, aunque, por supuesto, ocupan papeles muy diversos. Sin embargo, en concordancia con Semán (2008), todas estas categorías e imaginarios pasan por lo denominado procesos de “psicologización”, en donde

⁷⁶ Por ejemplo, en los servicios, especialmente en los de la FJU, son reproducidas canciones en hebreo o a veces se adaptan al español canciones que se escriben en IURD’s de otras latitudes, frecuentemente de Brasil y países de África.

“aparecen y se tematizan el “yo”, la interioridad, las relaciones de la experiencia religiosa con prácticas, conceptos e influencias derivadas de "tradiciones modernas" como la psicología —entendida como un componente fundamental de la modernidad en tanto interactúa con los procesos de individualización y racionalización—.” (p. 109)

Así, por ejemplo, se menciona constantemente en los servicios que la esfera de acción del Diablo y espíritus se encuentra en los pensamientos —“Satanás está en tu mente”, exclamó alguna vez un pastor—. En ese sentido, los diferentes demonios/espíritus son relacionados con distintos padecimientos; por ejemplo, la depresión, ansiedad, mentalidad conformista, pero también con situaciones tales como las relaciones de amorío, conductas de violencia o enfermedades. Incluso se recuperan entidades de otras formas de religiosidad que, no obstante, son resignificadas bajo este contexto psicologizante, como en los servicios de liberación donde se suele mencionar a “Eleguá” —propio del culto yoruba—.

Sin embargo, en el discurso de la prosperidad semejante imaginario de los demonios/espíritus trata de crear su propio sistema experto cuya orientación es, entre tanto, crear una complementariedad con la medicina. En la anterior sección vimos cómo, a partir de la fe inteligente, es necesario conocer el origen científico de determinadas patologías en el cuerpo, como las células cancerígenas o los tumores; sin embargo, también es preciso diferenciar cuándo su causa es fisiológica, que precisan ser tratadas por un doctor con formación científica, y cuándo espiritual, la cual exige atenderse por los expertos del “alma”. Si bien se reconocen las profesiones como la psicología o medicina y la necesidad de acudir a ellos con anterioridad, también se señalan sus límites evidentes. Por ejemplo, se suele aludir a las enfermedades “sin explicación aparente”, esto es, que “médicamente no tienen una explicación” y cuyo origen, en consecuencia, es espiritual —ver imagen 20—. Como se cita en un periódico de la IURD:

“las enfermedades espirituales son aquellas que presentan síntomas como las enfermedades comunes sin que los médicos logren localizar o diagnosticar sus causas. El paciente muchas veces se enoja y duda de la capacidad de aquel médico. Consulta a muchos otros sin obtener el resultado esperado en ninguno de ellos. Incluso, los mismos médicos canalizan a sus pacientes con otros especialistas suponiendo que el origen es psicológico...y nada.”

Asimismo, otras afecciones psico-somáticas pueden tener la misma fuente demoniaca, como el insomnio o el dolor de cabeza. De esta manera, se establece una base de

legitimidad carismática implícita cuyo fundamento está en el conocimiento, en la medida en que redefine por qué las cosas *son* como son. Con esto, además, se pone a disposición una serie de tecnologías del “yo” que se proveen de sentido a partir de un universo simbólico mágico que pretende homologarse al sistema experto de la ciencia, si bien con la crítica a esta última por sus limitantes en el terreno de lo espiritual. Eso lo expresó perfectamente Juan cuando, durante alguna conversación informal, definió al milagro como “todo aquello que el hombre no puede explicar, todo aquello que la ciencia no puede explicar”.

Imagen 20: Periódico de la IURD "Centro de Ayuda Universal" datado para el periodo del 1 al 7 de septiembre de 2024 (núm. 38). Fuente: Archivo Personal.



Del 1 al 7 de septiembre - Viernes | 13 —

Enfermedades sin explicación aparente

Cierto tipo de malestares podrían tener un origen espiritual



«Caímos enfermos y no sabíamos ni por qué»

«Nuestra vida estaba bien, no teníamos problemas económicos, había armonía en la familia... pero, de un día para otro, mi hijo y yo nos enfermamos. Acudimos con diversos médicos, nos hacían estudios, revisiones minuciosas sin encontrar el origen de nuestras enfermedades.

Mi hijo perdió 25 kilos en un mes, por esa característica decían que tenía diabetes; sin embargo, no era algo seguro. Yo empecé a sufrir ataques de pánico, perdí la audición, me daba miedo salir a la calle, me deprimí; mi actitud era tan extraña que la gente se alejó de nosotros.

Esta situación afectó nuestra economía, buscamos diversas maneras de salir adelante, hasta visitamos brujos. No obstante, no había una solución para nuestro problema. Un día me invitaron a la Universal, como estaba desesperada acudí. Por primera vez sentí paz, no supe de dónde me salían tantas lágrimas; sin embargo, me desahagué con Dios. Salí con esperanza.

Cada viernes estaba puntual en la reunión, tenía fe de que el mal que estaba actuando en mi salud saldría de mi vida y así fue. Dios me honró. Actualmente, mi hijo y yo estamos sanos, recuperamos nuestra buena condición económica, no tengo miedo de salir a la calle, escucho perfectamente bien. El mal que nos atormentaba fue expulsado gracias a la acción del Espíritu Santo.» -Norma Ramírez

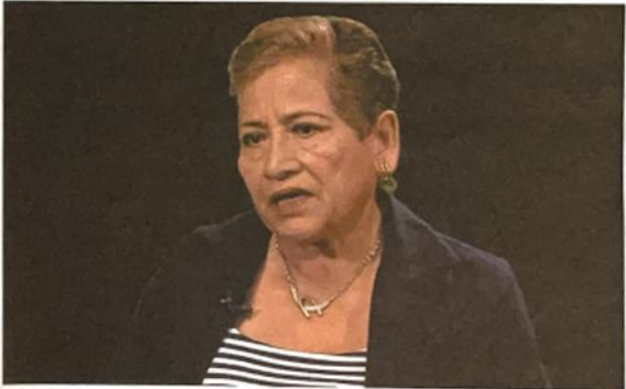
Ante un dolor físico, hay quienes acuden con el médico, pero a pesar de los estudios, tratamientos, revisiones y visitas a especialistas, no descubren la raíz de su enfermedad.

El obispo Edir Macedo explicó que «las enfermedades espirituales son aquellas que presentan síntomas como las enfermedades comunes sin que los médicos logren localizar o diagnosticar sus causas. El paciente muchas veces se enoja y duda de la capacidad de aquel médico. Consulta a muchos otros sin obtener el resultado esperado en ninguno de ellos. Incluso, los mismos médicos canalizan a sus pacientes con otros especialistas suponiendo que el origen es psicológico... y nada.»

Son innumerables las personas que sufren por este problema sin saber el origen, pero ¿cómo ponerle fin? La única manera, según comenta también el obispo, es haciendo un pacto con Dios.

«Aunque una gran cantidad de enfermedades son ocasionadas por algún mal espiritual, este no siempre es evidente. Ahora bien, cuando él es expulsado de la vida de la persona, mediante oraciones de liberación, la cura es inmediata», recalcó.

Si tienes malestares que médicamente no tienen explicación y quieres erradicarlos, participa en los viernes de liberación. Dicha reunión se lleva a cabo en el Templo de los Milagros a las 7 de la noche (Av. Revolución núm. 253, col. Tacubaya) y en todas las Universal del país. Consulta las direcciones en la pág. 14.





¡PONLE FIN A TUS PREOCUPACIONES!

«ENTONCES TOMÓ AARÓN EL INCENSARIO, COMO MOISÉS DIJO, Y CORRIÓ EN MEDIO DE LA CONGREGACIÓN; Y HE AQUÍ QUE LA MORTANDAD HABÍA COMENZADO EN EL PUEBLO; Y ÉL PUSO INCENSO, E HIZO EXPIACIÓN POR EL PUEBLO, Y SE PUSO ENTRE LOS MUERTOS Y LOS VIVOS; Y CESÓ LA MORTANDAD»

(NÚMEROS 16:47-48).

TE ESPERAMOS ESTE VIERNES



Por otro lado, todo ello se pone en sintonía con otro fenómeno de la modernidad reflexiva que no suele ser enfatizado en la literatura, a saber: la pérdida progresiva de legitimidad de la ciencia en cuanto a que sus sentidos, lejos de ser aceptados incuestionadamente, son sujetos cada vez más a crítica en el contexto de una sociedad del riesgo (Beck, 1998); es decir, que sus verdades ya no se imponen, sino que entran en el campo del debate político (Beck, Giddens y Lash, 1994), en un escenario en el que, además, múltiples estructuras religiosas han sabido homologar sus estructuras a la vez que cuestionarlas al señalar sus múltiples puntos ciegos. De este modo, el discurso de la prosperidad desde su universo simbólico mágico secular crea sus condiciones “epistemológicas” de autoridad —si pudiera decirse de algún modo— para criticar a la vez que homologarse a los sistemas expertos de la sociedad secular. Aquí, por supuesto, se trasciende la dimensión psicologizada de las intermediaciones sacras para continuar en el campo de la información “objetiva” y “especializada” que, por tanto, establece puentes con la fe inteligente. En tal línea, en los periódicos se habla de cómo distinguir la magia negra y blanca; si los “rituales” ayudan a cambiar la suerte; qué consecuencias acarrearán estas prácticas o de qué forma saber si es víctima de brujería; en qué consiste y cuál es el origen de la astrología, si puede o no determinar nuestras acciones, etc. —ver imagen 21 y 22—. Otro claro ejemplo está en el canal de televisión llamado “Revelando misterios”, en donde se atiende en “tiempo real” —por llamada telefónica o mensajes de voz— a personas con diversas problemáticas mientras se les explica, con la experticia del pastor, qué es lo que están padeciendo y cómo solucionarlo, a la manera de una consulta médica. El inicio de este programa, de hecho, consiste en legitimar su figura carismática a partir de su conocimiento en la materia. El pastor se presenta a cámaras con una bata, emulando la de un doctor y usando un lenguaje formal —ver la imagen 23—:

El pastor Guillermo es especialista, en este caso, en los temas paranormales. Especialista Guillermo cuénteles a las personas un poco sobre su experiencia con respecto a la brujería, por qué usted sabe todas las cosas con respecto a la brujería para que, quien esté del otro lado [refiriéndose a la audiencia], pueda consultarse con nosotros, por favor.

Claro pastor Ángel, la experiencia que uno trae ya es de más de 20 años haciendo este trabajo de liberación en diferentes países, rompiendo lo que es la magia, la brujería, magia haitiana, afro cubana, la ‘macumba’, ‘la umbanda’, ‘la quimbanda’, la magia del Congo, aquellas magias que se utilizan para destruir; ‘palevía’, ‘palomonte’, ‘palomayombe’, son las magias que se utilizan

normalmente para destruir a las personas. Pero yo fui formado desde muy pequeño por mi padre que fue maestro de magia negra para ser brujo, solo que en un cierto momento uno conoce lo que es la palabra de Dios. El conocimiento sobre la brujería, sobre la magia negra, sobre los inicios de lo que es la magia verde, magia roja, los tengo, para psicología, metafísica, también, numerología, que fue lo que mi padre me inculcó desde muy pequeño, desde los nueve años que él me estaba formando y bueno a los 18-19 años que entro a la iglesia, conozco la iglesia y desde allí mi vocación como pastor es ayudar a las personas a ser libres de la maldad.

Exactamente y por eso que pedimos que usted [dirigiéndose a la audiencia] que ha encontrado cosas raras se siente víctima de maldad, se contacte.

Además, este mismo canal de la IURD suele hacer documentales en donde el pastor Guillermo y su equipo visitan diversos lugares para “analizar” u “deshacer” diferentes rituales de magia negra —un de las últimas expediciones fue grabada en la denominada “isla de la muerte” en Catemaco, Veracruz—⁷⁷. Aquí también se despliega la dinámica masiva de testimonios que cuentan cómo es que fueron “liberados” por los diferentes especialistas de la Iglesia Universal, trayéndoles prosperidad en su vida.

Con esto se devela otro aspecto especial de la “videografía” antes mencionada, en cuanto que aquí las entidades sacras son producidas, visibilizadas y dinamizadas según las pautas de la comunicación visual y escenificación bajo múltiples formatos, sea por medio de programas televisivos, radio, redes sociales o en el templo mismo. Así, el combate entre fuerzas sagradas y profanas se convierte en espectáculo visual, donde las entidades son narradas, pero sobre todo mostradas dramáticamente. Por ejemplo, durante el trabajo de campo realizado fue posible igualmente presenciar modos de exorcismo distintos, ya muy bien descritos por la literatura a decir verdad. Efectivamente, estaban los usuales ejercicios de liberación y puesta de manos, en donde las luces de la iglesia se apagan, son puestas melodías dramáticas de fondo y el pastor con sus obreros invocan vehementemente la presencia del Espíritu Santo, así como la expulsión de los demonios, y cuyo carácter extático se refleja normalmente en el sollozo, soliloquio en voz baja, lamentos y gemidos de las personas, aunque también en comportamientos con mayor grado de exaltación, como el gritar —incluso teniendo que ser hasta cierto punto “sometidos” por los obreros y llevados al altar—. Pero también se encontraban aquellas otras expresiones más individuales e “imprevistas”, en la cual alguien llegaba incluso a ser relativamente violento y tenía que ser

⁷⁷ Véase, por ejemplo, el siguiente minidocumental producido por la Iglesia Universal: https://www.youtube.com/watch?v=_UY6aG_y_cQ

contenido. Sin embargo, en ambos se resaltó la capacidad performativa de los pastores e incluso obreros, efectuada inclusive en directo, ante las cámaras y con las proyecciones del suceso en las pantallas⁷⁸, reforzando su carisma mediático ante la audiencia que también forma parte del acto —alzando las manos y “determinando con la fe” que la posesión cese—. Esto genera una sensación de involucramiento y participación en la manipulación mágica de lo sobrenatural, lo crea, en su conjunto, un ambiente pleno de dinamicidad en co-construcción de lo sagrado. A través de la figura del combate o guerra espiritual, pues los fieles no solo creen en los demonios, sino que sienten sus efectos en sus cuerpos, sus relaciones y sus desgracias cotidiana. Esta afectividad es amplificada visualmente por la videografía: el dolor, la liberación, el llanto, la posesión son imágenes potentes que activan respuestas emocionales en los espectadores y producen no tanto una comunidad cuanto experiencias colectivas fuertes, que refuerzan identificaciones individualizadas con la IURD. En la lógica de la videografía, ver es creer, pues las entidades sagradas adquieren su realidad por la espectacularidad de su manifestación. Es decir, el pentecostalismo y su concreción mediática en la teología *iurdana* de la prosperidad impulsan un cambio de régimen de salvación: del mundo invisible y trascendental hacia una lucha concreta, terrenal y visible contra los poderes malignos, articulando así una espiritualidad pragmática que responde a problemas sociales diversos.

⁷⁸ Esto lo presencié especialmente en la sede de Tacubaya, pero también en las de Tlalnepantla, Naucalpan y la Roma. También se suele en los ejercicios de liberación comunes dejar únicamente las pantallas prendidas con imágenes diversas que simbolizan y contribuyen a la performatividad del acto, siendo el más común el fuego en movimiento y en medio la palabra “Espíritu”.

