

***La marcha del dólar: pentecostalismo y ritualidad socioeconómica.
Una mirada etnográfica a la Iglesia Cristiana Pentecostés
“Movimiento Misionero Mundial” en el templo central de Pueblo
Libre (2016-2017)***

The march of the dollar: Pentecostalism and socioeconomic rituality. An ethnographic sketch of the Christian Pentecostal Church “Worldwide Missionary Movement” in the center temple of Pueblo Libre (2016-2017)

JAIR AUGUSTO ROLLERI GARCÍA¹
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas
castel.rolleri@gmail.com

Recibido: 13 de agosto de 2017
Aceptado: 06 de noviembre de 2017

Resumen

El presente artículo constituye una mirada etnográfica a los ritos económicos de una iglesia significativa del mundo pentecostal limeño: el Movimiento Misionero Mundial (MMM). Sobre la base de investigaciones previas en la antropología del pentecostalismo como las de Marzal (2000, 2002, 2004), Hernández (1994, 2006), Espinar (2004), Palencia (2004) y Kling (2015), este estudio se propone describir, explicar y discutir los vínculos entre un rito particular del MMM y el sistema organizacional que subyace en la estructura de esta congregación. Para ello, retomamos los debates clásicos en antropología sobre el concepto de ritual y su relación con las formas de organización social (Turner, 1988; Leach, 1975; Rappaport, 2001). Además, se ingresa en las discusiones sobre las eclosiones pentecostales en un contexto local y regional. Finalmente, como resultado de la investigación etnográfica realizada en el templo central de Pueblo Libre, se realiza una descripción profunda del ritual denominado como La marcha del dólar y su rol social dentro de la congregación. Tras un estudio de campo de siete meses (noviembre, 2016 – abril, 2017), se encontró que La marcha del dólar constituye una actividad ceremonial donde coexisten, dialogan y acaso confluyen elementos de una ritualidad religioso-afectiva con rasgos de una estrategia organizacional que se asocia más a la lógica de una corporación espiritual.

Palabras clave: *ritualidad, pentecostalismo, etnografía, movimiento misionero mundial, marcha del dólar*

Abstract

This article presents an ethnographic sketch view of the economic rites of a significant Pentecostal Church in Lima: the Worldwide Missionary Movement (MMM). Based on previous researches in the anthropology of Pentecostalism such as those of Marzal (2000, 2002, 2004), Hernández (1994, 2006), Espinar (2004), Palencia (2004) and Kling (2015), this study aims to describe, explain and discuss the links between a particular rite of the MMM and the organizational system that underlies the structure of this congregation. To do this, we return to the classic debates in anthropology about the concept of ritual and its relation to forms of social organization (Turner, 1988, Leach, 1975, Rappaport, 2001). In addition, it discusses Pentecostal eclosions in a local and regional context. Finally, in relation to ethnographic research carried out in the central temple of Pueblo Libre, it offers a thick description of the ritual known as The March of the Dollar and its social role within the congregation is made.

¹ Comunicador Social con estudios de maestría en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y experiencia en investigación en Antropología de la Religión. Se desempeña como docente a tiempo completo en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, a cargo de las asignaturas de Sociología de la Comunicación y Antropología Social.

After a seven-month field study (November, 2016 - April, 2017), The march of the dollar was found to be a ceremonial activity where elements of a religious-affective ritual coexist, enter into dialogue and perhaps converge with features of an organizational strategy that it is associated more with the logic of a spiritual corporation.

Keywords: *rituality, pentecostalism, ethnography, worldwide missionary movement, the march of the dollar.*

Consideraciones iniciales

Si un rasgo cultural logra homogenizar actualmente a un país tan diverso como el Perú, es que, ante todo, como afirmaría Marzal (2002), se trata de una *tierra encantada*. En efecto, aunque no se puede negar la existencia de una tendencia, mínima pero creciente, a la laicización (INEI, 2007), la hegemonía de lo religioso en el universo peruano es todavía innegable. No obstante, detrás de la abrumadora mayoría *creyente*, subyace una multiplicidad de confesiones y ritos que no es solo plural, sino también abigarrada. Así, Marzal (2000) afirmaba que uno de los problemas fundamentales del estudio de la religión en el Perú recaía en la dificultad de encontrar categorías válidas y obtener datos rigurosos sobre el mismo. En esa lógica, al igual que la identificación de un sujeto como *católico* no garantiza su profesión real, el marcado de la opción *cristiano* ofrece pocas luces sobre su inscripción en una congregación particular.

Si bien el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2016), que no fue conocido por Marzal, ofrece una información cuantitativa de las instituciones religiosas que existen en el Perú, no soluciona el problema metodológico de su categorización. De los sistemas clasificatorios elaborados por Marzal (2000) y Hernández (2006), se concluye que, en principio, existe una separación entre un catolicismo dominante y un *complejo mundo evangélico* (Marzal, 1988). Además, existe cierto consenso en el trazado de una distinción entre un *protestantismo histórico*, nacido de la Reforma -las *iglesias de trasplante* de Marzal (2000) y Hernández (2006)- y un *protestantismo evangélico*, asociado más bien, a iniciativas particulares estadounidenses. Finalmente, aunque el consenso no es total en este punto, existe una separación entre *evangélicos* y *pentecostales* por un lado (Marzal, 2000), y entre el *pentecostalismo* y los *pentecostalismos* (Bastian, 1994). Es decir, iglesias surgidas por la emigración estadounidense y eclosiones religiosas propiamente latinoamericanas.

En esa complejidad de credos no católicos que caracteriza al Perú urbano, sobresale una organización cristiana de relevante extensión en la ciudad de Lima, el *Movimiento Misionero Mundial*. Según información recogida en la investigación etnográfica que da origen a este artículo², sobre la base del testimonio de sus líderes, se puede afirmar que esta congregación, nacida en Puerto Rico en los años sesenta, cuenta con presencia efectiva en 71 países del mundo. Además, reúne actualmente a unos 2000 templos a nivel nacional y administra una importante red de comunicaciones que implica la cadena nacional de televisión Bethel, cientos de estaciones de radio, medios impresos, presencia en sitios web, redes sociales y aplicaciones para smartphone. Es, en definitiva, no solo una iglesia demográficamente masiva, sino económicamente significativa.

Entre las características más relevantes de esta congregación, recogidas en la presente investigación etnográfica, resaltan sus aspectos doctrinales, éticos, organizacionales y rituales. En principio, a manera de anticipación, se señala el reconocimiento de una *sana doctrina* que todos los fieles aseguran profesar. Con dicho término, se alude a una filiación precisa a las Escrituras que es sintetizada en 25 lecciones que todo iniciado recibe para ser parte de dicha congregación (Ortiz, 1980). Se caracteriza, además, por el cumplimiento de una ética rigurosa, que supone

² El presente estudio constituye una breve parte de una investigación mayor sobre la ritualidad en general del Movimiento Misionero Mundial, presentado por el autor como tesis para optar el grado de Magíster en Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Para mayores referencias, se puede consultar dicho trabajo mayor.

el rechazo al alcohol, la sexualidad extramarital, la vida nocturna y, además, un inusitado compromiso económico con su institución. Por otro lado, en cuanto a la congregación en general, el Movimiento se caracteriza por ser una iglesia jerárquica, de organización sofisticada y un sistema de representación y vigilancia local, nacional y mundial que permite el funcionamiento de esta iglesia a la manera de una gran *corporación religiosa*.