Imagen 21: Periódico de la IURD “Centro de Ayuda Universal” datado para el periodo del 17 al 23 junio de 2021 (núm. 66). Fuente: Archivo Personal.

CENTRO DE AYUDA
UNIVERSAL

Del 17 al 23 de junio - Viernes | 9

Astrología: ¿señales del Cielo?

¿Lo que “dictan” las estrellas influye en tus decisiones?



En Oriente, específicamente en China, hay empresas que contratan personal según el signo zodiacal de los postulantes. “Si aspiras a ser profesor o conserje, pero eres escorpión o virgo, ni te atrevas a presentarte porque no serás contratado; si eres capricornio, libra o piscis, tienes asegurado el empleo”, decía un anuncio. A lo largo de los siglos, la astrología ha captado la atención por ser un medio de adivinación que supuestamente “permite” a la gente conocer su futuro o indica las actitudes que deben tomarse en cuenta para ciertos eventos. Eso da una aparente sensación de seguridad. Sin embargo, las Escrituras exhortan

a no consultar artilugios de adivinación (lee Isaías 47:12-14), ¿por qué? Desde la perspectiva científica, el astrónomo Parke Kunkle explica que los astrólogos no incluyen un signo que debería ser parte del círculo zodiacal: ofiuco. Cuando se dice que una persona se rige bajo el signo de piscis, en realidad sería ofiuco, esto implicaría un cambio zodiacal en todos. En conclusión, los “cálculos” que hacen los astrólogos, no son ciertos. Fabiano Jacob, ex practicante de brujería, también explica que “muchos astrólogos hablan de cosas que son absolutamente comunes para la mayoría de las personas y ellas las acaban creyendo”. Si llevas a cabo un análisis, ¿cuál sería tu conclusión?

Gracias a la fe, podrán disfrutar una vida sana



María Juárez

“A pesar de que estuve ocho años con dolor en la vesícula, luego de tocar el **Manto Consagrado**, el poder de Dios se manifestó. He apretado para tratar de detectar el dolor, sin embargo, ya no siento nada”.



Facunda Sánchez

“Una operación de riñón provocó secuelas en mi cuerpo. Padecí dolor en la espalda y en los pies durante 18 años, ni podía caminar. Sin embargo, todo dejó de dolerme cuando toqué el **Manto Consagrado**. ¡Dios me sanó!”.



Yani Tello

“He tenido que usar bastón para poder caminar. El dolor en el tobillo me impedía andar bien desde hace un año. Solo tuve que tocar el **Manto Consagrado**, confiando en que el poder de Dios podía sanarme y así fue, ya no necesito el bastón”.



Vicente Caballero

“Yo no tenía cartilago en la cuarta y quinta vértebras, por eso sentía dolor en la espalda desde hace tres o cuatro meses. Si ahora lloro es de alegría porque Dios me sanó después de que confié en Su poder y toqué el **Manto Consagrado**”.

¿Parálisis del sueño o espíritus malignos?



Estás dormido y crees que alguien te observa, de pronto, tu cuerpo se paraliza sin emitir movimiento alguno y sientes un extraño peso de pies a cabeza, pero no sabes por qué. Aunque estás consciente de lo que está pasando, no puedes despertar ni pedir ayuda, luchas con todas tus fuerzas, sin embargo, eso que está encima de ti parece ser más fuerte. Millones de personas han tenido la horrible sensación. Mientras la ciencia lo llama parálisis del sueño, la gente cree que se les suba el muerto, pero solo quien lo ha experimentado sabe que, esos segundos e incluso minutos, pueden convertirse en los peores de tu vida. Pensar en la hora de dormir te pone

tenso y si pudieras, pasarías las noches en vela, solo que también sabes que necesitas descansar para realizar tus actividades diarias al 100 por ciento. Entonces, ¿cómo acabar con eso?

Estimado lector, la Escritura Sagrada afirma: "Cuando me acuesto, me duermo enseguida, porque sólo tú, mi Dios, me das tranquilidad" (Salmos 4:8). Si buscas a Dios, este versículo dejará de ser sólo una promesa y sí una realidad en ti.

Jesús venció a los espíritus inmundos en el Calvario y puede darte la paz que necesitas para que tus noches sean perfectas. Te esperamos lo viernes en la Universal más cercana a ti en el horario de tu preferencia.

Por su fe fueron curadas



Yesenia:

"Tenía una bola en el coxis que me causaba un dolor intenso y tocando el Manto Consagrado con toda mi fe, ¡se me quitó! Es increíble porque también me molestaba la ciática ni siquiera me podían tocar. Llegué arrastrando los pies, pero regresaré a mi casa sanada al 100 por ciento".



Alicia:

"Me dolía mucho la pierna. Cuando fui a ver al doctor, me dijo que eso era por un problema en el corazón. Después de haber hecho la oración tocando el Manto Consagrado, fui curada de las enfermedades. Incluso, ya me hice otros estudios médicos que lo confirman. Estuve enferma cinco meses y sané usando la fe".



Guadalupe:

"Dos años, duré lastimada de la columna. Los doctores decían que, supuestamente, la tenía desviada y ni cargar cosas pesadas podía. Al usar mi fe cuando pasó el Manto Consagrado por mi lugar, sentí una especie de calor y enseguida noté que el dolor que traía inicialmente había desaparecido. ¡Sané!".

GRAN SESIÓN DE DESCARGA ESPIRITUAL

CON EL MANTO DE LOS MILAGROS

VIERNES 7:30 PM

Otros horarios 7:30 am | 10 am | 4 pm | en todos los Centros de Ayuda Universal.

Imagen 23: programa “Revelando Misterios”. Fuente: Youtube.



Sin embargo, en el terreno biográfico de los actores se trata de explicar “qué es lo que el diablo ha hecho con uno”, en un ejercicio de repaso y cambio de las narrativas por las que se hace accesible la vida personal, en donde el Espíritu Santo, por lo tanto, se convierte en aquello que no sólo es capaz de dotarle de inteligencia a la fe, sino también concederle fuerza a la voluntad y permitir la liberación de aquellas entidades que “han puesto traba tras traba” —ligándose a su vez con categorías y esquemas psicologizados de comprensión—. Aunque todo esto, por supuesto, se acompaña con el típico éxtasis y catarsis provocada por el exorcismo o la puesta de manos, en el que los actores descargan sus emociones frecuentemente reprimidas y dejan entrar nuevas sensaciones de estabilidad, sanación y esperanza. Pero no bajo el supuesto de un *cocoon* protector (Giddens, 1996) o isla de seguridad ontológica (Possamai & Possamai-Inesedy, 2011), sino, más bien, el de una introspección emocional continua que busca abrir nuevos itinerarios a la individualidad. De esta manera se busca, como menciona Giddens (1996), “colonizar un segmento de un futuro inédito” (p. 65), en la que, como producto del descargue y reflexividad ocasionada por la liberación, yace una deliberada toma de riesgos para abrir nuevos itinerarios a la individualidad. La búsqueda de sensaciones fuertes, en este sentido, puede traducirse en el deseo de auto-justificación del sí mismo y la exposición del propio valor a otros, además de generar procesos de creatividad basada en la confianza, pues:

“La creatividad que refiere a la capacidad de actuar o pensar de forma novedosa en relación a los modos de actividad preestablecidos está fuertemente unida a la confianza básica. La confianza en sí misma, por su propia naturaleza, es creativa en un cierto sentido, ya que trae consigo un compromiso que es ‘un «salto a lo desconocido’, un abandonarse a la suerte, lo cual implica una preparación para aceptar nuevas experiencias.” (Giddens, 1996, p.49)

Margot, una mujer de 27 años que ha asistido en forma desde hace 11 a la IURD —puesto que a los 8 años llegó a pertenecer al grupo o escuela para niños, después de lo cual se alejó hasta los 16, que fue cuando regresó— ilustra esto último a partir de su proceso de conversión. Ella relata que muchos problemas, como la violencia doméstica entre su padre y madre —en donde aquel golpeaba en múltiples ocasiones a esta, incluso en una ocasión con el intento de asesinarla—, el trauma por estar en un accidente vial donde observó morir a una de sus primas, el *bullying* sufrido en la escuela e incipientes síntomas de tuberculosis, le llegaron a una edad demasiado temprana, lo cual le generó problemas severos de depresión. Sin querer continuar estudiando, con problemas de alimentación, inseguridad y constantes

pensamientos de suicidio, iba a caminar al parque a desahogarse. Esta situación comenzó a agravarse cuando fue a un doctor a causa de los fuertes dolores de estómago que padecía y, después de notar que su raíz estaba en cuestiones emocionales que tenían que ver con su hogar, decidió mandarla con la psiquiatra, la cual, finalmente, le prescribió ser internada. Ella no accedió ni tampoco les contó a sus padres. Entonces, un día, fastidiada de todo, decidió salir de nuevo de su casa cuando recordó a una obrera de la Iglesia Universal del periodo de su niñez, cuando la escuchaba hablar acerca de que “Dios podía ayudarnos”. Y recuerda haber caminado a la Iglesia Universal sin idea de cómo llegar, ya que nunca lo había hecho sola. Ahí se sentó y comenzó a llorar, sin nadie a su alrededor y con la parte central del templo vacía. Su sensación de paz le provocó mucha extrañeza, pero al fin tranquilidad. Siguió asistiendo para librarse de esos “espíritus” que eran el origen de su problema. Si bien regresó a su casa y los problemas seguían, cuenta que ya contaba con las “herramientas” para saber manejarlo mejor, pues Dios le daba esa fortaleza para enfrentarlos. Para este punto, ella y su madre habían pedido a su padre dejar la casa, lo cual hizo sin haberlas buscado hasta la fecha. Empezaban ambas a ir de nuevo a los servicios de la IURD y reuniones de la FJU, cada una “con su proceso”. Las circunstancias mejoraban progresivamente, los viernes de liberación le aliviaron de la depresión, generándole mucha paz y tranquilidad, dejó de ver “sombras” y tener pesadillas, incluido, con el tiempo, su problema de tuberculosis desapareció, de tal manera que, en un punto, Margot se propuso a buscar el Espíritu Santo, el cual encontró en la “situación y forma menos esperada”. Como ella relata:

nunca voy a olvidar mi bautizo en el Espíritu Santo, fue una mañana. Yo, en ese momento, gracias a Dios encontré un trabajo —fue mi primer trabajo, estaba a las 12 del mediodía. Entonces yo me levanté temprano...yo tenía un lugar especial para buscar al Espíritu Santo; era un cuartito que tenía las cosas que mi papá usaba para hacer puertas y ventanas, pero no había nada, porque ya no estaba mi papá. Entonces, yo empecé a meterme en ese cuarto a orar, yo oraba y escuchaba las predicas. Recuerdo que esa vez, cuando me puse orar, empecé a tener mucho miedo, mucho miedo. Yo decía, ‘si abro los ojos, voy a encontrar algo, voy a ver algo’, pero literalmente tenía miedo de encontrar al chamuco, o sea, no sé si has, a veces has sentido que se te paran los pelos, porque ves algo, o sientes algo, así me pasó, porque literalmente el cuarto se oscureció, se sentía como algo espiritual que estaba ahí. Pero en esa semana yo había escuchado que el diablo intenta desviarte o distraerte para que tú ya no busques al Espíritu Santo, entonces, ¿qué fue lo que hice? Me aferré y seguí orando, seguí buscando, aunque tuviera miedo, no abrí los ojos y, literalmente, en ese momento, me imaginé, vi como si fuese una visión, que el cielo se abría, el cielo se abría al punto que el cuarto literalmente se llenó de luz, pero, ¿sabes? El cuarto estaba todo cerrado, como si un manto cayera, literal, así lo sentí, un manto espiritual, celestial, no sé cómo explicarlo. El cuarto se llenó de tanta paz, de tanta luz, y no solamente quedó exterior, eso entró dentro de mí. Ese día salí de ese cuarto,

tan feliz, tan alegre, tan fuerte, o sea nunca algo que nunca había recibido, nunca había sentido esa paz, esa fuerza, esa alegría, nunca la había tenido. Entonces llegué a mi trabajo y me preguntaron, ‘ps qué tienes, qué te pasó’ Y yo en mi cabeza, ‘no lo van a entender’. Mi vida desde ese día cambió, me iba justamente, por ejemplo, en el pecero y yo venía hablando con Dios también, y a veces me reía, y las personas se me quedaban viendo [entre risas]. Y yo, ‘no lo entienden, solo yo, solo yo y Él’.

Aquí me parece interesante señalar que los procesos de interacción con las entidades sacras pueden oscilar entre lo objetivo y subjetivo, esto es, lo que está siendo percibido delante-de y lo que se vincula metafóricamente —en este caso, el Espíritu Santo— con un estado interior. Semejantes eventos, por su inherente naturaleza, contienen una fuerza experiencial enorme y contribuyen a los procesos agenciales recién arriba mencionados. Margot memora cómo “al estar pasando por tantas cosas” antes de su “encuentro” con el Espíritu Santo, ya ni “pensaba seguir estudiando”. Como ella expresa:

“[...] yo me había como atascado mentalmente, ni había buscado hacer algo. Entonces, literalmente mi visión de mi futuro yo la paré. Te digo, llegando aquí a la iglesia, mi mente también fue cambiada, fue transformada, hasta el punto en que me empezó a nacer el deseo de aprender más cosas, de, literal, crecer. Tal vez ni sabía ni qué estudiar, pero, yo quería seguir avanzando, seguir creciendo personalmente, ayudar en mi casa. Más adelante pues, ayudar a las personas, porque eso también ha sido desde el principio que llegué a la Iglesia [Universal], el ayudar a las personas. Entonces, yo me dejé, me dejé llevar por la fe. [...] Empecé a empaparme de las cosas que me gustaban, empecé a buscar a Dios, me bauticé en las aguas, nací de nuevo, busqué, conocer a Dios, empecé a tener esa sed de conocerlo. Entonces a través de la Biblia, a través de las prédicas, de la música, porque hasta la música tiene un espíritu, entonces, cuando yo escuchaba alabanzas, las alabanzas me daban paz, entonces empecé a escuchar música cristiana, y mientras más me llenaba, espiritualmente, más me acercaba a Dios.”

Fue a partir de entonces cuando, de acuerdo con Margot, pudo vencer también sus miedos. Conforme más asistía a la IURD y se desenvolvía en sus múltiples grupos, aprendió a “dejar el pánico escénico” y sus “inseguridades”, así como continuar con su educación, tomando cursos que allí se impartían sobre edición de videos y medios impresos, programas avanzados como Photoshop o Adobe Premier y de portugués. De hecho, actualmente se encuentra trabajando en la IURD, en el departamento de Medios, “con un buen sueldo, gracias a Dios” y sus “prestaciones básicas”.

Ahora bien, los procesos de psicologización de lo sobrenatural anteriormente mencionados pueden tender puentes orgánicos con posturas del creer que se colocan aparentemente en sus antípodas. Ángela, una mujer de 29 años de los cuales 15 ha asistido a

la IURD, narra cómo es que llegó a la Iglesia Universal a los 14 años habiéndose reconocido atea desde muy joven. Habiendo crecido en una familia católica —por el lado de su madre— y evangélica —por el de su padre— con muchos problemas “disfuncionales” en el que ambas figuras parentales eran “como el aceite y el agua”, habiendo, en consecuencia, constantes escenarios de violencia. Esto le llevó a que su madre enfermara en varias ocasiones y, a pesar de asistir a varios hospitales, en todos le decían que “no tenía nada”. A raíz de esto llega la IURD. No obstante, ella al mismo tiempo generó un rechazo hacia Dios. En sus palabras:

Pero yo crecí como, no sé, a lo mejor fueron las cargas que tuve. Tenía que cuidar a mis hermanos, tenía que cuidar a mi mamá, tenía que ver eso. O sea, desde muy temprana edad ya era mucha responsabilidad. Y no solo eso, yo ahora lo veo así, pero a veces los papás sacan sus frustraciones en sus hijos. Como que, ‘ay me va mal, pues al primero que veo, luego lo regaño y le digo hasta lo que no es’, ¿no? Y yo crecí así, y realmente cuando mis papás me decían de Dios, yo tenía un rechazo a Dios, muy grande. Por lo mismo, porque yo decía, ‘¿cómo puede ser posible que Dios exista y que esté pasando todo esto? No le encontraba una lógica. No le encontraba un sentido común. Decía, ‘no, realmente no’. Y a muy temprana edad yo ya decía que yo no creía en Dios. Tal vez por todos los problemas. Yo intenté el suicidio muy chica, 8 o 10 años. Y yo decía, ‘Dios no existe. Dios no existe porque si Dios existiera, esto no estaría pasando, esto no estaría pasando en mi familia’. Y más porque yo crecí en una familia que ya tenía ciertas creencias. Mi mamá llega a la Iglesia [Universal] a raíz de todos esos problemas. Ella se empieza a sentir bien. Ella llegó... yo tenía aproximadamente como 9, 10 años. Pero yo ya tenía esto dentro de mí: ‘yo no creo en Dios. Dios no existe’. Yo ya traía muy arraigado esto, o sea no quería.”

Paralelamente a esta situación, ella comenzó a fumar también desde temprana edad —“mi primer cigarro lo probé a los 8 años”— y, conforme crecía, iba expandiéndose a las drogas y alcohol también. Pero, a pesar de reconocer en ella durante ese periodo una depresión “muy grande”, no atendía a las insistencias de su madre para acudir a la IURD. En ese transcurso, intentó suicidarse dos veces, pues “ya no tenía sueños, no tenía metas, ya no tenía nada”. Empero, relata que en alguna ocasión su madre la “obligó” a asistir a una velada, y, después de convivir con el grupo Fuerza Joven Universal y burlarse “en su cara”, se dio cuenta que las personas que formaban parte de él tenían algo que ella no, “felicidad”. Y llegó un momento en la reunión en que el pastor mandó a llamar a los jóvenes que por primera vez asistían. Renegada a pasar, fue convencida finalmente por su madre a bajar desde la parte más alta donde estaban colocadas. En eso,

“El pastor empezó a hablar, a hacer la oración. Dijo, ‘cierren sus ojos’. Yo no quería cerrar los ojos, porque, no, nunca había orado, nunca había cerrado los ojos, nunca había hecho eso. Y el chiste es que volteo a ver a todos, todos los cierran y dije, ‘bueno, los voy a cerrar, porque pues yo

soy la única que no los está cerrando’, ¿no? Y pareciera que estaba diciendo lo que yo traía adentro: ‘Dios, tal vez este joven que aquí está ya intentó quitarse la vida, tal vez te hecha la culpa de todo lo que le está pasando’ Y yo dije, ‘pues sí, yo realmente le echo mucho la culpa a Él’, ¿no? Eh [reanudando la prédica del pastor]... Tal vez este joven ya intentó matarse, tal vez este joven ya no tiene más esperanza para salir adelante, tal vez este joven no ha tenido un padre’. Y era algo que yo necesitaba en ese momento. Era así como ‘pues sí. O sea, todo lo que él está diciendo es como lo que yo traigo, lo que yo siento, lo que yo tengo’. Y yo me acuerdo que ese día fue así como de ‘okey, no te conozco, no creo en ti’. Y yo le dije —o sea, yo no sabía orar ni nada— pero le dije, ‘yo te odio y lo sabes’. O sea, realmente mi odio hacia Dios era muy grande, ‘pero si lo que aquel hombre dice es verdad, yo te quiero conocer, demuéstame que existes, porque yo he crecido con la imagen de que existe un Dios, pero, no, yo te odio, yo no creo en ti’ Y realmente aquel día fue una experiencia, —si lo queremos llamar así, nosotros le llamamos una experiencia con Dios— que me dio paz. Eso es lo que puedo decir, supe que Él existía. [...] ¿Cómo te lo puedo comprobar? No sé con cosas físicas, pero aquella experiencia que yo tuve, en verdad te lo puedo asegurar, ‘Dios existe’. Cómo una persona puede entrar odiando tanto a Dios... porque yo lo odiaba mucho, en verdad, con tan poca edad yo lo odiaba. Una de las veces que intenté matarme, yo agarré el cuchillo, y yo miré al cielo y le grité de groserías, ‘Tú no existes, tú eres esto’, porque yo crecí en un ambiente en el que me hablaban de Dios y yo no veía ese Dios. Entonces, ¿cómo entra alguien que no quiere estar ahí, que no cree en Dios, que lo odia y sale siendo otra persona? No hay explicación lógica. Yo me acuerdo que salí de ahí, digo, yo tuve esa experiencia, me sentí bien, me sentí con paz, me sentí tranquila, me sentí por primera vez amada. Es lo que yo te puedo decir. [...] Y ahí empecé a frecuentar. Siempre me dicen —porque mucha gente me conoció desde muy chica ya teniendo la fe, tendiendo sus valores— y me preguntan, ‘¿cómo le hicieron tus papás?’ Y yo, ‘es que no son los papás’. Si realmente tú no tienes esa experiencia, no hay papá, no hay mamá, no hay nadie que te haga permanecer, ahí, buscando el Espíritu Santo, porque realmente son cosas que para los jóvenes son, ‘ay no, yo cómo voy a poder hacer esto’. Hasta que tengas una experiencia verdadera y sincera con Dios. O sea, si no la hay, difícilmente a un hijo le puedes decir, ‘quédate, haz esto’ Y yo hasta la fecha digo, ‘yo no estoy en la Iglesia [Universal] por mis papás, yo estoy en la Iglesia por mí, por el propio Dios, por mi fe, por lo que yo viví, por la experiencia que yo tuve, que me hizo quedar.”

Los viernes son los días que la Iglesia Universal dedica a la liberación y en las veladas —que pueden ser de toda la noche— normalmente se dedican los fieles a cantar, bailar, hacer liberaciones, así como sondeos sobre las dinámicas próximas a realizar, desarrollándose una esfera de mayor intimidad. Semejante hecho le llevó a involucrarse más a Ángela. Conforme asistía, fue descubriendo la diferencia entre lo que es la religión y la fe, lo cual redundó en la toma de conciencia de la necesidad de estudiar, hacerse una carrera, forjarse un propio camino, que no sólo se trataba de asistir a la Iglesia Universal, sino de “materializar la fe”, mejorar en aspectos personales en virtud del conocimiento y el saber valorado en “el mundo”, esto es, en la sociedad secular que allí le habían proporcionado —si bien por formatos mágicos de interacción que acentúan la doble veta sobrenatural e inteligente de la fe—. En sus palabras:

Otra cosa que me ha gustado de la Universal es que siempre dice, ‘ten visión, crece, avanza, aprende, estudia’. Yo te digo, yo llegué sin sueños, sin anhelos, sin nada. Cuando empiezo a conocer de Dios, era así como de, ‘ya no quiero ir a la escuela, quiero quedarme todo el día en la Iglesia [Universal], ¿no? [entre risas]. De verdad, yo quería eso. La obrera que cuidaba aquella vez de mí, que me estaba como enseñando, ella me dijo, ‘no, estudia. No es bueno, o sea, es mejor que estudies, porque Dios te va a usar más así. Porque más al rato va a venir un universitario, y tú ni vas a saber qué decirle, tú no le vas a poder contar tu experiencia en la universidad, tu experiencia de estar con personas que no conocen de Dios, y todo ese tipo de cosas que a lo mejor él va a necesitar. ¿Tú quieres hacer algo para Dios? Lo recomendable no es que estés todo el día aquí. Sí, tienes que venir, sí, tienes que hacer, sí, pero tienes que ir a estudiar’. [...] Hubo pastores que me ayudaron a conseguir trabajo en ese momento. Hubo pastores que me dijeron, ‘no, obrera. ¿Cuánto gana en tal trabajo? No, no, no, busque otro, hay algo mejor para usted’ De hecho, ahorita donde yo estoy trabajando en el área de sistemas, fue por un pastor. Él me llevó a estudiar ese sistema. Él me dijo, ‘mira, tu carrera es buena, pero si tú aprendes este sistema y con tu carrera, tú vas llegar muy lejos’. Y yo te puedo decir que ahorita yo gano mucho más de lo que gana un contador de años, en mi carrera de contabilidad, gano más que donde estaba siendo contadora. Pero fue a través de un pastor que me enseñó el sistema, él me ayudó, me mandó a cursos. O sea, él me ayudó mucho. Sí, estoy muy agradecida con él. Sé que fue Dios a través de él. Y me ayudó mucho, me abrió la visión. Me encanta lo que hago ahora. Me gusta demasiado. Yo no era muy amante de la contabilidad, de estudiar eso, pero dije, ‘ay, ya, contabilidad’ [al momento de elegir una carrera de licenciatura]. Pero realmente no me gustaba. He recibido mucha ayuda en ese sentido, desde el crecimiento personal, cómo pararme enfrente, cómo empezar a hablar, cómo empezar a enfrentar cosas.

Sin embargo, en esta veta del discurso *iurdano* de la prosperidad también son imprescindibles las materialidades. Los objetos rituales como el aceite de unción, las botellas de agua bendecida o los papeles en los que se escriben metas y proyectos personales no pueden entenderse únicamente como elementos simbólicos o auxiliares del culto, sino como “actantes”, en el sentido de Latour (2005). Es decir, que estos objetos participan activamente en la configuración de la experiencia religiosa, generando efectos concretos en la vida de los creyentes. No son simples receptáculos de significado, sino mediadores que traducen y transforman la relación entre lo humano y lo divino. El aceite, por ejemplo, no solo representa la unción espiritual, sino que entra en contacto sobre el cuerpo y la mente del individuo, formando parte esencial del proceso vivencial, la creación de sentido y configuración de los esquemas orientadores del mundo. Las materialidades catalizan una transformación subjetiva, al producir un cierre simbólico del problema —o, al menos, su directo tratamiento— y abrir paso a la acción orientada desde el Espíritu Santo. De esta manera, al ser ritualizados, distribuidos y manipulados en red una red discursiva, datan al actor y el actante el rol de coproducción de lo sagrado, lo cual eleva el compromiso. En una segunda entrevista a Margot en donde se le preguntó por su interpretación de la liberación, hizo un

repaso de lo expuesto anteriormente, pero añadiendo el importante papel que jugaron las diferentes materialidades en su proceso de sanación. En sus palabras:

“Todo eso ya me tenía muy...harta, harta y fastidiada. Aparte, pues yo me sentía vacía. Sabes, cuando uno siente ese hueco en el alma y no sabe ni por qué. Todo eso lo estaba cargando. Llego a la Iglesia [Universal], traía todo eso. Y empiezo a hacer yo mis cadenas. Me habían orientado los pastores y los obreros, que tenía que hacer mi cadena de miércoles, viernes y domingos. ¿Por qué? Porque miércoles era para llenarse. Viernes para sacar. O sea, te vacías y te llenas de Dios. Yo tenía que soltar muchas cosas, muchas. Nunca llegué a manifestar [los demonios] como otras personas [refiriéndose al exorcismo o puesta de manos], pero yo sabía que estaba mal. Entonces, empecé los viernes a hacer mi cadena de liberación, empecé a usar, por ejemplo, los elementos: el aceite, el agua, el jugo de uva. Que, de hecho, los elementos son símbolos de algo Bíblico. Por ejemplo, el agua representa a Dios, el Espíritu Santo es el aceite. Y también por el aceite, en la Biblia dice que cuando uno está enfermo, ‘vayan a los sacerdotes, a los levitas, a los ancianos y que los unjan con aceite’. Y, entonces, cuando usaba el aceite, era para sanarme. Cuando usaba el agua, era para que Dios me limpiara interiormente. Mientras yo tomaba, yo hacía una oración. Pero no era que el agua me hiciera el milagro, sino que el agua era un punto de fe, un punto de contacto, ¿sabes? Entonces, cuando yo tomaba el agua, ¿qué es lo que hacía? Oraba: ‘Dios, que cuando yo tome el agua, yo venga a sentir mi alma más tranquila, más en paz’. Y así.”

La experiencia de Lizbeth ilustra igualmente este aspecto de las materialidades, aunque en el contexto de su problema de salud. En una frustración y depresión enorme por no poder solucionar su dolencia con ningún médico ni rehabilitación. Los anticonvulsivos, por otro lado, sólo la paralizaban, dejándola como “zombie”. Entonces, de acuerdo con su relato,

“en una noche viendo yo la tele, vi el programa de la Iglesia Universal. Estaba el obispo Paulo Roberto en aquella época, y fue cuando yo empecé a escuchar, empecé a hacer sus oraciones allí en el programa, a medianoche hacía la oración y tu botellita de agua, tu botellita de agua para consagrarla y tomar. Y empecé así, empecé a acercarme al Señor. Y poco a poco fui yo recuperándome mentalmente, como ahí el obispo decía, ‘si lo pones todo en las manos del Señor, Él te va ir ayudando’. Y entonces busqué que estaba aquí la Iglesia de Tlalnepantla, a la que yo llegué, pues en taxi, porque yo no podía manejar, no podía hacer nada. Llegué yo aquí a la iglesia y no hice más que entrar a la Iglesia [Universal] y fue un llorar, un llorar, un llorar, un desahogo... Lo entiendo así ahora, como un desahogo de todo lo que trae uno, y llegué un martes de sanidad, y sí el pastor que estaba en esa ocasión se acercó a mí, le conté mi situación, lloró por mí y me invitó a seguir participando los martes. Y sí, ahora sí como ‘ahora esta va a ser mi receta, mi botellita de agua, las oraciones’, y poco a poco fui mejorando, gracias a Dios. Después vino una cadena de oración los domingos, porque ya después de estar yendo yo los martes, pues me invitaron los domingos, porque iba a ver el ‘paso del manto’, para tocar el manto y ser sanado de sus enfermedades, lo que se practica aquí en la Iglesia Universal. Y pues sí estuve yo haciendo la cadena de nueve domingos tocando el manto, y gracias a Dios yo siento que fue un milagro, porque de cómo me habían pronosticado, que yo ya no podía hacer nada, que iba a estar discapacitada en ese sentido, gracias a Dios me sanó, me recuperó. A la fecha ya son 10 años, todo bien, sin dolor, sí, debo de cuidar, porque como es una cosa tan delgadita que está ahí,

queda cicatrizado, pero no es como un hueso ya que queda ahí, ¿no? Pero gracias a Dios pues ya puedo hacer mis actividades.”