Finalmente, como toda religión, en el sentido clásico de la investigación social, es un sistema de creencias y prácticas (Durkheim, 1968), el Movimiento no puede comprenderse al margen de los ritos institucionalizados que esta iglesia practica. Y ante todo, como la mayoría de iglesias pentecostales estudiadas en el Perú (Palencia, 2004), (Espinar, 2004), (Hernández, 2006), esta iglesia es, ante todo una *comunidad de culto* que ora y canta intensamente, otorga una relevancia particular a la emotividad y afirma una presencia constante y continua de lo espiritual en las celebraciones rituales. Sin embargo, en el caso particular del Movimiento, todos los primeros domingos del mes, los fieles organizan una ceremonia de móvil fundamentalmente económico que combina oración, cántico y acceso a la zona más sagrada del templo que es el *altar*. Se trata de lo que esta congregación denomina la *marcha del dólar*.

Se sabe, por los estudios de Rappaport (2001), que el ritual es el “acto social básico para la humanidad” (p.66). Es decir, las actividades sociales son, en definitiva, prácticas rituales. Indudablemente, las acciones ceremoniales religiosas constituyen uno de sus ejemplos más claros. Por otro lado, es conocido, como afirma Turner (1988), que el ritual es una forma legítima de aproximarse a la comprensión de la vida social de una colectividad. Particularmente, luego de la etnografía realizada, creemos que a través del análisis de estas prácticas, se puede acceder a la naturaleza de esta compleja institución religiosa. Es en esa perspectiva que proponemos, a través de este recorrido etnográfico, una comprensión del Movimiento Misionero Mundial a partir de su ritualidad. Y, a manera de ilustración, se pretende mostrar, en la *marcha del dólar*, los aspectos confesionales, éticos y organizacionales que pueden explicar la lógica que mueve a cientos de miles de personas a asistir al templo, con inusitado fervor, los siete días de la semana.

Aspectos teóricos: ritualidad y mundo social

Para el presente estudio, se va a asumir a la religión, dentro de la definición de Marzal (2002), como un sistema que reúne cinco dimensiones principales: *creencias, ritos, formas de organización, normas éticas y sentimientos populares*. Dentro de este sistema social, uno de los elementos más asequibles a la aproximación etnográfica es, justamente, el de la conducta observable, es decir, la práctica ritual. No obstante, el acceso a la información de primera mano coexiste con una complejidad teórica evidente. Si ratificamos su condición de acción social por excelencia, el concepto de ritual es acaso una de las categorías que, por ser tan abordadas en la discusión antropológica, son justamente difíciles de definir. Para efectos de esta tarea, proponemos un diálogo entre los estudios clásicos sobre ritual en Turner (1988), Leach (1975) y Rappaport (2001), que pretenda construir un concepto operativo y, a la vez, ligado a la vida social de una colectividad.

En principio, para la propuesta de Turner (1988), el ritual es, ante todo, un medio fundamental para aproximarse con certidumbre a la vida social de una civilización. En ese sentido, analizar un ritual no es solo un acercamiento a lo mágico-religioso o a lo espiritual. Al contrario, estas prácticas constituyen “la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas” (p.18). En ese sentido, este antropólogo británico entiende al ritual como una experiencia colectiva socializada en la que los miembros de la sociedad evidencian sus sistemas de valores y estructuras sentimentales. Según Turner (1988), es un medio por el cual se accede al universo simbólico de la colectividad e incluso del individuo. Para el autor, un ritual es, ante todo, proceso, colectividad, disciplina y símbolo. “Un ritual es una tipología de situaciones culturalmente reconocidas y estereotipadas, en la que los símbolos utilizados se clasifican según la estructura final de cada

situación específica” (p.51).

De esta definición que, por cierto, constituye más un corolario del concepto, se deduce que un ritual comprende algunos rasgos esenciales. En principio, es una *tipología de situaciones*. Ello implica, para Turner (1988), que el ritual no es un acto específico en sí, sino un sistema de comportamientos. En segundo término, un ritual es *reconocido*, es decir, público. Las formas rituales, teóricamente, son fácilmente identificables por los actores que las practican y, en cuanto se suelen sacralizar, comportan un *modo correcto* de realización. Precisamente, el tercer elemento es que son *estereotipadas*, es decir, preestablecidas y asumidas colectivamente como rígidamente estructuradas. Además, son *simbólicas*, por tanto, sus elementos constitutivos entran diversas significaciones. Finalmente, se clasifican *según la estructura final*, esto es, son comprendidos a partir de sus fines que, usualmente, son también diversos.

En esa perspectiva, para Turner (1988), un ritual representa simbólicamente la vida social de la colectividad en que se instituye. Su finalidad es, ante todo, un *paso* de una condición a otra en la estructura social. Así, en su proceso, son identificables tres fases que, a la vez, son tipologías: *separación, margen y agregación*. En la primera etapa, llamada *preliminal*, se desarrollan las formas colectivas de expresión por las cuales el individuo o grupo es apartado de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales. En el periodo *liminal*, el sujeto se despoja del estatus anterior, pero al no adquirir totalmente el nuevo, su posición es relativa o inexistente en el espacio. En la fase *postliminal*, el sujeto ya adquiere un estatus diferente y, por tanto, “se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes” (Turner, 1988, p.102). En este proceso, en consecuencia, se legitima la pertenencia de un individuo a la estructura por una filiación a la colectividad que denominará *communitas*.

Por otro lado, Leach (1975) propone una visión distinta del ritual. En su estudio sobre los sistemas políticos de los *kachin* de la Alta Birmania, plantea el acercamiento al universo mágico-religioso de la ritualidad como una forma de descripción de la vida social. Intenta comprender, en ese sentido, los sistemas de creencias de dicha colectividad como una abstracción de conductas prácticas y cotidianas. Así, encuentra una estrecha relación entre la diferenciación en las ceremonias rituales y las desigualdades en la estructura social. Para argumentar dicha concepción utilitaria y *racional* del rito, sustenta como ejemplo el caso de las ofrendas a los espíritus, que varían según la jerarquía de los mismos y la jerarquía de quienes le rinden los sacrificios. En ese sentido, el ritual, para Leach (1975), se convierte en una “pauta que representa o describe las relaciones de estatus dentro de la comunidad” (p.196).

De esta forma, en la lógica de Leach (1975), el ritual no representa simbólicamente, por tanto, la movilidad social o el desarrollo individual como planteaba Turner (1988). Al contrario, su función se entiende como una descripción de las jerarquías sociales preexistentes. No buscan explicar o justificar en forma sobrenatural la estructura social estamental en la que viven. Podría afirmarse que la dan por sentada y únicamente la ponen en evidencia en la práctica ritual. Así, si bien puede analizarse el ritual como una secuencia de estructuras simbólicas, ello no supone que este sea asumido de tal modo por los sujetos. Al contrario, antes que una minuciosa elaboración conceptual, son un sistema de conductas que constituye un correlato de las actividades diarias de una sociedad altamente jerarquizada.