Por otra parte, están materialidades no sólo se restringen al típico aceite, la botella de agua bendecida o el jugo de uva, sino que existe todo un abanico de dinámicas dentro del culto en que aquellas juegan un papel imprescindible y que, por supuesto, también se intrincan con el contacto sobrenatural. Por ejemplo, se montan puertas o pasillos de diferentes estilos por los cuales pasa el fiel, lo cual marca una “vida nueva”, se escriben proyectos en una hoja y se colocan en recipientes que serán llevados a “tierra santa” para su bendición, o se queman en una fogata que se improvisa muchas de las ocasiones, marcando con sello del compromiso espiritual, se otorgan anillos de la Alianza, entre muchos más. Paralelamente, las imágenes y objetos involucrados en la estética de la IURD crean un ambiente que, si bien sigue la línea evangélica de rechazo a los santos, ciertamente tiende continuidades con una “iconofilia”, aunque transformada bajo un tinte marcado por la espectacularidad y la hierofanía, esto es, como la manifestación de lo sagrado en una multiplicidad de formas, que no necesariamente involucran a lo divino de manera directa, sino que se establece desde objetos más o menos complejos que pueden irrumpir, junto con el actor, en la esfera de profana de la cotidianidad o generar un ambiente de fe dentro de la misma iglesia —ver imagen 24, 25, 26, 27 y 28—. Pero también establece vínculos, en sus diversos medios impresos, con una ofensiva evangélica norteamericana que contrataca al catolicismo, llegándola a situar, incluso, en un marco de conflicto geopolítico —ver imagen 29, 30 y 31—. El discurso *iurdano* de la prosperidad, con su propio estilo, actualiza las tradiciones devocionales católicas sin abandonar su sello evangélico, armonizando ambos mundos a la vez que generando uno distinto.

Imagen 24: Arca de la Alianza en la sede de la Iglesia Universal de Tacubaya. Fuente: Foto tomada por mí el 24 de abril de 2025.



Imagen 25: anillo de la Alianza. Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.



Imagen 26: aceite de la unción. Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.



Imagen 27: recipiente para aceite de la unción. Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de




**Velada de
Año Nuevo**

**DOMINGO 31 DE DICIEMBRE
-A LAS 10:00 P.M.-**

*Y esta sangre os será por señal en las casas donde
vosotros estéis ; y cuando yo viere aquella sangre,
pasaré por vosotros, y no habrá en vosotros plaga de
mortandad, cuando heriré la tierra de Egipto.*
(Éxodo 12:13)

TRAIGA UN JUGO DE UVA
Y reciba una gota del elemento
sagrado para bendecir su casa y tener
la protección para toda su familia.

 **TLALNEPANTLA**
Av. Sor Juana Ines De La Cruz #525, Col. Centro
(Antiguo Cine Gemelos - Frente Growne Plaza)

Para informacion  **55 7994 8151**

Imagen 28: bolsa de plástico para bendecir comida. Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.

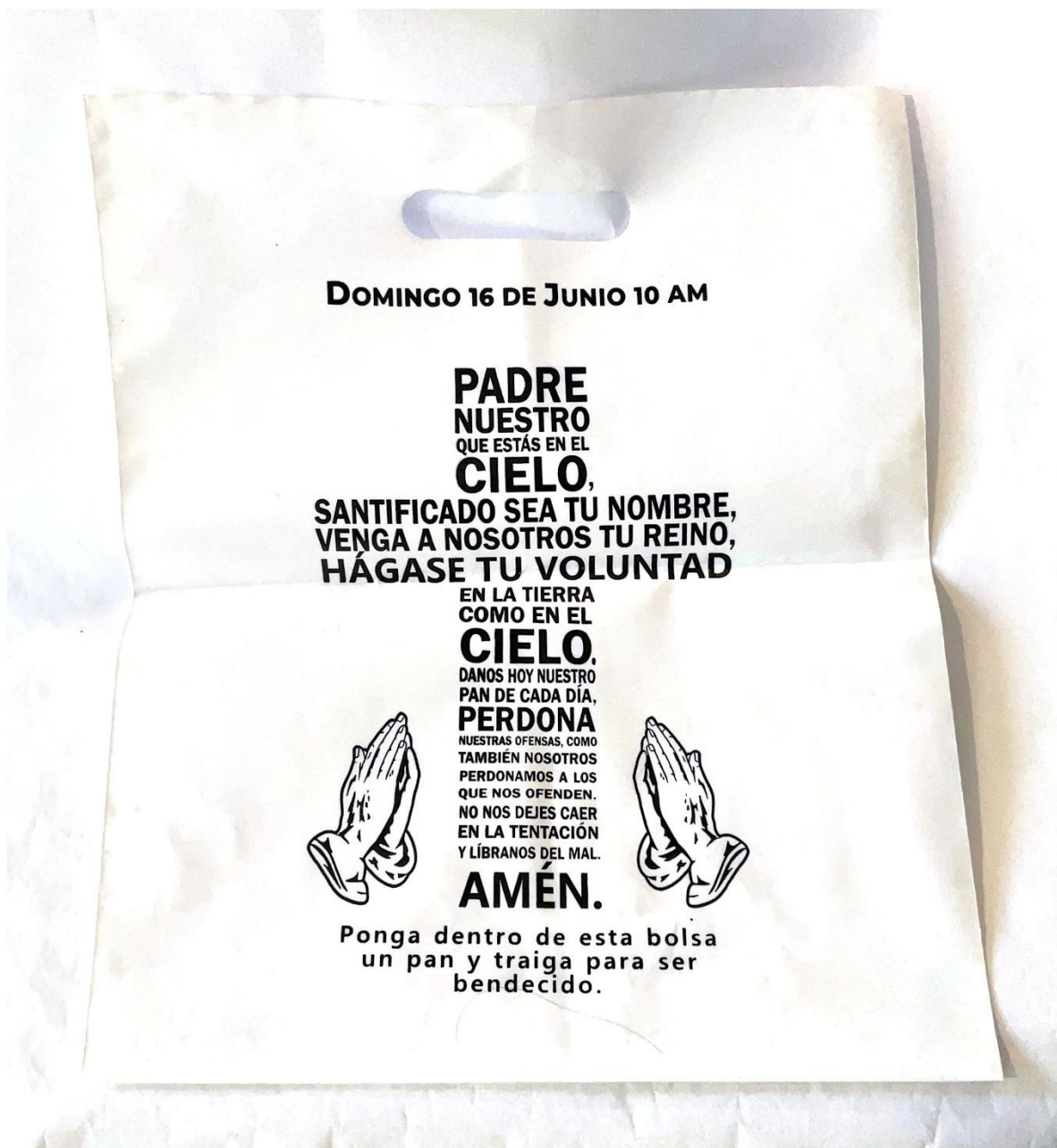


Imagen 29: cómic evangélico en venta en la librería de la sede Tacubaya de la Iglesia Universal.
Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.

En medio del caos, un hombre
asombroso aparecerá en el Vaticano,*
declarando que es Jesucristo que ha
retornado para gobernar a su iglesia.



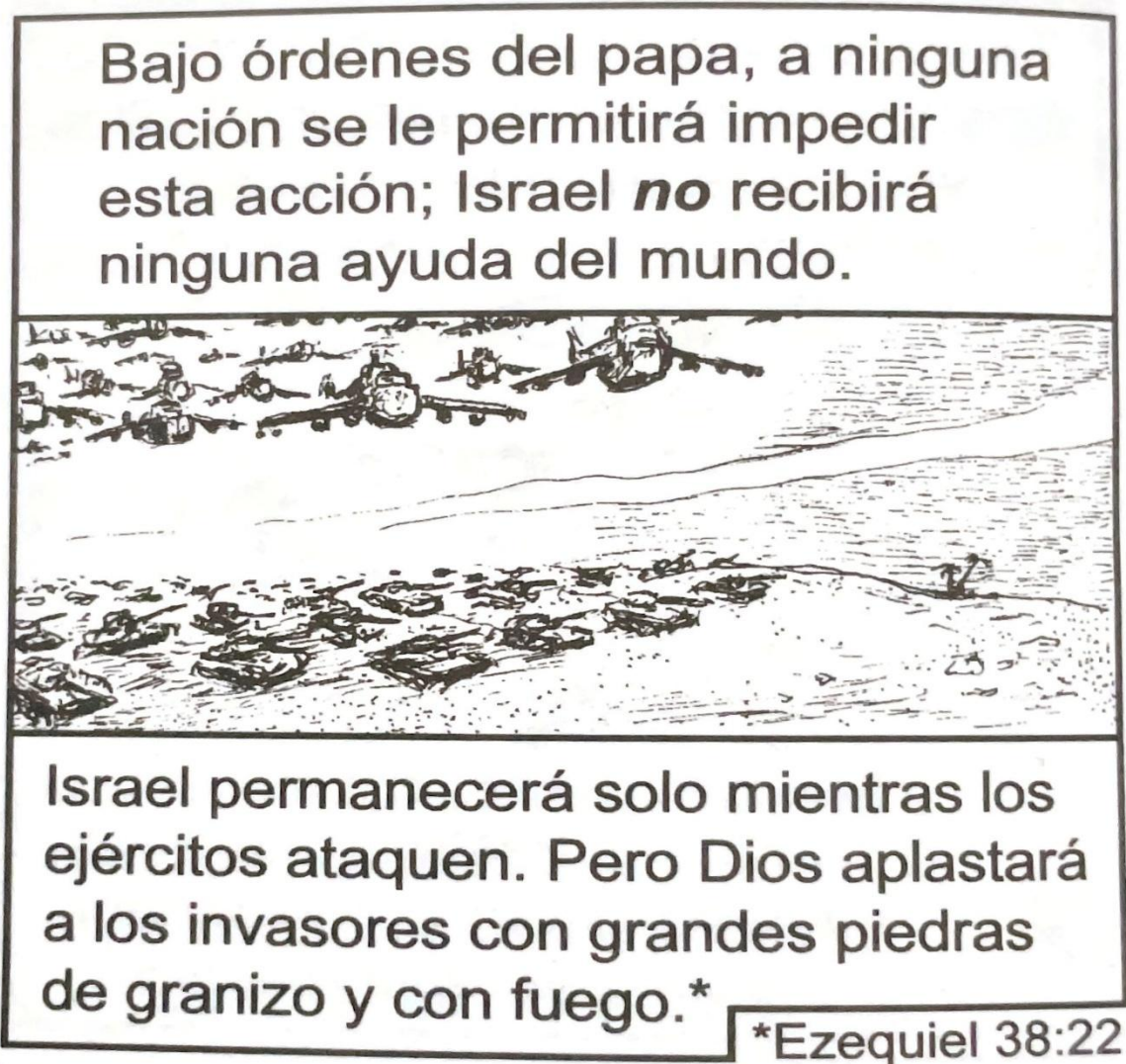
Todos lo amarán y adorarán
como a su nuevo papa.** Pero
hay un pequeño problema...

*Sede de la Iglesia Católica **Apocalipsis 13:8;
2 Tesalonicenses 2:3-12

Imagen 30: cómic evangélico en venta en la librería de la sede Tacubaya de la Iglesia Universal.
Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.



Imagen 31: cómic evangélico en venta en la librería de la sede Tacubaya de la Iglesia Universal.
Fuente: Foto tomada por mí el 13 de marzo de 2025.



6

Asimismo, es importante hacer notar la “infraestructuración” de la IURD, las cuales cobran una vital importancia a la hora de comprender sus materialidades y la relación que mantienen con la prosperidad. Dicho término puede entenderse básicamente como un

“modo en que la vida religiosa se basa en la producción, el mantenimiento y el funcionamiento de los materiales mundanos que conectan los espacios en redes de suministro y hacen

posible la circulación de energía, bienes, significados codificados y cuerpos. [...] La producción de estas infraestructuras atrae la vida religiosa al ámbito profano del urbanismo ordinario, un proceso que puede tener efectos tanto secularizadores como reencantadores y en el que los significados religiosos y las nociones de trascendencia chocan con las máquinas de burocratización, las inversiones divergentes en espacios escasos y las economías criminales. [...] Las infraestructuras religiosas, tal y como las describo aquí, son conjuntos o redes de artefactos funcionales que permiten a las personas crear localidades para la vida religiosa, incluso si las precarias circunstancias de la vida del municipio impiden que sean duraderas, colectivamente significativas e identificables. Es importante destacar que la calidad de las infraestructuras religiosas está estrechamente vinculada a la capacidad de los empresarios religiosos para tener éxito y crecer en el altamente competitivo campo religioso sudafricano. Mientras que los aspirantes con buenos recursos financieros, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, son capaces de convertir infraestructuras y arquitecturas elaboradas en el eje de sus operaciones, los contendientes más pequeños tienen que lidiar con tecnologías improvisadas.” (Burchardt, 2023)

En otras palabras, la infraestructuración se centra en los artefactos encargados de sostener y estabilizar físicamente las prácticas religiosas, a la manera de una base material que permite que estas últimas se desarrollen. De ahí que se le comprenda como una forma de espacialización y creación de lugares religiosos⁷⁹ desde el ensamblaje de las materialidades profanas, en donde las estrategias espaciales de las comunidades religiosas, así como los regímenes espaciales de la ciudad, operan como sus condiciones de posibilidad.

Sin embargo, en el contexto de la IURD, cabe hacer una serie de matices importantes, pues revela una doble faceta en lo que toca a la infraestructuración. Efectivamente, puede ponerse a la IURD, sus mega-templos y predicación del “evangelio de la prosperidad”, como contra-ejemplo del “Centro de Restauración” que Burchardt estudió en Ciudad del Cabo. Pero pienso que considerar únicamente ese aspecto como criterio de referencia de la IURD sólo es enunciar los lugares comunes que cristaliza la literatura académica. Además, el concepto de “mega-templo/iglesia” parece contener un sesgo implícito, en la medida en que su formulación estuvo directamente orientada para aplicársele de manera específica al pentecostalismo —sobre todo de tercera ola—, cuando la misma Iglesia Católica cumple perfectamente con todas sus características, desde las empresariales y de recursos, hasta las

⁷⁹ Ambos conceptos, espacialización y creación de lugar, se encuentran estrechamente relacionados, en la medida en que el último implica la apropiación y experimentación del espacio a través de varias actividades religiosas (Burchardt, 2023)

de espectacularidad⁸⁰ —y, sin embargo, parecer que sólo cae dentro del rubro de lo “tradicional”—.