Finalmente, una concepción práctica, y acaso materialista, del ritual en la vida social podrá comprenderse más en la propuesta de Rappaport (2001). Para este antropólogo norteamericano, el ritual se entiende, antes que incluido, como asociado al concepto de religión. Es decir, parafraseando al propio autor, no todo ritual es una ceremonia religiosa, al igual que no todo acto religioso puede considerarse un ritual. En ese sentido, ciertas formas de comportamiento colectivo preestablecido en seres humanos, o incluso en otras especies, pueden comprenderse como rituales desde su perspectiva. El estudio del ritual, por tanto, no solo concierne al objeto de las ciencias sociales, sino también de disciplinas como la etología en el caso de las exhibiciones de

comportamiento animal. Así, Rappaport (2001), arriba a un concepto significativamente distinto de dicho fenómeno. “Uso el término ritual para referirme a la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan. Esta definición, aunque muy breve, ha de ser detallada y aclarada” (p.56).

Dicho concepto supone diferencias sustantivas. En principio, Rappaport (2001), afirma que el ritual es una *ejecución*, es decir, la definición se concentra en la conducta ceremoniosa antes que en la función social de la misma. Por otro lado, se trata de *secuencias más o menos invariables*, por tanto, prefijadas, repetitivas y asumidas por los actores sociales como un conjunto de conductas establecidas rigurosamente. En tercer lugar, comprende *actos formales y expresiones*, es decir, supone comportamiento y discurso institucionalizado antes por la forma que por el contenido –un tema que resulta crucial en la visión del autor. Finalmente, el rasgo esencial es que estas prácticas *no son codificadas por quienes las ejecutan*. Por tanto, este sistema conductual formal implica una transmisión sistemática del correcto empleo de sus elementos.

En ese sentido, Rappaport (2001) se desprende de la función social que cumple el ritual en la vida colectiva. Para el autor, el ritual es, ante todo *forma o estructura*. Los fines y significados de esta práctica no dejan de existir, solo son subordinados a dicha *forma*. Tanto los consensos de su establecimiento como las implicaciones sociales de su ejecución están implícitas en el mismo, pero no son objeto de su definición. Esto se debe a que no son lo que los rituales *tienen en común*, sino lo que los particulariza. En cuanto *forma*, los rituales comprenden actos consuetudinarios y expresiones verbales repetitivas. Estos le dan al ritual su condición de tal, su naturaleza como tal. En términos simples, es la *forma* y no el significado lo que le confiere a este fenómeno su condición, su generalidad.

La formalización de los actos y las expresiones, que tienen significado por sí mismas, y también la organización de esos actos y esas expresiones formalizados en secuencias invariables, impone forma ritual a la sustancia de dichos actos y expresiones, es decir, a sus significados. Al mismo tiempo dicha formalización es identificable con las formas específicas de rituales *particulares*, y recíprocamente, *identifica* la forma del ritual *general* en casos específicos sustanciales. (p.63)

En esa perspectiva, si la forma del ritual, que es lo que se mantiene en el tiempo y, por tanto, le confiere su condición, determina los significados que este encierra, ello implica que algunos sentidos de su ejecución solo pueden comprenderse *en el ritual*. Sus efectos sociales, para Rappaport (2001), también son inteligibles a partir de los actos ritualizados. En consecuencia, si bien existen marcadas diferencias entre los enfoques de Turner (1988), Leach (1975) y Rappaport (2001) en cuanto a la relación entre acción ritual y organización social, los tres coinciden en que el análisis de las prácticas rituales constituye una forma legítima de comprender la vida colectiva de una comunidad. Es cierto que estos estudios se centran en espacios completamente distintos al analizado en el presente estudio. No obstante, las definiciones que construyen del ritual y, sobre todo, su articulación con la vida de la colectividad resultan útiles como punto de partida para comprender que la práctica descrita en la congregación pentecostal analizada es, ante todo, un rito y, por tanto, mantiene una relación directa con la vida de dicho grupo social.

El espacio de estudio: el MMM desde el pentecostalismo

Si bien el presente estudio es un análisis de un acto ritual específico, partiendo de la idea de Rappaport (2001) de que los sentidos del ritual solo pueden comprenderse *en él*, es necesario realizar una descripción profunda del escenario en el que este se ejecuta. Concretamente, podemos afirmar que el Movimiento se registra como una “iglesia cristiana pentecostés”. Para entenderlo,

retomamos la clasificación que realiza Marzal (2000) de lo que, previamente, había rotulado como el *complejo mundo evangélico* (1988). En principio, el autor reconoce una distinción fundamental entre una mayoría católica y diversas agrupaciones cristianas no católicas. El problema taxonómico se agrava si se tiene en cuenta que en los estudios oficiales, como señala el propio Marzal (2000), se usa, por ejemplo, el término *evangélico*, indistintamente, para aludir a congregaciones bautistas, metodistas, pentecostales, adventistas, presbiterianas, mormonas o de testigos de Jehová. En ese sentido, la dicotomía entre cristianismo católico y no católico, más allá de su trasfondo pluralista, no satisfaría la precisión de una clasificación del escenario religioso.

Entre este abigarrado mercado evangélico, destacan las llamadas iglesias *pentecostales*. A diferencia de Hernández (2006) que las integra al llamado *protestantismo evangélico*, Marzal (2000) clasifica como *pentecostales* a aquellas congregaciones que evidencian, además de los rasgos propios de una comunidad evangélica, dos características exclusivas. Se trata, específicamente, de la creencia en “un Pentecostés continuo y en un Espíritu Santo que sana y se manifiesta en la *glosolalia*” (p.36). Es decir, las iglesias pentecostales, como su nombre los dice, se distinguen por profesar la presencia constante del Espíritu Santo que *se mueve entre ellos* y se evidencia cuando los hermanos *hablan en lenguas*. Hernández (2006), por su parte, opta por vincular a pentecostales y evangélicos en un mismo orden, con la particularidad de que, no de forma respectiva, algunos grupos tienden más al sectarismo o al fundamentalismo.

Sin embargo, la experiencia etnológica y etnográfica, no solo a nivel nacional sino latinoamericano, ha demostrado que, además de ser *iglesias evangélicas que hablan en lenguas*, las congregaciones pentecostales evidencian distintos rasgos mucho más complejos. En principio, Bastian (1994), aludiendo al fenómeno de estas iglesias en el continente, traza una diferencia entre el *pentecostalismo norteamericano* o tradicional (en el que sobresalen las Asambleas de Dios) y las *eclosiones pentecostales*. En otras palabras, con esta clase designa a los movimientos surgidos en la propia Latinoamérica, autodenominados como *pentecostales*, pero no necesariamente emparentados con la matriz de las Asambleas. En ese sentido, Bastian (1994) reconoce que la efervescencia pentecostal es, ante todo, un fenómeno popular y propiamente latinoamericano.

Por otro lado, estudios diversos desde la antropología evidencian características que comparten congregaciones de este abigarrado universo. Por ejemplo, para Barrera (2010), una de las características que estas iglesias muestran en Brasil es la *compleja organización jerárquica* y, en el plano ritual, las *curaciones por la fe*. Por su parte, en el caso argentino, Renold (2011), destaca como rasgo fundamental de estas iglesias a la utilización de medios masivos de comunicación como la televisión. Es decir, las comunidades pentecostales son, también, *iglesias electrónicas*. En cuanto a México, el propio Bastian (1994), destaca la sacralización de la figura del pastor, quien es visto como una especie de *ser divino* o *iluminado*. En El Salvador, Huff (2014), pone en evidencia la relevancia de la responsabilidad social en estas congregaciones que, en cierta medida, se convierten en *promotoras de desarrollo*. Finalmente, en el caso haitiano, Brodwin (2003), destaca el papel de *consolación* que ofrecen estas congregaciones a las poblaciones migrantes de este país en Venezuela.