Durante el trabajo de campo, no se encontró en lo absoluto la precariedad que Burchardt halló en Ciudad del Cabo, pero también fue porque no se llevó a cabo en las sedes marginadas de la IURD, sino, de hecho, en las principales o que al menos estaban relativamente mejor posicionadas —Tlalnepantla, Tacubaya, Roma, Naucalpan y, en un par de ocasiones, Guadalajara, siendo la primera la más austera—. Además, aquí es importante mencionar que existe un proceso por el cual se pasa desde la mera infraestructura hasta la arquitectura, en donde esta última imprime a los lugares de culto

“unos diseños y una estética particulares, y, a menudo, se considera que proporcionan a las comunidades religiosas visibilidad en el espacio público (Verkaaik, 2013). Si, como argumentó astutamente el sociólogo urbano Steets (2016), la arquitectura es una construcción social y una objetivación material que externaliza elementos del orden social, los edificios religiosos se vuelven legibles como afirmaciones o impugnaciones de ese orden, y como formas de articular las jerarquías culturales en el espacio urbano. Al convertirse en iconos, los edificios religiosos hacen presente no solo lo sagrado (Knott et al., 2016), sino también el poder simbólico que acumula y que determinadas formas materiales son capaces de ejercer” (Burchardt, 2023, p. 131)

Semejante transición se da a partir de lo que en la IURD se denomina “núcleo”, es decir, lugares rentados o incluso casas que tienen la función de evangelizar y, si reúnen ciertas condiciones, eventualmente llegarse a convertir en templos, adquiriendo sus características estéticas genéricas y bastante homogéneas, sobre todo en los interiores —ver imágenes 32, 33, 34, 35—. Como menciona una de sus publicaciones en redes sociales —ver imagen 36— :

“¿Sabías que los Núcleos de Oración son fundamentales para la apertura de nuevas iglesias? Estos se establecen en comunidades donde aún no hay una Universal. Aquí se realizan reuniones en días específicos, permitiendo que más personas tengan un punto de encuentro con Dios. Hoy en día hay 166 núcleos activos en México. Muchas sedes de la Universal comenzaron precisamente en estos

⁸⁰ Habría que preguntarse si antes de la explosión de las TICS y los dispositivos tecnológicos contemporáneos de comunicación masiva, el arte no cubría esa función retórica, performática, orientada a las masas y espectacular, que ahora también despliegan los pentecostales, sólo que con otros medios.

espacios. Y cuando finalmente abren sus puertas, las mantienen abiertas de lunes a domingo para recibir en todo el día a quienes necesitan auxilio espiritual.”

Imagen 32: Iglesia Universal sede Tlalnepantla. Fuente: Foto tomada del perfil de Facebook “Universal Tlalnepantla”.



Imagen 33: Iglesia Universal sede Guadalajara. Fuente: Foto tomada del perfil de Facebook “Universal Guadalajara”.



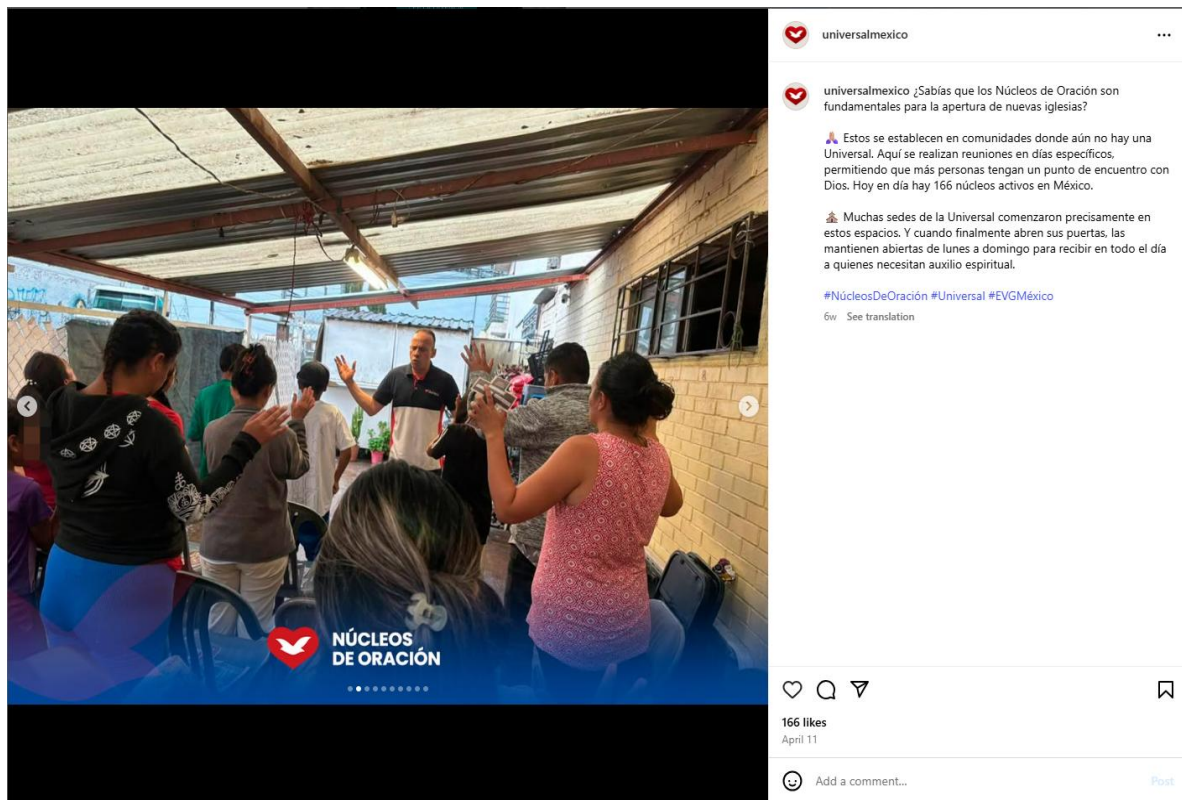
Imagen 34: Iglesia Universal sede Tacubaya. Fuente: Foto tomada por mí el 14 de enero de 2024.



Imagen 35: Iglesia Universal sede Naucalpan. Fuente: Foto tomada del perfil de Facebook "Universal Naucalpan".



Imagen 36: “Núcleos”. Fuente: publicación tomada del perfil de Instagram “universalmexico”.



De hecho, en alguna ocasión se asistió a un núcleo en Tlalnepantla para acompañar y apoyar en lo que se necesitase en términos prácticos. Ese día compré algunos panes y un pollo rostizado. Subimos todos —el grupo de evangelización— al transporte público que nos dejó a unas cuadras cerca del salón, el cual en realidad parecía una casa común y corriente, ver —imagen 37⁸¹—. Esta, cabe mencionar, no desarmonizaba con su entorno, expresando la vinculación del lugar de culto con los paisajes materiales y físicos más amplios de la vida del municipio (Burchardt, 2023), a diferencia de los templos de la IURD, los cuales pueden llegar a ser realmente disonantes con él —si bien unos mucho más que otros y a veces, más bien,

⁸¹ En esa ocasión, así como en la que se refiere a la imagen 40, no fue posible obtener un registro fotográfico propio ya que, por un lado, me encontraba en una etapa temprana de trabajo de campo y sinceramente no se le ocurrió al autor la idea de sacar capturas del lugar. Ni si quiera tenía en mente para entonces establecer esta discusión en torno a las “infraestructuras”, por lo que tuve que recurrir a la herramienta de Google Maps. Por el otro, en ambas ocasiones en que visité los núcleos me encontraba ayudando con la colocación y retiro de las sillas, carga de la comida y su acomodo en una mesa, compra de los refrescos, entre otras tareas menores que, no obstante, me distrajeran de haber tomado alguna fotografía. Afortunadamente, los pastores suelen tomarlas en este tipo de actividades y subirlas después en la página oficial de Facebook de la IURD.

rompen con la idea de la “ciudad genérica”⁸² al introducir una variedad arquitectónica e infraestructural que diversifica el horizonte y las dinámicas urbanas, al punto de apropiarse las edificaciones y dotarles de arraigo social⁸³. Y aquí, por supuesto, se incluyen las edificaciones destinadas a la FJU o “centrales”; ver imagen 38 y 39—. Sin embargo, en el núcleo no se involucra en lo absoluto una arquitectura: no es una iglesia, sino una casa/salón de eventos; es decir, un espacio profano que, en su multifuncionalidad, posibilita la práctica sagrada. Como menciona Burchardt (2023):

“En cierto modo, los montajes materiales que permiten la multifuncionalidad recuerdan a las formas en que ciertas infraestructuras son estructuras genéricas de fondo que permiten la implementación de algún otro tipo de práctica más particular (Larkin, 2013)”

⁸² La ciudad genérica puede definirse, en términos someros, como aquellos

“espacios similares cuando no iguales que reproducen patrones de construcción que no generan distinción alguna. Se observa en la construcción de complejos habitacionales, edificios y rascacielos e incluso avenidas y calles que son similares. La ciudad genérica no produce identidad en el sentido de habitar— apropiarse del espacio. Simplemente es una organización de flujos y de orientación que permite funcionalmente existir o sobrevivir al entorno urbano. Los habitantes asimilan y se adaptan a los cambios en la ciudad genérica en un estado permanente, pues el entorno urbano es inestable y efímero, y con ello las identidades de los sujetos. Los espacios intercambiables generan que una buena parte del entorno urbano se vuelva inestable y los cambios no siempre producen nuevas referencias sino el fenómeno que Marc Augé denominó como los no lugares o lugares de tránsito, sin arraigo, sin referencia. Los aeropuertos, avenidas e incluso los centros comerciales son tan parecidos y ofrecen todo lo que un transeúnte necesita para que no requiera orientarse al exterior como sí ocurría en los centros históricos o barrios. Incluso un efecto de la ciudad genérica es la producción de espacios basura, es decir, lugares de abandono, pero también lugares de los cuales nadie se hace cargo y su deterioro es notable. Los paraderos de autobuses, esquinas o calles de tránsito se convierten en espacios basura en su deterioro, pero también porque a nadie le importa.” (Gaytán, 2025, pp. 18-19)

⁸³ Se recuerdan las palabras de un entrevistado sobre la Central de la Iglesia Universal Tacubaya:

“[...] Yo a esa iglesia [aludiendo a la IURD] nunca la he visitado y aquí arriba tienen un área como de deporte [la Central]. Luego yo iba a jugar basquetbol ahí porque, acá a la vuelta [en otro local del mercado], hay un cuate que es boxeador. Entonces me decía ‘órale vamos’ y pues ya. Pero fíjate, mejor iba a jugar y nunca he ido a su iglesia.”

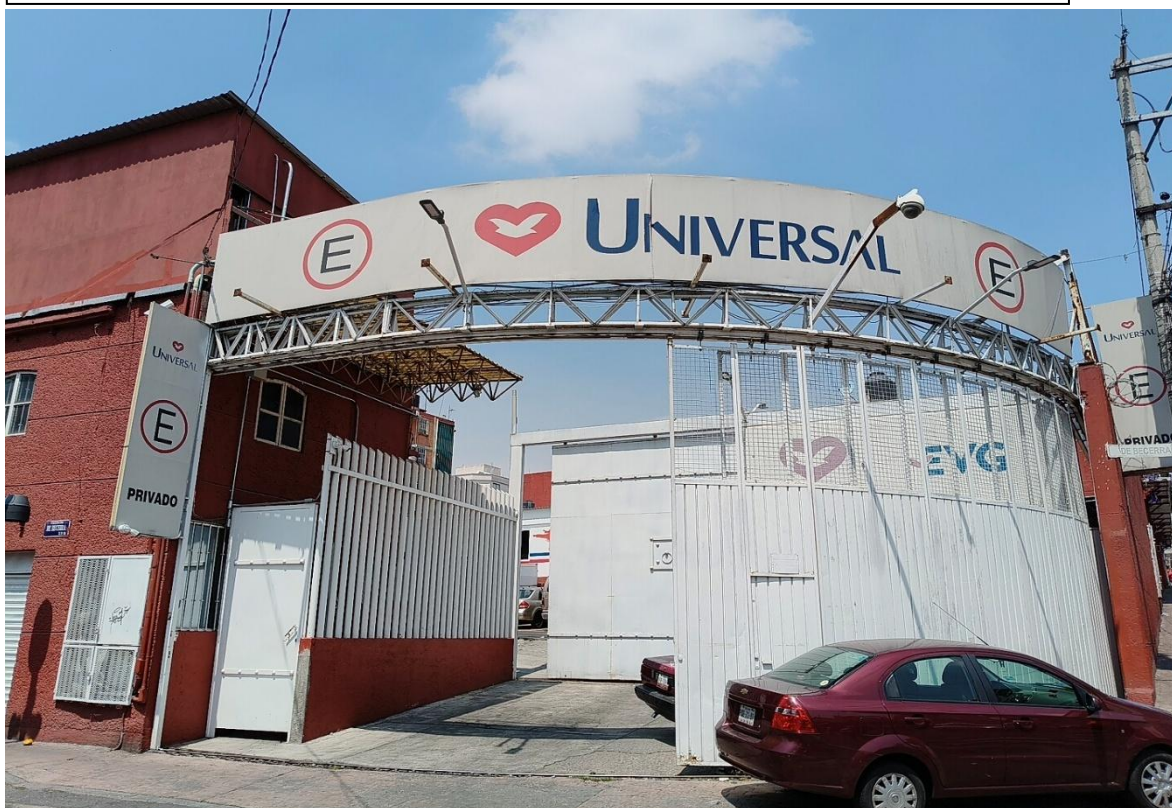
Imagen 37: Núcleo en Tlalnepantla de Baz. Fuente: Foto tomada de Google Maps.



Imagen 38: Central de Tacubaya. Fuente: Foto tomada por mí el 1 de junio de 2025



Imagen 39: Central de Tacubaya. Fuente: Foto Tomada por mí el 1 de junio de 2025



En este punto, percibí otros elementos que no se daban en los servicios de culto dentro de los templos, pues, al no estar involucrada la arquitectura, se abría la senda a la interacción explícita o implícita entre el factor transnacional iurdano y las diversas políticas de pertenencia, cultura popular y material de la localidad. Por ejemplo, en un núcleo distinto — también en Tlalnepantla de Baz—, me encontré con una plétora de imágenes que mezclaba una Virgen de Guadalupe y personajes de series animadas, además de que el espacio también constituía una especie de almacenamiento de envases de plástico, entre otros objetos, de tal manera que con las lonas de la Iglesia Universal añadidas cobraba una dimensión completamente polifacética, sintetizando todos los elementos en *bricolage* al mismo tiempo que conectaba una escala transnacional —expresada en la materialidad del libro recientemente publicado de Edir Macedo el cual fue entregado a todos y cada uno de los asistentes— y la local, situada en los códigos y realidades en que sus habitantes se establecen, produciéndolos y reproduciéndolos constantemente —ver imagen 40—.

Imagen 40: Núcleo de Tlalnepantla de Baz. Fuente: Foto tomada del perfil de Facebook “Universal Tlalnepantla”



Por supuesto, también existe la otra cara, mucho más conocida, en donde se despliega la articulación infraestructura-arquitectura en un sentido incluso transformador en relación con su entorno, como es el caso de la catedral iurdana de Naucalpan —ver imagen 41 y 42—, cuya fachada imponente rompe con el panorama industrial y comercial de la zona. Aunque, de nuevo, los interiores mantienen una estructura genérica que hacen de la experiencia religiosa una bastante homogénea en los dos diferentes templos. El discurso de la prosperidad, empero, sí adquiriría sentidos distintos dependiendo de la espacialidad. En las iglesias adquiriría dimensiones más monumentales y de espectacularidad, en donde se hacía más presente la imagen exitosa de la abundancia. En cambio, en la central y los núcleos, se hacía presente en mayor medida a través de la “ayuda al otro” —el factor del diezmo o la lógica de intercambio ni siquiera se hacía presente—, reforzando la solidaridad, sea entre los vecinos o los jóvenes de la FJU, compartiendo emociones y estabilizándose en las situaciones difíciles, así como en la creación de momentos de disfrute o esparcimiento —en la comida, práctica de algún deporte, baile, dinámicas de juego, etc.—, satisfacción personal, escucha,

esperanza, acompañamiento y oportunidades diversas⁸⁴. Y, aunque este tipo de realidades son de hecho muy comunes en las congregaciones religiosas, ayuda a comprender un aspecto hasta ahora no tomado en cuenta lo suficiente en torno al propio discurso de la prosperidad y la IURD, las cuales pueden tomar varias facetas en tanto prácticas populares que crean complejas “bisagras” y conectan diversas escalas sociales —desde las transnacionales hasta las locales—, superando aquellas nociones que, como fórmulas explicativas, frecuentemente reducen la complejidad del fenómeno, a la vez que lo reifican.

Imagen 41: Iglesia Universal sede Naucalpan. Fuente: Foto tomada por mí el 2 de junio de 2025



⁸⁴ Estas oportunidades, en particular hablando de la FJU, se reflejaban en el hecho de desarrollarse en alguna actividad que oferta la IURD como educación —consúltese el apartado de “fe inteligente—, eventualmente convirtiéndose, inclusive, en un trabajo y sostén económico o simplemente en un espacio de desarrollo y realización personal. Pero valdría la pena explorar más en profundidad el discurso de la prosperidad en los “núcleos” iurdanos, retomando la idea de la infraestructuración de Burchardt. En esta investigación, debido al tiempo y presiones de la maestría, no me fue posible observarlo con tanto detenimiento —sólo asistí dos veces a evangelización en “núcleos” — ni hacer un registro de los discursos, ya que me encontraba en todo momento asistiendo al pastor y personas, además de que me retiraba antes de que terminara el servicio, tanto por razones de distancia como de seguridad.

Imagen 42: Iglesia Universal sede Naucalpan. Fuente: Foto tomada por mí el 2 de junio de 2025



Conclusiones

Para finalizar con esta investigación, es necesario sistematizar una serie de conclusiones a las que se han llegado tras la discusión exhaustiva en torno al discurso de la prosperidad. En primer lugar, que la gran mayoría de la literatura académica —tanto en ciencias sociales como religiosas— parte de una definición común que la trata típico-idealmente como una lógica de intercambio entre bienes económicos por bienestar material, éxito de la vida terrena, despenalización del hedonismo, etc., en el marco de un discurso religioso. Esta base, después, es normalmente conectada con perspectivas teóricas más amplias, como las que se repasaron en los distintos enfoques del estado de la cuestión. Sin embargo, cada uno de estos, si bien con sus aportaciones, contenían sentidos normativos implícitos que no permitían apreciar otros aspectos del discurso de la prosperidad, como, por ejemplo, el hecho de que constituye un mero factor de ajuste social —epifenómeno de la estructura económica—, la otra parte de la dicotomía en relación con la teología de la liberación, una pura legitimación del ideario neoliberal, desviación de la ética protestante weberiana, una continuación popularizada de las corrientes filosóficas desarrolladas en Estados Unidos durante el siglo XIX, cuyo nicho se suele encontrar entre las clases medias-bajas y contextos adversos en general, una importación del lenguaje del mercado en los imaginarios colectivos y religiosos, manipulación de los fieles, tergiversación del evangelio, y una larga lista más. Es decir, que diferentes supuestos secularistas nublaban aspectos del discurso de la prosperidad que podían contribuir a apreciar de mejor manera su complejidad.

Frente a ello, se decidió tomar una veta distinta de análisis que, sin ignorar las discusiones ya hechas, buscará atacar ese *a priori* transversal a los múltiples puntos de vista sobre el discurso de la prosperidad, además de poner de relieve otros procesos sociales contemporáneos que se intrincan con él y que son en la actualidad escasamente advertidos. De ese modo, se repavimentó el suelo al comenzar con una elucidación sobre la co-construcción entre lo secular y lo religioso como producto de desarrollos históricos de largo aliento que, en una sociedad post-colonial como México, generan aparentes paradojas. Pues lo “religioso” no sólo se ha definido como una alteridad desde lo secular, sino también como “identidad” suya al momento de tender continuidades con las matrices históricamente

enraizadas del catolicismo, ambivalencia que opera tanto en las instituciones públicas como la cultura en sus diferentes niveles sociales (Blancarte, 2018, 2021, 2024; Zavala, 2020; Rodríguez, 2025; Molina, 2023; Corpus, 2023).

Sobre esa discusión se establecieron nuestras hipótesis y preguntas de investigación, las cuales, a lo largo del análisis, fue posible problematizar y abordar. En los subapartados 3.1 y 3.2, por ejemplo, pudimos constatar la existencia de modelos de sanción y estigmatización más o menos transversales en la diversidad religiosa y esfera pública en general, los cuales se proyectan sobre un fondo histórico colonial católico que, junto con otros actores y procesos religioso-políticos desenvueltos desde el siglo XIX —élites liberales, sociedades de ideas y protestantismos históricos—, han producido un formato de cristiandad dominante que en buena medida sigue modelando los discursos sobre pluralismo religioso en México. Sin embargo, el fenómeno de la prosperidad se halla en una “zona gris” en ese sentido, en cuanto que es calumniada entre actores religiosos que también sufren otro tipo de discriminación. En consecuencia, se hacía necesario no únicamente ahondar en los variados componentes constitutivos de su “oferta” que le han asegurado un relativo éxito —en tanto estabilidad y crecimiento progresivos— en el país, sino, de igual modo, plantear qué recomposiciones en la identificación de los creyentes y procesos de subjetivación se estaban gestando.

De esa manera, se hizo patente a lo largo de la discusión que el supuesto carácter distintivo del discurso de la prosperidad —la lógica de intercambio y bienestar material, fraseado de múltiples formas— en realidad es uno bastante típico en diversas prácticas populares en el país. En consecuencia, su peculiaridad tenía que radicar en otro lado, más allá de ser una legitimación del neoliberalismo, desviación de la ética protestante weberiana, manipulación o mercantilización de la fe, etc. Se halló en su lugar que reposaba en un universo simbólico de magia secularizada cuyos dispositivos —observados en tres dimensiones analíticas: 1) diezmo, voto u ofrenda, 2) fe inteligente y 3) entidades sacras y materialidades— se intrincan con el campo reflexivo y agencial de los fieles de un modo *sui generis*.

En la primera de las dimensiones, dicho universo simbólico informa a la lógica de intercambio de un nuevo campo semántico que abandona las tradicionales categorías devocionales, como limosna, caridad o pobreza (Freston, 2018; de la Torre y Martin, 2016), además de resignificar el milagro a partir del supuesto de que hay que asumir ciertas actitudes y esquemas de apreciación/clasificación de la realidad que abrevan de imágenes mundanizadas —como ser socio y administrador de Dios—. Así, más allá de implicar una pura pasividad y e “irracionalidad” —en comparación con los medios seculares institucionalizados— para cubrir determinadas necesidades o proveerse de una isla de seguridad ontológica a causa de las grandes asimetrías socio-económicas, se muestra como un factor que involucra la acción en el mundo motivada por las promesas de abundancia espiritual, física y financiera de Dios para quien obedece su Palabra —y todo el imaginario que ello conlleva—. Aún más, se entrelaza con procesos de conversión bastante complejos que ponen en entredicho su estigmatización generalizada para tornarla en virtuosidad.

No obstante, la lógica de intercambio sólo es una parte, una condición necesaria, pero no suficiente para la realización agencial del milagro. El discurso de la prosperidad también se fundamenta en una “fe inteligente” que, desde su carácter mágico antirreligioso —ya entrevisto en la dimensión anterior—, provee de un régimen de conocimiento basado en la información científica y especializada en múltiples materias del rubro secular, cuyo esquema general luego se desglosa para distintos públicos —mujeres, hombres y miembros de la FJU—. Un punto interesante aquí es que, a través del marco de una comunidad moral y linaje creyente que busca exclusividad —es decir, una Iglesia y, por tanto, “religión” (Durkheim, 2014; Hervieu-Léger, 1996)—, se genera una identificación cristiana “sin religión”, lo cual muestra otra veta hasta ahora no señalada en la literatura sobre este fenómeno creciente en la región latinoamericana.

Ahora bien, dado su indeleble sello pentecostal, el discurso de la prosperidad en el contexto de la Iglesia Universal establece una doble bisagra con la tradición protestante de rechazo a las imágenes y santos, por un lado, y las matrices católicas de religiosidad popular que despliegan un abanico de entidades sagradas y materialidades, evidenciando así una serie de prácticas y creencias “iconofílicas”, por el otro. Aunque, ciertamente, en este último

respecto se produce un distanciamiento al reinterpretarlas secularmente, en la medida en que son significadas en clave psico-somática y vinculadas con imaginarios de superación personal. En consecuencia, el diablo y los espíritus son puestos como la raíz de la depresión, ansiedad, dolores de cabeza, parálisis del sueño, insomnio, inclusive de enfermedades “sin explicación”, esto es, de aquellas que un tratamiento científico no puede solucionar. De esta manera, son puestas a disposición una serie de tecnologías del “yo” cuyos sentidos abrevan de un universo simbólico mágico que pretende homologarse al sistema experto de la ciencia —especialmente de la medicina—, si bien con la crítica a esta última por sus limitantes en el terreno de lo espiritual. En ese sentido, igualmente pone de relieve una tendencia más general de la modernidad reflexiva en la cual los significados generados por la ciencia ya no son asumidos de forma automática ni incuestionable; por el contrario, se ven crecientemente sometidos a escrutinio y crítica. Las verdades científicas, en este escenario, pierden su capacidad de imponerse unilateralmente y pasan a formar parte del debate político (Beck, Giddens y Lash, 1994), a la vez que diversas instituciones religiosas —como lo muestra el discurso *iurdano* de la prosperidad— han sido capaces tanto de adaptar sus estructuras a estas dinámicas como de cuestionarlas, al poner en evidencia sus puntos ciegos o ángulos muertos. En esta línea, el discurso de la prosperidad —inscrito en un imaginario mágico secularizado— construye sus propias formas de legitimación epistémica, permitiéndole al mismo tiempo formular críticas y emular los sistemas expertos propios de la sociedad secular.⁸⁵ Con ello se incluye una visión “psicologizante” de las mediaciones religiosas, pero la trasciende para situarse en un terreno que reivindica la circulación de saberes considerados “objetivos” y “especializados” en torno a lo sobrenatural en general, lo cual, a su vez, permite tender puentes con la veta de la “fe inteligente”. Eso último permite que la experiencia

⁸⁵ Ante la caída de legitimidad que han sufrido tanto las instituciones religiosas tradicionales y, en esa medida, la identificación con la “religión” como los sentidos de la ciencia, la magia se alza como una alternativa histórica que, por su particular vínculo con lo sagrado y lo profano, es capaz de conjugarse más orgánicamente —quizás siempre fue así— con lo secular. En la literatura actual pocos son los estudios que han puesto el dedo en otras formas de relación de lo sagrado con lo secular que no sean subsumidas bajo la idea de “religión”, sea esta última construida típico idealmente o no. Es decir, que la especificidad analítica en la conexión de lo mágico-secular no puede reducirse a la de lo religioso-secular, si bien pueden existir hibridaciones entre ambos, como lo pudimos observar en nuestra investigación. Sin embargo, lo que localizamos en términos heurísticos fue una expresión específica de lo mágico-secular, a saber: *la magia secularizada*, que debe distinguirse de lo *secular magizado* —posible de advertir en lo que Gutiérrez-Martínez (2006) señala como el fenómeno de *encanto*, en el sentido weberiano, producido por el consumo de los artefactos tecnológicos en la actualidad—. En consecuencia, es posible hablar de un *encantamiento secularizante del mundo*, en cuanto que opera ese doble proceso de secularizar *por medio de* la magia las creencias, prácticas y subjetividades.

sobrenatural típica de la religiosidad popular se complementa con el conocimiento carismático y experto. Todo ello se desarrolla, además, en un contexto de trans-culturalidad que recurre a referentes globales para legitimarse.

Además, en referencia a las materialidades, fue posible contemplar y desglosar las partes infraestructurantes y arquitectónicas de la Iglesia Universal, las cuales no necesariamente se dan juntas en todos los casos; por el contrario, puede sólo darse la primera en ausencia de la segunda, como lo expresa la situación de los “núcleos”, en donde, además, se conectan su aspecto transnacional con las políticas de pertenencia, así como culturas populares y materiales de las localidades. No obstante, cuando se dan articulados ambos aspectos, mostramos también de manera breve su relevancia al diversificar el horizonte y las dinámicas urbanas, al punto de que las edificaciones son apropiadas por las comunidades y población, adquiriendo arraigo social.

En suma, el discurso de la prosperidad en la Iglesia Universal nos abre la oportunidad, cuando no solamente la vemos desde una visión normativa y reduccionista, a cuestionarnos diversas dimensiones, que conciernen a los propios presupuestos cognoscitivos de las ciencias sociales, las múltiples desigualdades que envuelve el discurso contemporáneo sobre pluralismo religioso, basado en un esquema judeo-cristiano hegemónico, o las tensiones entre las propias espiritualidades marginadas y de estas con el espacio público. Las transformaciones que en materia de secularización están aconteciendo producen nuevas paradojas y retos a las teorías contemporáneas, como lo demuestra este cristianismo “sin religión”.

Anexo I

En este anexo, haré un ejercicio de reflexividad sobre mi entrada y trabajo de campo en virtud de que el lector pueda advertir los sesgos y limitaciones de mi investigación. Elucidaré sobre mi posicionamiento como investigador, las condiciones de acceso al campo, las relaciones establecidas con los interlocutores, así como los posibles efectos de mi presencia en los espacios observados. Asimismo, reconoceré las decisiones metodológicas tomadas durante el proceso y las tensiones éticas o epistemológicas que surgieron en el transcurso del trabajo, con el fin de transparentar las condiciones bajo las cuales se construyó el conocimiento presentado en esta investigación.

Antes que nada, cabe mencionar que yo soy alguien que posee su espiritualidad. No pertenezco a ninguna denominación, si bien reconozco que mi forma de valorar ciertos aspectos de la vida está fuertemente influenciada por el catolicismo. Sin embargo, diría que constituye, más bien, una vía personal, propia, de asumir lo sagrado. Me gusta, a pesar de todo, leer y aprender de la Biblia. Esto fue algo que me ayudó a establecer un buen vínculo con el pastor de la iglesia. La primera vez que asistí fue el nueve de septiembre de 2023, en una iglesia cercana de donde vivo establecida a unas 2 cuadras de la catedral católica Corpus Christi. Su ubicación realmente es estratégica, ya no sólo por su clara cercanía con la Iglesia Católica, sino porque se encuentra en frente de una avenida bastante transitada que conduce directamente a la explanada principal del centro de Tlalnepantla (donde también está el palacio municipal), en medio de todo tipo de negocios locales y franquicias, un centro comercial⁸⁶, deportivo⁸⁷ y cultural⁸⁸, lugares para realizar diferentes trámites, etc. Constituye, pues, una zona popular con afluencia constante de gente, proveniente de diversos lugares a los alrededores, unos más lejanos que otros. A la entrada de la Iglesia, empero, resalta y llaman la atención sus características lonas y carteles espectaculares anunciando los diversos servicios que ofertan y eventos especiales. Lo cierto, empero, es que tampoco da la apariencia de iglesia en un primer vistazo. Cuando entré fue lo primero que noté, además de lo vacío de la recepción, con luces blancas bañando el sobrio espacio y una cruz de madera enorme al

⁸⁶ Plaza Tlalne Fashion Mall.

⁸⁷ Centro Deportivo Tlalli Tlalnepantla.