En el caso peruano, la clasificación de Marzal (2000), que podría pecar de reduccionista, es desarrollada por distintos estudios antropológicos posteriores. Como ya se indicó, la revisión más importante fue realizada por Hernández (2006), quien desarrolla una etnografía en la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Como consecuencia del estudio en dicha comunidad, Hernández (2006) propone una definición de pentecostalismo. Para el autor, se trata de “una espiritualidad que insiste en las experiencias del llamado bautismo y los dones del Espíritu Santo; y, sobre todo, en las sanidades y beneficios económicos (teología de la prosperidad) producidos supuestamente por Dios que se alcanzan en cultos esencialmente entusiásticos” (p.211).

No muy lejos de esta definición, que fundamentalmente describiría a la iglesia descrita por Hernández (2006) en su etnografía, se distingue una cierta sistematización en la complejidad

pentecostal peruana. Entre las iglesias pentecostales más importantes se encuentran, en principio, las Asambleas de Dios. Esta congregación peruana, surgida en Estados Unidos a inicios del siglo XX, representa, por decirlo de algún modo, al llamado *pentecostalismo tradicional* o *pentecostalismo ortodoxo* (Marzal, 2002). Una segunda vertiente representativa es la Iglesia Evangélica Pentecostal, surgida en el Perú, como una derivación de las Asambleas de Dios en 1959 (Espinar, 2004). Ambas se caracterizan por asumir, más allá del cisma de los años cincuenta, una doctrina esencialmente similar entre sí y, además, representan la ortodoxia de los movimientos pentecostales en nuestro país.

Un ejemplo de estas congregaciones es el desarrollado por la etnografía de Espinar (2004), realizada en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Ayacucho. En este trabajo, el autor evidencia que las razones de la masividad y cohesión de esta iglesia pueden basarse en tres elementos: su cuerpo de creencias, las prácticas éticas y, principalmente, en conformar lo que el autor denomina *comunidad de culto*. Así, para Espinar (2004), “más allá de las formas de organización, cargos y funciones, lo que define el pentecostalismo es ser una comunidad cultural, una comunidad fraternal de oración y alabanza” (p.319). Es decir, la explicación de la permanencia de esta iglesia como preservadora de la *fe pentecostal* radica, antes que en la particularidad de las creencias, en el carácter comunitario de sus ritos y los lazos sociales que estos crean en sus miembros.

Un segundo grupo, fuera de la ortodoxia, es el que Bastian (1994) llamaría de *eclosiones pentecostales*. Entre ellas, sobresale en el Perú la presencia de congregaciones brasileñas. Una de ellas es, precisamente, la estudiada por Hernández (1994, 2006): la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Entre las características específicas de este grupo destacan cuatro dimensiones. Se trata, para el autor, de una iglesia *puritana* (los males del hombre son efecto del pecado), *demonista* (la intervención del mal es frecuente, y causa la enfermedad y la pobreza), *entusiástica* (la expulsión de demonios y la sanación son experimentadas mediante la exaltación del ánimo) y, finalmente, *fundamentalista* (el mundo está en crisis y solo la conversión puede liberar al hombre). En ese sentido, la manifestación material de la acción espiritual en aspectos concretos de la vida humana se muestra, para Hernández (2006) como la razón principal de su masividad.

Otro sector es el de las iglesias pentecostales propiamente peruanas. Ellas pueden evidenciarse en el trabajo desarrollado por Palencia (2004). En relación con el caso de la iglesia El Aposento Alto, su etnografía teológica concluye que esta congregación se caracteriza por predicar la *transformación de la sociedad* a través de la incursión eclesial en política. De acuerdo con el autor, su líder Alberto Santana aseguraba que “Dios le había dicho que esté presente en el Congreso para ser *sal y luz*, y para construir una sociedad más justa” (p.359). Por otro lado, la iglesia estudiada, según el autor, también destaca por el carácter festivo de sus jornadas culturales. De esta forma, al compartir la exaltación del ánimo y la recurrencia de la emotividad, los miembros de esta iglesia buscan satisfacer necesidades y desarrollar motivaciones fuertes hacia una afectividad particular. De este modo, para Palencia (2004), la congregación de El Aposento Alto, movimiento pentecostal peruano, es una comunidad *festiva*, que “vive su propio tiempo, ritmo y efecto” (p.370). En sí, se trata de una comunidad emocional antes que moral, entusiasta antes que doctrinal.

En esa última línea se encuentra el objeto de este artículo: el Movimiento Misionero Mundial. Basándonos en la tesis de cuyo germen surge el presente artículo, se concluyen los siguientes aspectos sobre dicha congregación. Primero, como resultado de un trabajo de campo de unos siete meses en el templo central de Pueblo Libre, se comprendió que el Movimiento evidencia ciertos rasgos que suelen asociarse a las iglesias pentecostales (Marzal 2000; Hernández, 2006), pero no es *plenamente* pentecostal. Se identificó que este grupo es una comunidad de fe (Espinar, 2004), pero no es *solo* una comunidad. Se entendió que en las prácticas rituales del culto se inscribe su sistema de creencias, pero no únicamente las creencias. En resumen, se llegó a la conclusión de que el Movimiento es, ante todo, una iglesia particular, que comparte elementos con la clasificación teórica, pero, hasta cierto punto, la trasciende de manera diversa.

En principio, esta congregación, además de ser una *iglesia* entendida como una *comunidad de culto* (Espinar, 2004), es una *corporación religiosa*. En otros términos, es una organización transnacional compleja y altamente sofisticada, estructurada a partir de una jerarquía mundial constitucionalmente plenipotenciaria. Es decir, está encabezada por una *junta de oficiales* cuya potestad, al ser asumida como *designio divino*, posee rasgos absolutos. Esta estructura, representada por un sistema de supervisión internacional, se replica en un sistema de cargos a nivel nacional y local, con funciones explícitamente delimitadas y articuladas a la estructura piramidal inicial. Funciona a la manera de una *gran corporación*, que si bien es constituida como institución social sin fines de lucro, desarrolla sistemas y estrategias organizacionales orientadas a la expansión, similares a las de las empresas más ramificadas.

Asimismo, desde el punto de vista doctrinal, el Movimiento Misionero Mundial es también un grupo asociado a una *hierofanía* fundamental, en el sentido de Eliade (1981). Para sus miembros, el crecimiento descomunal de templos, fieles y recursos no es atribuido a una planificación organizacional, sino a una *obra de Dios*. En esa lógica, el sistema de organización de funciones y la política expansiva reafirmada en estrategias específicas de posicionamiento coexiste con una doctrina rigurosa orientada a justificar hasta los fenómenos más fortuitos por medio de la *acción divina*. A partir de ello, la existencia de una *teodicea* (Weber, 1978) en su lógica organizacional permite la consolidación de la iglesia como congregación en expansión. Curiosamente, la propia justificación divina de su existencia como grupo religioso, si bien resalta la filiación de la iglesia a una comunidad mucho mayor, la *cristiana*, favorece el sentido de pertenencia de sus miembros. Así, la articulación entre hierofanías, teodiceas y un planeamiento estratégico corporativo permite la edificación de una iglesia percibida como sólida, masiva y poderosa.