⁸⁸ Centro Cultural de las Artes José Emilio Pacheco.

fondo que, sin ella, parecería más bien una bodega o una especie de clínica; a los extremos, empero, había carteleras coloridas tras vitrales, dando también la sensación de ser taquillas de cine. Un pastor joven entonces me recibía, amigable, sentado en la entrada con una bata de laboratorio —lo cual reforzaba mis impresiones anteriores— y una pila de periódicos a los que parecía estar engrapando algo. Se paró, me saludó, intercambiamos algunas palabras y, luego, a pesar de su atento aspecto, pasó a realizarme preguntas puntuales: si era la primera vez que acudía, cuántos años tenía, de dónde venía, cómo me había enterado de la iglesia y qué motivos me llevaban ahí. Esta última era la única que me causaba desazón, pues, al ser mi primera experiencia etnográfica y tan sólo con algunas conversaciones orientadoras al respecto, no estaba del todo seguro de exponer mis objetivos ni identidad como investigador, qué tanto debía decir y cómo tenía que hacerlo. A esto afectaba una sensación de inquietud, pues era consciente de los dilemas en los que había estado envuelta la iglesia, el estigma hacia ella y su recelo con respecto a personas con fines distintos a los de pertenecer a su comunidad. No sabía si decírselo directamente a él o al pastor principal. Por lo cual, decidí presentarme en una faceta distinta, como persona espiritual, contestando que me interesaría acudir a los días de estudios bíblicos —asunto que no era, por cierto, mentira—. Gracias a ello, pude entablar una pequeña, pero estimulante conversación con el pastor auxiliar, hablando en torno a nuestros libros favoritos o capítulos de la Biblia, las temáticas que consideramos de nuestro mayor interés; yo le hablé de Job, las trabas y tragedia de su vida, la decisión de permanecer fiel a Dios en una situación de completo ocaso. El pastor, callado, escuchándome, luego pasó a hablarme con interés de su visión del libro.

Ahora bien, con respecto a las previas preguntas, mencioné puntualmente que sí, era la primera vez que asistía, que tenía 23 años, que actualmente no vivía en Tlalnepantla por la escuela, pero que soy originario de ahí y que suelo visitar a mis padres los fines de semana, y que, caminando un día cualquiera, me percaté del edificio, causándome curiosidad. Sobre todo, llamaba mi atención el “congreso del éxito” realizado los lunes y que aparecía en una de las lonas. A la sazón, el pastor respondió que es un servicio dedicado a la prosperidad económica, y que cada día responde a una necesidad o problema diferente. Los martes, por ejemplo, están dedicados a la sanación de enfermedades, los miércoles a los estudios bíblicos, los jueves a la terapia del amor para parejas o familias, los viernes a la liberación espiritual

para personas víctima de “trabajos” —brujería, mal de ojo, posesiones, insomnio, depresión, nerviosismo, etc. —, los sábados a los “casos imposibles” y los domingos, el más importante de todos, al “espíritu santo”, donde se invita a ir con toda la familia. En realidad, tras haber ido con el tiempo a varios de ellos, caí en cuenta que esta organización racional no es tan clara en los servicios concretos; de hecho, todos se parecen mucho entre sí, poseen un alto grado de homogeneidad, siendo el de los lunes el que, no obstante, presenta más variaciones. Sin embargo, para este momento no lo sabía, estaba, por el contrario, intrigado. El pastor procedió a darme uno de los periódicos de su gran pila. Igualmente me comentó que existía un grupo específico para los jóvenes, en el cual se hacían diversas actividades tanto lúdicas como educativas —por ejemplo, aprender inglés, bailar, hacer teatro, jugar fútbol o baloncesto, etc.— y que, incluso, si yo “tenía algún talento”, podía enseñarlo o compartirlo. Quedé, pues, en acudir el siguiente sábado, ya que mis obligaciones escolares me impedían participar el resto de días. Al momento de salir, empero, una sensación me invadía. Sabía lo imprescindible de dar a conocer lo justo y necesario de mi proyecto investigativo lo antes posible. Remordía mi consciencia la duda constante e incómoda de si lo que estaba haciendo era ético mientras que, en mis interiores, con renuencia, me respondía que no, que no lo era. No asistí el siguiente sábado, me presentaría hasta el 23 de septiembre. Decidí no llevar el diario de campo al servicio, sino dejarlo en casa para llenarme únicamente de incipientes impresiones. Entré, pues, a la sala de culto; no me esperaba la amplitud del lugar, los asientos de cine, las cortinas teatrales redobladas a los extremos del escenario, en cuyo centro estaba la enorme imagen de un cofre dorado⁸ y a lado la bandera de México. Tomé asiento. El mismo pastor joven de hace unas semanas, auxiliar al principal —el cual aún no conocía—, estaba predicando a unas 6 o 7 personas. Resaltaba el furor con el que hablaba y preguntaba retóricamente a los allegados, y no menos sorprendente era el ánimo de estos, en particular un señor que respondía y completaba las oraciones de aquel, además de que parecía saberse de memoria todos los pasajes bíblicos mencionados. Casi al final del servicio, empero, se solicitó algo que en modo alguno me esperaba y, de hecho, incomodaba, a saber: que clamáramos a Dios y nos “humillásemos” ante Él, arrodillados al frente del escenario con los ojos cerrados, sin importar lo que diga el “otro”, fuera de pena, en total entrega. A pesar de todo, lo hice sin impedimento alguno, aun cuando no con la vehemencia del resto de personas, que de un momento a otro pasaron a estar sollozando o, al menos, jadeando,

pronunciando palabras que no podía distinguir, mientras sonaba al fondo una música exasperante bastante alto. Todo ello me pareció raro, “histriónico”. Después de unos quince minutos, finalmente se pasó a pedir el diezmo, en donde se aludió a un pasaje bíblico que establecía su carácter sagrado y obligado para la fidelidad hacia Dios. Al término quise acercarme a preguntarle sobre el versículo, dónde venía, y él, tomando su biblia, me lo señaló. Entonces quise inquirir sobre su sentido, lo intenté dos veces, para luego el pastor responderme, con contundencia, que no tratara de comprenderlo, que sólo obedeciera. Sin embargo, a pesar de su renuencia, me comentó que ellos tenían gastos, como la luz, el agua o la renta-que “hay iglesias que pagan hasta 100,000 pesos de renta”-, pero que, a cualquier pastor que se le viera tomando de la canastilla del diezmo, se le revocará de inmediato. Yo asentí en ese momento a lo que se me señaló, para luego despedirme, una vez más sin presentarme en mi rol como investigador.

La presentación la haría hasta el siguiente sábado 30 de septiembre. Al final de servicio volví a acercármele, preguntando cómo estaba. Después de intercambiar unas palabras, me animé, con cierta sensación de incertidumbre, a comentarle el sentido primordial de mi presencia en la iglesia:

- “No sé si se acuerda, pastor, la primera vez que hablamos, que le mencioné que estaba estudiando”
- “sí [asintiendo con la cabeza]”
- “Bueno, es que quería comentarle que ando en camino a titularme y, para mi proyecto, me interesa saber cómo la religión está presente en la vida de las personas...”
- “[interrumpiéndome] Nosotros no somos una religión, nosotros predicamos la fe [...]”
- “Oh, una disculpa, pastor, no sabía la diferencia. Tiene toda la razón...y, justamente, me gustaría apreciar la fe en los diferentes ámbitos de la vida, cómo se complementan. Por lo que quisiera contar con su permiso para asistir a misa, estar normal, participando y tomar nota de lo que se dice en las prédicas. También, si es posible, entrevistarle, ya que me gustaría mucho saber sobre cosas como por qué es importante que se incluya el tema de la prosperidad y la vida económica en la fe. No sé qué piense, pastor”.

Tras decirme que sí, que “sin problema, sólo hay que ponerse de acuerdo cuándo”, sentí mayor tranquilidad. Le pedí, además que, de favor, se lo comentara de favor al pastor principal y que cualquier cosa que “me dijeran, con confianza”, cosa que también asintió. Jamás sacarían a flote el tema ciertamente; sin embargo, continuaban los intentos de que me integrara plenamente a la feligresía bautizándome “en las aguas”, a la par que insistiéndome, de una manera que ya me parecía hostigosa, en quedarme a todas las actividades del grupo de jóvenes después de los servicios principales de los domingos, cuestión que siempre me ha sido molesta las veces que acudo a la sede de Tlalnepantla. De hecho, pienso que esta expectativa en estar plenamente en la iglesia, en tanto feligrés y dentro del grupo joven en particular, ha impedido mi acercamiento a otros actores que se retiran después del servicio, pues es en este mismo donde van a buscarme. A pesar de esto, son mínimas las ocasiones en que me he quedado. Y, a decir verdad, sí me ha sido posible establecer buenos vínculos con feligreses, al punto de que Jorge, un señor de 75 años, me considerara su único amigo en la Iglesia, regalándome además un archivo de periódicos, folletos, revistas y hasta cómics recopilados a lo largo de sus 15 años como feligrés. Mis consideraciones y, ciertamente, prejuicios en torno a la IURD y sus miembros también cambiaron; además, el fenómeno de la teología de la prosperidad ya no me pareció que tenga que ver solamente con la contraprestación, de modo que mis notas de campo pasaron a enfocarse en otros aspectos relevantes de dicho asunto.

Para el momento en que cambié mi trabajo de campo en la sede nacional de Tacubaya, ya contaba con una amplia idea de lo que me encontraría —y aún así me sorprendí—. La magnitud del templo, la pequeña librería, la Central, los grupos, talleres, cursos, las estéticas y cantidad de personas, entre muchas cosas más, me dejaron francamente impresionado. Mi primer contacto fue con una joven del proyecto “Help” que me abordó a los pocos pasos de entrar y con la que hablé alrededor de media hora antes de que empezará el servicio. Al final, entre tantas personas que salían del templo, me sorprendió que pudiera encontrarme para preguntar simplemente por mi opinión del servicio, para luego hacer una amigable invitación al resto de actividades. Aquí conocería a muchos obreros; inclusive, tomaría cariño y amistad de algunos. Jamás pensé que fueran a suceder ciertas cosas, como que se acordaran de mi

cumpleaños, trayéndome un pastel. Sin embargo, entre todos, quizá Ismael fue con quien tuve una mayor conexión y no por casualidad: él estudió negocios internacionales, le gustaban los temas de política, incluyendo los conflictos globales, bastante culto en general y ciertamente carismático. Esta “homología estructural” me hizo en un punto estar en una zona de confort, pues me bastaba juntarme con él, evitando incluso la interacción con muchas personas en la IURD. Gustaba de platicar y pasar el tiempo con Ismael, a decir verdad. Tan estrecha se hizo la amistad que, de hecho, hace no mucho asistí a su boda en la Iglesia Universal, el 23 de noviembre de 2024. No obstante, durante mi trabajo de campo no tardé mucho en advertir el sesgo en el que estaba cayendo a raíz de ello, con lo que procuré establecer relación con todos/as en la medida de lo posible. Esto me ayudó a largo plazo, pues, aunado al hecho de mi constante asistencia, me hizo acreedor a una especie de “membresía” que me daba acceso a actividades especiales, como cursos e incluso oportunidades de trabajo. Esta última oportunidad no la quise desperdiciar, yendo incluso a dejar mi currículum en las oficinas corporativas de la IURD —me interesaba estar en el departamento de medios, sea en redes sociales, la edición del periódico o los libros—, sin tener alguna respuesta por desgracia. Sea como sea, debo reconocer que el trabajo de campo se vio limitado por mi desenvolvimiento casi exclusiva en el grupo Fuerza Joven Universal y, en consecuencia, entre obreros y pastores en su mayoría. Las personas del laicado que pude entrevistar fueron producto de la osadía más que de algún factor que presentará las condiciones de establecimiento de algún vínculo. Por ejemplo, a Jorge, Lizbeth y Carlos, decidí acercármeles al final del servicio dominical, sin ninguna otra carta de presentación que la de mis propósitos como investigador. Con estas personas desarrollaría también una estima especial. Por ejemplo, solía siempre acompañar al señor Jorge después de todos los servicios dominicales a la parada del camión, en donde platicábamos de diferentes temas, sobre amor, la familia o la fe y del que aprendí muchas lecciones de vida. Alguna vez, de hecho, llegué a presentarlos entre sí. Todo esto me hizo dar cuenta que, a pesar de todo, no estaba haciendo una mala labor.

Ahora bien, es importante aclarar que mi tiempo en trabajo de campo fue, como mencioné en el apartado metodológico, de un año. Sin embargo, se distribuyó respectivamente en cuatro meses en la sede de Tlalnepantla y el resto en la de Tacubaya

principalmente, aunque con asistencia constantes a la de la Roma y con menos frecuencia en la de Naucalpan. Sólo dos veces se asistió, por otra parte, a la de Guadalajara. Siempre llamó mi atención la gran homogeneidad de todas las IURD; era exactamente el mismo formato y actividades en cada una, habiendo una coordinación sorprendente en los contenidos y ejes temáticos de los servicios. Lo único que difería eran, por supuesto, los recursos, en cuanto que unas sedes eran más modestas que otras.

Ahora bien, lo cierto es que siempre asistía con poca disposición a campo. Los servicios me dejaban sin energía y quedarme después con los jóvenes era muy cansado. Por ello cargaba en todo momento con un termo lleno de café. Además, existían interacciones muy incómodas. Le llegué a gustar a un chico que no decidía si unirse y no al grupo FJU, los obreros y pastores me llamaban a mi teléfono celular, además de mandarme mensajes para saber las razones de mi ausencia o invitarme a los diversos eventos —hasta la fecha lo siguen haciendo—, e incluso querer. El agotamiento de esto, aunado a la asfixia de la maestría, me condujeron al final a un hartazgo generalizado, tanto que no reconozco no haber salido del campo de la mejor manera. Simplemente me fui, sin decir nada, a pesar de lo cual me puse en contacto con las personas que entrevisté para mostrarles la transcripción y que estuvieran de acuerdo. Pienso por ello que mi trabajo de campo no fue quizás el mejor, ponía un claro alto a ciertas situaciones y recordaba mi carácter de investigador con una mala cara en varias veces, pero tampoco llegué al punto de la falta de respeto. Fui ético en la medida de mis posibilidades, tratando a las personas no como simples “informantes”, sino como aquellas que han pasado por situaciones difíciles, sean emocionales, económicas, familiares, de salud, etc., y de las que sin duda podía aprender para la vida en general y ya no sólo desde una observación de “segundo orden”.