La combinación de elementos religiosos y terrenales, sagrados y profanos en la organización del Movimiento Misionero Mundial solo es posible si es internalizada por el sujeto que se adscribe a esta congregación. En esa lógica, la experiencia de la *conversión*, entendida como transformación integral del individuo, y la adquisición sistemática de la *doctrina* constituyen factores decisivos en la participación desinteresada y genuina de los sujetos, casi a tiempo completo, en la dinámica y la misión de la congregación. Así, la doctrina de la iglesia, entre otros elementos, permite la socialización de un conjunto de *creencias* compartidas, la institucionalización de un sistema formal y ceremonial de *rituales*, el mantenimiento de una ética rigurosa y restrictiva, y, finalmente, una *promesa* escatológica para quienes se vinculan a la misma.

En ese sentido, por la *doctrina*, los miembros del Movimiento legitiman un conjunto de experiencias extrasensoriales como manifestaciones cotidianas del espíritu. Por esa pedagogía cristiana, normatizan ritos específicos para ocasiones específicas de sus cultos. Por esta sistema de valores, desarrollan una ética estrictamente rigurosa que reorienta la conducta individual a una suerte de *ascetismo intramundano* (Weber, 1978) que se expresa en el rechazo a ciertas acciones vistas como negativas dentro de la iglesia. Por esa misma doctrina, acaso motivados por el rigor moral impuesto, los miembros desarrollan un inusitado *compromiso moral, afectivo y económico* a la iglesia, que se evidencia, de manera significativa y particular, en la frecuencia diaria de asistencia al templo y en la participación en la variedad de rituales observables.

Entre los imperativos éticos socializados masivamente para los miembros del Movimiento sobresalen la *aceptación y valoración positiva de lo sobrenatural*. En términos sencillos, se asume como cotidiana la presencia efectiva y la manifestación del Espíritu Santo en el desarrollo de sus cultos. Un segundo paradigma naturalizado es la *búsqueda de la santidad*, que se evidencia en la privación de conductas como el consumo de alcohol, la versatilidad sexual, la preocupación estética y la nocturnidad. Por último, sobresale como característica doctrinal fundamental a la *evangelización o proselitismo constante*. Este factor explica, con cierta solidez, el nivel de compromiso del sujeto con las actividades de la congregación, tanto en inversión de tiempo como en desprendimiento monetario.

En cuanto al templo de Pueblo Libre, lugar específico del presente abordaje etnográfico, sobresale su concepción como *espacio de sacralidad*. En ese sentido, como afirmaría Bourdieu (1997), las diferencias sociales se reproducen en el espacio físico. Así, es clara la separación entre el *lugar santo* destinado a los fieles y el *lugar más santo*, el *altar*, exclusivo del pastor y de quienes él concede el acceso. Además, destaca la reproducción de la división de géneros en la separación física de los mismos. Existen lugares *para hombres* y *zonas de mujeres*. Si bien este aspecto es mucho más desarrollado en el trabajo de Kling (2015), constituye un ejemplo de que el espacio sagrado, para el Movimiento Misionero Mundial, como diría Eliade (1981) es un lugar que presenta roturas, escisiones y divisiones.

Un segundo rasgo, fundamental en el templo de Pueblo Libre, es el complejo sistema de *división social del trabajo*. Si bien replica el modelo organizativo jerárquico de la organización a nivel transnacional, el templo es, ante todo, una *unidad relativamente autónoma*. Cada iglesia, así, debe autogenerar sus recursos, solventar la manutención de su líder y contribuir con la organización central. En ese sentido, la cooperación desinteresada de sus miembros se convierte en un factor fundamental del mantenimiento y expansión de un templo dentro de la congregación. No obstante, ello no ocurre por una *solidaridad mecánica de tipo durkheimiano*, como afirmaría Marzal (2000). Al contrario, la tendencia a donar es el resultado de una compleja red de cooperación, planificada, sofisticada y basada en el sistema de cargos, funciones y atribuciones que rigen la organización social de cada sede local.

Finalmente, esta lógica de organización, doctrina y compromiso ético solo cobra sentido si se evidencia, reproduce y recrea en la acción ritual colectiva del Movimiento. Para comenzar, luego del análisis del comportamiento colectivo al interior de las reuniones diarias que esta iglesia realiza, se pudo entender al culto como un *auténtico proceso ritual*, en el sentido de Turner (1988). Cada etapa de ritos ceremoniales y prefijados se articula con la siguiente, en una secuencia ritual que tiene por objetivo la *renovación constante del sujeto* que asiste a la congregación. Así, cánticos, oraciones, prédica, invitación y contribución se convierten en un esquema integrado, que integra a los miembros dentro de un mismo *corpo místico* que va a tener en la denominada *marcha del dólar* a una de sus manifestaciones más significativas.

La marcha del dólar: entre el rito y la estrategia

Si bien se han advertido distintas rasgos organizativos, doctrinales y rituales que distinguen al Movimiento Misionero Mundial respecto del complejo mundo pentecostal peruano estudiado por Marzal (2000, 2002), Hernández (1994, 2006), Espinar (2004) y Palencia (2004), uno de los aspectos únicos de esta iglesia es la realización de la *marcha del dólar*. Es una ceremonia mensual que, si bien supone una estrategia comercial de fidelización, desde una mirada rígidamente organizacional, también representa un acto ritual muy rico en símbolos, disposiciones y propósitos. Consiste en un acto altamente masivo que, si bien se ha observado en el templo central de Pueblo Libre, espacio cultural de esta etnografía, es desarrollado en todas las iglesias del Movimiento, sobre todo en las de la ciudad de Lima.

Lo primero que habría que señalar sobre este ritual significativo en la iglesia es que la *marcha del dólar* se realiza todos los primeros domingos de cada mes. No es necesario un análisis demasiado exhaustivo para comprender que se desarrolla en la escuela dominical, pues es el culto semanal en el que más asistentes convergen. Tampoco resulta difícil explicar que se realiza el primer domingo del mes, pues se asume que es la fecha en que la predisposición a la contribución económica, muy característica en esta iglesia, está acompañada por cierta holgura material, propia de los días inmediatamente posteriores a un *fin de mes*. El propósito de este ritual, más allá de los aspectos ceremoniales, es bastante sencillo y terrenal: recaudar fondos para el mantenimiento de Bethel Televisión.

En líneas generales, la *marcha del dólar* es un momento particular del culto en el que, al igual que en todos los ritos socioeconómicos, confluyen la festividad y la contribución. Las personas adquieren previamente unos billetes de 1 dólar con el logotipo de Bethel Televisión y, al compás de música festiva de *alabanza*, marchan bailando desde sus asientos, ordenadamente, hacia el ánfora ubicada a los pies del altar. El ánfora también está identificada, al igual que el billete con el logotipo de la cadena de comunicaciones Bethel. En ella se depositan los billetes adquiridos al precio del tipo de cambio vigente del dólar. Es decir, se compran dólares para luego depositarlos simbólicamente en el ánfora que también será enviada, junto con lo recaudado, a la sede central de la congregación.

Considerando que se trata de una acción ritual que es, a la vez, una estrategia comercial y una afirmación identitaria, se tratará de abordar su complejidad desde esas tres perspectivas. En principio, se analizará la planificación, logística y organización que supone su realización. Ello permitirá comprenderla como parte de un proceso mucho mayor de captación de recursos, por parte de la congregación nacional, para el mantenimiento de la red masiva de comunicaciones que esta administra. En segundo lugar, en tanto acción ritual, según lo entendido por Turner (1988) y Rappaport (2001), se analizará el proceso de la *ejecución* de esta práctica en los cultos del templo de Pueblo Libre. Se observará, así, el desarrollo de la *marcha*, la música ritual, las disposiciones verbales, faciales y corporales de los miembros y el ambiente festivo con el que esta se realiza. Finalmente, se abordará, a este ritual como una expresión identitaria que reafirma la pertenencia de los fieles a una comunidad no solo grande, sino también sólida y poderosa.

La planificación de la “marcha”:

La *marcha del dólar* no es, en ningún caso, una actividad espontánea ni únicamente festiva. Se trata de un ritual cuidadosamente planificado no solo dentro del templo de Pueblo Libre, sino a nivel de la iglesia nacional. En primer lugar, pese a que la realización de la *marcha* está institucionalizada en los primeros domingos de cada mes, es un acontecimiento que se anuncia desde el domingo anterior a su realización. Al finalizar el culto del último domingo del mes, el pastor a cargo de la reunión alerta a los hermanos de que, como saben, el siguiente fin de semana se realizará la *marcha* y, por tanto, *ya deben ir comprando sus dólares*. Como se indicó en párrafos anteriores, estos *dólares* son adquiridos al precio vigente de dicha moneda en el mercado nacional. En términos sencillos, cada dólar simbólico cuesta, en efecto, un dólar real.

Para la adquisición de estos billetes, desde el día martes posterior al anuncio, una hermana encargada de esa función se sienta en todos los cultos en la entrada del templo en puesto establecido para tal fin. En una silla, junto a una mesa con muchos billetes de dólar, una caja con monedas para dar cambio y un cuaderno para registrar lo vendido, esta hermana recibe a todos los fieles que deseen ir adquiriendo sus dólares con anticipación. Tanto el martes, miércoles, jueves, viernes, sábado y el propio domingo de la *marcha*, estos billetes son vendidos. Para el día domingo, en las cinco marchas en las que se pudo participar, quedaban solo unos pocos billetes al ingresar al templo. Los últimos que quedaban solían venderse segundos antes de comenzar, concretamente, el ritual.

En los casos en que se pudo participar, nunca se vio a alguien permanecer en su asiento durante esta actividad. Toda la iglesia, literalmente, se integraba a la *marcha*, lo que implica que todos los fieles adquirieron al menos un billete. Si se considera que, aproximadamente, asisten entre 160 y 200 personas a la escuela dominical. Que, además, a dicha actividad se suman los miembros de los anexos del templo central. Y, finalmente, que los niños también desfilan llevando al menos un dólar consigo cada uno. Si a todo ello se le agrega que los miembros bautizados más participativos, aquellos que colaboran siempre, que tienen ciertas responsabilidades en el templo y que suelen ser los más entusiastas para prestar su tiempo y contribuir con dinero, suelen depositar

varios billetes, puede inferirse que lo recaudado mensualmente es una suma muy significativa.

Por otro lado, además del puesto de venta, la logística del templo involucra algunos otros aspectos. En principio, se destina un ánfora que no es otra cosa que un gran balde blanco con tapa azul, con una bolsa negra en su interior, a la manera de un bote de desperdicios. A dicha tapa se le hace previamente un orificio horizontal como el de una alcancía, relativamente grande, para colocar los billetes en su interior. En el exterior de este balde-ánfora, se coloca un holograma con el logotipo de Bethel Televisión, con el fin de identificar y acaso oficializar el punto de acopio de billetes. Finalmente, este recipiente es ubicado en la parte delantera del templo, a los pies del altar, como una forma de *sacralizar* el acto del depósito. De esta forma, no se trata solo de una contribución económica, sino de una acción simbólica y ritual.

No obstante, la expresión más significativa de la planificación rigurosa de este ritual es, sin duda, el propio *billete de dólar*. Este es una hoja impresa en papel bond, del tamaño y color de un billete real, con el diseño y tipo de letra de un billete real. En lugar del rostro de un personaje de la independencia norteamericana, en el centro de dicho papel se encuentra la frase “YO APOYO BETHEL TELEVISIÓN... Y MARCHO” en letras mayúsculas. Debajo de este texto, en letras grandes, se mantiene el valor del billete: ONE DOLLAR. En la parte inmediatamente superior al texto central, se mantienen la referencia al país de Estados Unidos y al Banco Central (Federal Reserve) de ese país. Al lado izquierdo de la inscripción central, sobresale el logotipo del Movimiento Misionero Mundial (que consta de las letras MMM y un globo terráqueo encima). Debajo del logotipo, solo se encuentra la frase en cursiva “*Dios le bendiga*”. Finalmente, al lado derecho, se aprecia también el valor del billete: ONE e, inmediatamente abajo, la frase “*Dios le prospere*” (ver en Anexos).

Como puede notarse, este pedazo de papel bond cuidadosamente impreso es una adaptación de un billete de un dólar especialmente hecha para tal fin. Poseerlo supone su compra al precio en soles, precisamente, de un dólar. En las ocasiones en que he podido participar de la *marcha*, he adquirido dicho papel al precio de 3.30, 3.40 o 3.50 soles según el mes. Sin embargo, el elemento más importante, desde el punto de vista organizativo, es que cada billete se encuentra debidamente numerado por un código de seis dígitos impresos en tinta roja, a la manera de un talonario de sorteo. De ello se desprende que, más allá de la función ritual de la *marcha del dólar*, estos billetes se depositan en el ánfora, antes que por un fin religioso, por un tema completamente terrenal y material. Es un medio de contabilidad que permite contrastar el número de billetes depositados con la cantidad de soles recaudados. La razón es muy práctica: el dinero no se queda en el templo, va dirigido a la organización central.

Pastor “Marcos”

La *marcha del dólar* tiene la finalidad de ayudar a través de un aporte económico que hacen cada mes todas las iglesias y que va dirigido a Bethel. Bethel no es solo una radio, sino es una red de comunicaciones. Mantenerla es un gasto enorme, hay que mantener antenas, satélites, pagar los sueldos de más de cien personas. La *marcha* solo trata de cubrir una parte, que son los sueldos del personal, que casi nunca se llegan a cubrir. Siempre la iglesia tiene que estar dando aportes adicionales a Bethel, porque no es suficiente. Hay iglesias que aportan más y otras menos, pero entre todas tratamos de darle ese sustento que Bethel necesita.

A partir de lo expuesto, en cuanto a la planificación de la *marcha del dólar*, acaso la ceremonia que vincula más a los fieles de cada templo local con la función evangelizadora de la cadena de televisión de la iglesia, sobresalen tres aspectos esenciales. En primer lugar, sobresale la convocatoria y difusión previas al evento que, pese a que se realiza todos los meses, es constantemente recordado por los líderes del templo. Segundo, se puede identificar al gran despliegue logístico que la realización de la *marcha* supone: la designación de personas para la venta de billetes, la

impresión misma de los billetes y la colocación de ánforas estratégicamente ubicadas a los pies del altar. Finalmente, se destaca la implementación de un sistema de contabilidad que adquiere dimensiones rituales en la ejecución misma de la *marcha*. Con ello queda evidenciada la relevancia que dicho evento supone para la congregación en general.