Bibliografía

1. Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: disciplines and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
2. Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California. USA: Stanford University Press.
3. Ammerman, N. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
4. Arce, S. (2019). La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas, *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 79-109.
5. Blancarte, R. (1992). *Historia de la iglesia católica en México*. Fondo de Cultura Económica.
6. ————. (2007). México: A mirror for the Sociology of Religion. En Beckford & Demerath. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 710-727). London: SAGE publications Ltd.
7. ————. (2010). Las identidades religiosas de los mexicanos. En Blancarte (coord.). *Los grandes problemas de México* (vol. XVI Culturas e identidades). México: El Colegio de México, México.
8. ————. (2012). Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización, *Revista de Estudios Sociológicos De El Colegio de México*, 30, 59-81. <https://doi.org/10.24201/es.2012v30nextra.185>
9. ————. (2013). Actualidad de las Leyes de Reforma; viejos problemas y nuevos retos para el Estado mexicano. En Blancarte (coord.). *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea* (pp. 293-311). México: El colegio de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
10. ————. (2015). ¿Por qué la religión «regresó» a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios sociológicos*, 33(99), 659-673. <https://doi.org/10.24201/es.2015v33n99.1394>
11. ————. (2018). Catolicismo en México. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 460–467). Fondo de Cultura Económica.
12. ————. (2021). La Iglesia católica en el México contemporáneo (1929-2020). En Rubial, A., Connaughton, B., Ceballos, M. y Blancarte, R. *Historia mínima de la Iglesia católica en México* (pp. 217-340). México: El Colegio de México.
13. ————. (2023). The sociology of religion in Latin America: From a theoretical dependence to its specificity. En Bada, & Rivera-Sánchez. *The Oxford handbook of the sociology of Latin America* (pp. 239-257). New York: Oxford University Press.
14. ————. (2024). Reforma legal y cultura político-religiosa; la reforma de 1992 y sus efectos treinta años después. En Capdevielle, P., y Salazar, P. (coord.). *El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional* (pp. 81-103). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

15. ————. (s.f., en prensa). Les non-religieux en Amérique Hispanique. Philippe Portier *et al* (coord.). *Dictionnaire du non-religieux*. Francia: Presses Universitaires de France (PUF).
16. Beck, Ulrich. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
17. Beck, U., Giddens, A., y Lash, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. California: Stanford University Press.
18. Berger, P. (2006). *El Dóse Sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*. España: Editorial Kairós.
19. ————, y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
20. ————. (2010). Max Weber is alive and well, and living in Guatemala: the protestant ethic today, *The Review of Faith & International Affairs* 8(4), 3-9.
21. Bernardo, B. (2005). *Pare de sufrir y neopentecostalismo en México*. La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2005/08/10/index.php?section=opinion&article=026a1pol>
22. Beaud, S. (2018). El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la entrevista etnográfica, *Revista Colombiana de Antropología*, 54 (1), pp175- 218.
23. Bensa, A. (2016). *El fin del exotismo*. México: COLMICH-Secretaría de Cultura, pp. 189-198.
24. Bourdieu, P. (1997). La ilusión biográfica, *Acta Sociológica*, 56: 121-128.
25. Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
26. Bray, Z. (2013). Enfoques etnográficos. En Donatella De la Porta y Michael Keating (eds.), *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales* (pp. 313-331). Madrid: Akal.
27. Blankholm, J. (2022). *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*. New York: New York University Press.
28. Beltrán, W. (2010). La expansión del pentecostalismo en Colombia. Una revisión del estado del arte. En Tejeiros, C. (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia: Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
29. Bobsin, O. (1995). Teologia da Prosperidade ou Estratégia de Sobrevivência: Estudo Exploratório, *Estudos Teológicos*, 35(1), pp. 21-38.
30. Bowler, K. (2013). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
31. Burchardt, M. (2023). La infraestructura de la religión: materialidad y significado en el urbanismo ordinario, *Acta Sociológica*, (92), pp. 127 – 147.
32. Bastian, J. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
33. ————. (2018). Protestantismo. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 499–505). Fondo de Cultura Económica.
34. Collingwood, R. (1960). *Los principios del arte*. México: Fondo de Cultura Económica.

35. Corpus, A. (2023). Restricción y conciliación en la narrativa de la laicidad mexicana. En Carlos Garma y Andrea Meza (coord.). *Aproximaciones críticas a la laicidad: desafíos contemporáneos* (pp. 63-93). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio.
36. Cervantes-Ortiz, L. (2019). La llamada “Teología de la Prosperidad”. *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 175-210.
37. De la Torre, R. (2022). Los retos de la videogracia para repensar la laicidad en México. En Blancarte, R., Capdevielle, P., y Molina, M. (coord.). *Sacralización de la política y politización de lo sagrado*. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Jurídicas.
38. ———, y Gutiérrez, C (coord). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS.
39. ———, y Martin, E. Religious Studies in Latin America, *Annual Review of Sociology*, 42, pp. 473-492.
40. ———, Juárez, N., y Gutiérrez, C. (2022). Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México, *Revista de Estudios Sociales*, 82, pp. 119-136. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.07>
41. ———. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, *Civitas*, 12 (3), 506-521.
42. ———. (2021). La religiosidad popular de América Latina: Una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización, *Revista Cultura & Religión*, 15(1), 259-298.
43. Douglas, M. (2001). *Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge.
44. Dressler, M. (2019). *Modes of Religionization: A Constructivist Approach to Secularity*. Working Paper Series of the HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities”, 7, pp. 1-19.
45. Duarte, F. (2019). A teologia da prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus e a demonização das religiões afro-brasileiras, *Revista Maracanan*, (20), pp. 91-111.
46. De Castro, P. (2022). Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social, *Revista Sociedade e Estado*, 37 (2), pp. 489-510.
47. Durkheim, E. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
48. Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology, *American Journal of Sociology*, 103(2), pp. 281 – 317.
49. Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Londrés: Routledge.
50. Frazer, J. (1951). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
51. Freston, P. (1993). *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tesis de doctorado. Brasil: UNICAMP.

52. ————. (2015). Development and Religious Change in Latin America. En Emma Tomalin (ed.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development* (pp. 141-155). Nueva York: Routledge.
53. ————. (2018). Pentecostalismo y desarrollo económico. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 460–468). Fondo de Cultura Económica.
54. Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós, pp. 147-169.
55. Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). Etnografía: métodos de investigación, Barcelona: Paidós, pp. 161-190.
56. Gutiérrez, D. (2006). Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural, *Revista de Estudios Sociológicos De El Colegio de México*, 24(3), pp. 701-732.
57. Gutiérrez, C., y De la Torre, R. (2008). Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo, *Sociedade e Estado*, 23, pp. 381-424
58. Gill, A. (2004). Weber in Latin America: is protestant growth enabling the consolidation of democratic capitalism? *Democratization*, 11 (4), pp. 42-65.
59. Garrard-Burnett, V. (2013). Neopentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society, *Ibero-Americana*, 42(1- 2), pp. 21-34. <https://doi.org/10.16993/ibero.32>
60. Gaytán, F. (2018). Secularización. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 600–606). Fondo de Cultura Económica.
61. ————. (2025). La materialidad estridente de lo religioso: por una sociología de las territorialidades de lo sagrado. En Gutiérrez, A. (ed.). *Tratados del campo religioso en México* (pp. 14 – 31). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
62. Hawley, A. (2021). *Los evangélicos en México, ¿a la conquista del Estado?: regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia*. Tesis de maestría. México: El Colegio de México.
63. ————. (2024). ¿Los mexicanos quieren un estado laico? Tipología de las actitudes hacia las políticas de laicidad en cuatro grupos de autoidentificación religiosa. *Acta Sociológica*, (92), pp. 149–181. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2023.92.87736>
64. ————. (2025). Do Mexicans Support a Secular Regime? Types of Attitudes Towards Secularism Policies in Four Religious Groups. En Tyssens, J., De Nutte, N., & Schröder, S. (eds.). *The Non-Religious and the State: Seculars Crafting Their Lives in Different Frameworks from the Age of Revolution to the Current Day* (pp. 147-166). Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg. <https://doi.org/10.1515/9783111337982-008>
65. ————. (2025, en prensa). Todo en todas partes al mismo tiempo: Los sin-religión mexicanos como sitio heurístico para clarificar debates sobre secularización y laicidad. *Ciencias Sociales y Religión*.
66. Hernández, C. (2017). *La historia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) en la Ciudad de México y Área Metropolitana 1992-2009*. Tesis de Licenciatura. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

67. Horkheimer, M. y Theodor, A. (1993). *Dialéctica de la Ilustración*. España: Editorial Trotta.
68. Hoffman, M. (2019). Tres errores fundamentales de la Teología de la prosperidad. *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 65-79.
69. Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas* (tomo 2). España: Alianza Editorial.
70. Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica.
71. Hervieu-Léger, (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En Giménez, G. (coord.). *Identidades Religiosas y Sociales en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
72. Horjales, R., Bovino, M., A. S. Saralegui, S., & Vicario, C. (2012). *Religión y pobreza: La Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay*. En CLACSO, Repositorio Digital. CLACSO, Repositorio Digital. http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D6146.dir/08sotel_o2.pdf
73. Jeyaraja, S. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. United Kingdom: Cambridge University Press.
74. Juárez, de la Torre, Gutiérrez. (2022). Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México, *Revista de Estudios Sociales*, 82, 119-136.
75. Krauze, E. (2013). La Reforma: “tiempo-eje” de México. En Blancarte (coord.). *Las leyes de reforma y el Estado laico: importancia histórica y validez contemporánea* (pp. 21-37). México: El colegio de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
76. Lalive d’Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico.
77. Luhmann, N. (2007). *La religión de la sociedad*. España: Editorial Trotta, 2007.
78. Martin, E. (2023). Practices of sacralization: A theoretical proposal for a Sociology of (Popular) Religion from Latin America. En Bada, & Rivera-Sánchez. *The Oxford handbook of the sociology of Latin America* (pp. 289-305). New York: Oxford University Press.
79. Martin, D. (1999). The Evangelical Protestant Upsurge and Its Political Implications. En Berger, P (ed.). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (pp. 37–49). USA: Ethics and Public Policy Center.
80. ———. (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford y Cambridge: Blackwell.
81. ———. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
82. Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic*. London: Routledge.
83. Molina, M. (2023). ¿Qué es la laicidad desde una perspectiva jurídica? Bases conceptuales para una discusión. En Garma, C., y Meza, A (coord.). *Aproximaciones críticas a la laicidad: desafíos contemporáneos* (pp. 263-295). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio.
84. Mariano, R. (1996). Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Novos Estudos*, (44), pp 24-44.

85. ———. (1999). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
86. Mansilla, M., y Orellana, L. (2022). Olvidar a los clásicos. Las teorías sobre el pentecostalismo en América Latina, *Latinoamérica*, (74), pp. 11-39.
87. ———, Orellana, L., y Piñones, C. (2017). Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22 (1), pp. 49-70.
88. Martin, E. (1995). New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals, *Religion*, (25), 101-117.
89. McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
90. Mallimaci, F., y Giménez, V. (2007). Creencias e increencias en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político, *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 2007, pp. 44-63.
91. Nazario, C. (2018). Población sin religión. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 475–485). Fondo de Cultura Económica.
92. Nogueira, D. (2007). “Trabalho”, “mudanca de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, *Religiao e Sociedade*, 27(1), 132-155.
93. Oro, P. (2001). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Florianópolis*, (3), 71-85.
94. Oro, P. (1997). Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? *Debates do Ner*, 1(1), pp. 10-36. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.2686>
95. Poulat, E. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
96. Pestana, I. (2017). *O diabo está entre nós: o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus e o processo de demonização dos cultos afro-brasileiros em São Luís, MA (1992-2017)*. Tesis de Maestría. Brasil: Universidade Federal do Maranhão.
97. Pereira, A., Zientarski, C. (2022). Christianity of liberation, prosperity theology, and perspectives of class struggle in Brazil, *Revista Brasileira de Educação*, 27, pp. 1-25.
98. Pérez-Guadalupe, J. (2019). *Evangelicals and Political Power in Latin America*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung, Instituto de Estudios Social Cristianos.
99. Piedra Solano, A. (2005). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. *Espiga*, (11), pp. 1-12.
100. Quesada, M. (2020). Las huellas ocultas: La Teología de la prosperidad en América Latina a la luz de sus orígenes ideológicos en el movimiento del Nuevo pensamiento. *Repertorio Americano*, 29, pp. 269-283. <https://doi.org/10.15359/ra.1-29.16>
101. Reichertz, J. (2013). Induction, Deduction, Abduction. En Flick, U (coord.). *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (pp. 123-135). London: SAGE publications Ltd.
102. Rodríguez, A. (2024). Narrativas liberales sobre lo religioso en la escritura de Vicente Riva Palacio, *Historia y Grafía*, (64), pp. 187-227.

103. Rodríguez, J. (2017). La teología de la prosperidad, instrumento para la expansión de la ideología neoliberal, *ISLAS*, (153), pp. 88–100. Recuperado a partir de <https://islas.uclv.edu.cu/index.php/islas/article/view/394>
104. Rojas, R.A. (2019). La vigencia social de la teología de la prosperidad, *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2).
105. Semán, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad, *Scripta Ethnologica*, vol. 23, pp. 145-162.
106. Silveira, L. (2000). *Teatro, Templo y Mercado: Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
107. Sotelo, V. (2021). La iglesia ministerio internacional encuentro con Jesús en Uruguay: Un análisis cualitativo en el marco de la teología de la prosperidad. En Purificação, M. M., Teixeira, M. F. R., & Chaves, C. M. (coord.), *Sociologie: Ordem e políticas sociais na atualidade*. Atena Editora. <https://doi.org/10.22533/at.ed.796212911>
108. Sandoval, T. (2019). El libro de proverbios y Teología de la prosperidad, *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), PP. 109-149.
109. Sherman, L. (1997). *The Soul of Development. Biblical Christianity and Economic Transformation in Guatemala*. Nueva York: Oxford University Press.
110. Semán P, y Moreira, P. (1998). La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realinamiento de marcos interpretativos, *Sociedad y Religión*, (16), pp. 95-110.
111. Spadaro, A, y Figueroa, M. (2018). Teología de la prosperidad: el peligro de un “evangelio diferente”, *La Civiltà Cattolica*, 40(34), pp. 105-118.
112. Schluchter, W., (2017). *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica.
113. Simbaña, V. (2021). *Más allá del neopentecostalismo: configuración de una cultura de superación personal evangélica en América Latina; los casos de la Iglesia Evangélica de Iñaquito (Ecuador) y Casa Sobre La Roca (México)*. Tesis de doctorado. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
114. Santos, C. (2017). Teología da prosperidade e sua expansão pelo mundo, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, 11(20), pp. 80-96.
115. Tec-López, R. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina, *Política y Cultura*, (54), pp. 105-132.
116. Tancara, J.J. (2019). “Dios no es un dios de pobres...” Teología de la Prosperidad como una de las teologías del mercado capitalista neoliberal, *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2).
117. Umaña, E. (2019). La anamnesis subversiva. Esbozo crítico sobre la teología de la prosperidad, *Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 39(2), pp. 35-65.
118. Wohlrab-Sahr, M., y Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Modernities, *Comparative Sociology*, 11, pp. 875-909 <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
119. Weber, M. (2012). *Sociología de la Religión*. España: Ediciones Akal.
120. Zavala-Pelayo, E., y Góngora-Mera, M. (2016). Secularities, Diversities and Pluralities: Understanding the Challenges of Religious Diversity in Latin America, *Social Inclusion*, 4(2), 65–76. <https://doi.org/10.17645/si.v4i2.487>

121. Zavala-Pelayo, (2020). *Sociologies and the discursive power of religions*. México: El colegio de México.
122. Zalpa, G. (2018). Religión, desigualdad y pobreza. En Blancarte, R. (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 521–527). Fondo de Cultura Económica.
123. Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.
124. Zandoni, M., y Maurilio, G. . (2019). As origens Norte Americanas da Teologia da Prosperidade, seus ensinamentos e sua influência no contexto brasileiro, *Revista Via Teológica*, 19(37), pp. 11–52.