La marcha como ritual

A partir de lo observado en esta experiencia de campo, una *marcha del dólar* supone, en líneas generales, la realización de cuatro momentos específicos. El primero de estos es la *motivación y venta final*. Este proceso inicia, como todo ritual, con una oración colectiva en la que se pide a Dios por la labor de Bethel Televisión y los corazones de las personas que contribuirán con dicha misión. Seguidamente, el pastor pregunta a los fieles *si ya todos tienen sus dólares en la mano*. Los hermanos los levantan y los agitan con el fin de mostrar que ya han cumplido con la colaboración. En ese momento, un grupo de hermanos empieza a pasar, fila por fila, para ofrecer a los asistentes algunos dólares que todavía no se han vendido. Mientras tanto, el pastor empieza a decir nombres de algunos de los miembros, generalmente antiguos, con la finalidad de que estos le comenten cuántos dólares han comprado. En cierta medida, se genera una competencia, al menos entre los miembros de la iglesia, por decir una cantidad siempre mayor.

Después de dichas bromas que ciertamente son efectivas, pues inducen a los fieles a adquirir más billetes, el presbítero explica a los demás asistentes la finalidad de dicha *marcha*. Explica la labor que realiza Bethel Televisión y la necesidad que tiene de contar con recursos para seguir operando a nivel nacional e internacional. En esa lógica, invita al compromiso de todos a donar un dólar, pero con alegría y música, pues *es para la obra de Dios*. En consecuencia, la *marcha del dólar* es prologada por una apelación a la mediación divina, al compromiso desmedido de los miembros de la iglesia y a la comprensión de las razones por parte de los demás asistentes. Antes de iniciar propiamente con el ritual, este es justificado por las autoridades de la congregación. Esta legitimación, hasta cierto punto, le confiere mayor masividad a la participación en dicho ritual.

El segundo momento significativo, además de la fase previa, es la *ejecución* del ritual. El procedimiento, en detalle, es el siguiente. Después de haber vendido, sino todos, al menos la mayor parte de los dólares impresos, comienza a sonar la canción “*Oye Moisés, dile a mi pueblo que marche*”. En este caso, la interpretación es sumamente festiva, priman los instrumentos de percusión como la batería, la tumba, el bongó y el güiro. Las personas acompañan con palmas, vítores, balanceos del cuerpo y ligeros bailes. Mientras la gente canta, baila y se entusiasma, el presbítero anuncia el paso de las hermanas a *marchar* en el orden que ya está establecido.

Es así que los niños son los primeros en *marchar*. Acompañados de sus *maestras* de escuela dominical, los niños desde los más pequeños hasta los más grandes, transitan por el pasillo central del templo para depositar sus dólares. Además de los billetes en una mano, en la otra levantan banderines de colores, globos de colores o pequeños letreros hechos a mano o con el logotipo impreso del Movimiento Misionero Mundial. Los niños muy pequeños solo caminan sorprendidos por la emoción de los hermanos, quienes son en muchos casos sus propios padres. Los más grandes, por su parte, agitan sus banderines, cantan la canción y muestran una elocuente alegría. Aparentemente, al menos en el caso de los niños, *la marcha no solo se realiza, se disfruta*.

Después de que los niños hayan depositado sus billetes en el ánfora, la *marcha del dólar* continúa con los representantes de los *anexos* del templo de Pueblo Libre. Con un letrero que los identifica, un grupo reducido de hermanos empieza a desfilar hacia los pies del altar. Las mujeres comienzan la *marcha* agitando acompasadamente sus panderetas. Los hombres las siguen cantando y bailando. Aproximadamente, unas treinta personas, entre ambos sexos, desfilan hacia el ánfora y dejan sus billetes con gran alegría. Algunos de ellos, se reúnen en la puerta del templo, después de sus cultos en los *anexos* respectivos, y solo participan de la reunión en el templo central

para el caso concreto de la *marcha*. No todos depositan un billete de un dólar, la mayoría desfila con varios en la mano. Se trata, en consecuencia, de una reafirmación del vínculo entre cada *anexo* y el templo central. Entre cada anexo y el Movimiento en general.

Al terminar los hermanos de los *anexos*, toman su lugar todas las damas. Mientras los hombres continúan cantando “*Oye, Moisés, dile a mi pueblo que marche*”, las mujeres empiezan su recorrido con panderetas y pequeños carteles alusivos a la marcha. Desde la primera hasta la última fila, alrededor de cien mujeres de todas las edades, caminan bailando hacia los pies del altar y, entre cánticos de alabanza, depositan sus billetes en el ánfora. Conforme avanzan los minutos, el entusiasmo se acrecienta, los cánticos se hacen más fuertes y las expresiones faciales y corporales se vuelven más emotivas. La marcha, si para los niños pequeños es una actividad incomprendida, para los niños grandes es una suerte de actuación para sus padres y para los anexos es un recuerdo de su filiación al presbiterio, para las damas es, ante todo, una celebración comunitaria, es un acto festivo.

Al terminar el paso de todas las mujeres, continúan la marcha los varones. Los pastores son los primeros en dejar algunos billetes en el ánfora. Le siguen los demás miembros, en el orden en que están sentados, desde la primera a la última fila, todos se acercan a recorrer este camino simbólico. Al igual que en el caso de las damas, los caballeros se acercan cantando, aplaudiendo, bailando o agitando sus billetes en el aire. Dos hermanos ancianos, en sus sillas de ruedas, también se unen al recorrido. La canción de *alabanza* sigue sonando y, efectivamente, el pueblo completo de la iglesia marcha y no se detiene. El rito concluye cuando toda la iglesia ha pasado finalmente hacia los pies del altar y ha dejado sus billetes en el ánfora. Se presume que ningún hermano guarda para sí los billetes, pues están numerados y son contabilizados y, además, los fieles encuentran esta *marcha* como una forma de reconocimiento público dentro de la comunidad.

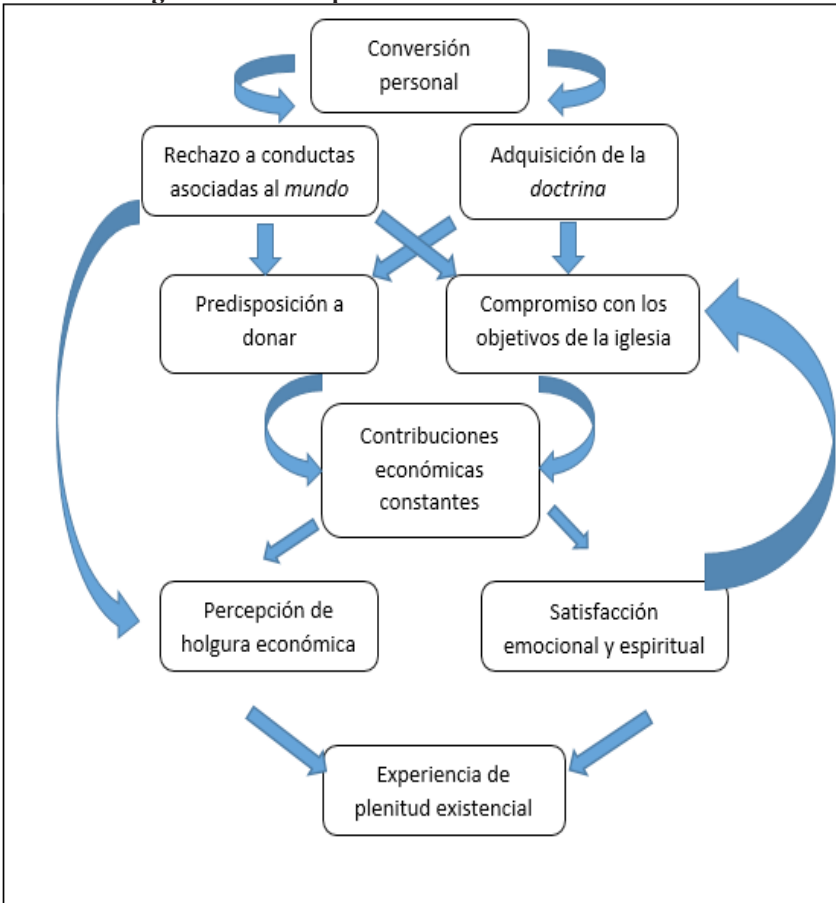
Analizando lo observado en estos meses de trabajo de campo, se pueden advertir algunos rasgos generales en cuanto a este ritual socioeconómico. En primer lugar, la *marcha del dólar*, entendida como proceso ritual, es una ceremonia que reafirma las diferencias, no solo entre niños y adultos, sino entre hombres y mujeres, y entre miembros de anexos y miembros del templo central. Si bien toda la iglesia marcha, cada quien sabe su turno, sabe *su lugar*. Ello podría asociarse a la propuesta de Leach (1975), quien afirma que el ritual describe la diferenciación social en una colectividad. Sin embargo, la *marcha del dólar* no solo distingue a las *sociedades* de hombres, mujeres, niños y anexos, sino también las cohesiona internamente. Así, la marcha, entendida como ritual, ratifica la existencia de un *communitas* en el sentido de Turner (1988) que, más allá de diferencias de jerarquía al interior de cada *sociedad* del templo, *hace iguales* a pastores, diáconos, responsables, miembros y simples asistentes. Por tanto, ante la ausencia de jerarquía, subyace la *communitas* del grupo.

Finalmente, a ojos externos, la cohesión es también integral. Si bien cada grupo ocupa *su lugar* en la marcha del dólar, todos los miembros se muestran en el recorrido como *un solo cuerpo*. Son, esa lógica, un colectivo único de individuos que, de manera voluntaria, alegre y conjunta, contribuyen económicamente a una sociedad mayor, que es la iglesia en general. La marcha del dólar es, por tanto, un ritual comunitario, pero también identitario. El sujeto se concibe a sí mismo como un miembro de la iglesia que, en cierta medida, para ratificar su estatus de *miembro*, debe cumplir con sus compromisos económicos. Reconoce haber *transformado* su vida por su filiación a la iglesia. Además, es consciente de que, por Bethel Televisión, mucha gente, al igual que él, transforma sus vidas. Participar de la *marcha* es, así, una forma de retribuir lo que Dios, por medio de la iglesia, hizo con su vida. Entendiendo a la religión en términos de Geertz (1988), como ese sistema simbólico que justifica la existencia individual, la participación en la marcha, y el consecuente aporte económico, adquieren un carácter reflexivo de su condición de *sujeto cristiano*.

“Alberto”

Aunque tú veas que todos salen a marchar, nadie los obliga. Los que somos cristianos sabemos que cada mes se hace el recorrido para Bethel. Sabemos de la importancia de Bethel en la obra de Dios. Si no fuera por la radio o por la televisión, mucha gente no habría conocido la palabra y no habría tenido la posibilidad de cambiar su vida. En este momento, mientras tú y yo hablamos, puede que en una casa, cambiando y cambiando de canal, un hombre o una mujer llegue a Bethel, escuche el mensaje del pastor González y se convierta a Cristo. No te imaginas la alegría de pensar que, por el dólar con el que yo colaboro mes a mes, un alma se gana para Cristo. Imagínate, hermano. Si a mí me paso, saber que por mi apoyo, el Espíritu se puede mover en alguien, eso paga todos los dólares que yo pueda donar.

Cuadro N°1: La lógica cristiana expresada en la Marcha del Dólar



Fuente: elaboración propia

Como se aprecia en el cuadro N°1, a partir de lo analizado en estos rituales de tipo económico, se puede concluir que solo son posibles por esta predisposición a un compromiso de desprendimiento que tal vez es muy difícil de comprender. Este desapego a lo material que, sin llegar a ser estrictamente un *ascetismo intramundano* en el sentido de Weber (2002), sí supone una forma de intercambio simbólico. El miembro del Movimiento asume que, como resultado de la acción salvífica experimentada en la iglesia, su predisposición a ciertas actividades *mal vistas*

por la congregación como el consumo de alcohol, drogas, la vida nocturna o la infidelidad con su pareja empieza a desaparecer. Como consecuencia de este cambio de un estilo de vida *mundano* a un estilo de vida *de cristiano*, su existencia no solo se transforma en términos espirituales sino también en términos materiales.

En esa perspectiva, aparece una *predisposición a donar*, incomprensible antes de su conversión pero *claramente coherente* dentro de esta racionalidad *cristiana*. Este desprendimiento de los bienes materiales que, como ya se dijo, no es completo, pues, por ejemplo, los hermanos siguen gastando en un smartphone para conectarse al *app* del Movimiento Misionero Mundial, se convierte en parte de ese *estilo de vida cristiano*. No podríamos asegurar que lo invertido en donaciones a la congregación es cuantitativamente menor a lo gastado en *cosas del mundo* en su vida anterior, pero las gratificaciones afectivas, simbólicas y espirituales de dicho *cambio de obligaciones* sí lo son. En términos sencillos, para un matrimonio de miembros del MMM, la privación del gasto en licor, cigarrillos, salidas nocturnas, compras frecuentes de ropa y uso de cosméticos podría terminar siendo similar al monto que, luego de la conversión, invierten en ofrendar, diezmar, participar de marchas, almorzar en la cafetería de la iglesia, colaborar en las parrilladas que cada cierto tiempo esta organiza. Sin embargo, la percepción de este redireccionamiento del gasto es notoriamente, sino económicamente rentable, al menos espiritualmente beneficioso para ellos y su familia.

“Oscar”

Antes de conocer a Cristo no tenía nada. Es decir, tenía cosas materiales, pero había un vacío enorme en mi vida, que nada ni nadie podía llenar. Hoy Cristo llenó mi vacío, ya no necesito de fiestas ni trago ni varias parejas ni esas cosas del mundo y, además de eso, tengo una profesión, tengo dinero, un buen trabajo en Lima, me va bien en la vida. ¿Qué más podría pedir? Todo me lo ha dado Dios. Todo lo que soy es por él. Dejar de seguirle sería traicionarlo, pues toda mi vida se la debo a él.

Si bien no se aprecia una relación causa-efecto entre la conversión espiritual y el éxito económico, como tal vez es notorio en los casos de iglesias pentecostales estudiados por Hernández (19994) y Espinar (2004), sí se encuentra una gratificación simbólica en la vida de los hermanos que es numéricamente incalculable. Tal vez se gaste en contribuciones económicas al templo como antes se gastaba en fiestas, ropa y consumo de alcohol, pero, al menos para los fieles, no solo *se hace lo correcto*, sino se hace algo que es asumido como *alegre, gozoso, feliz* para los miembros. Esa sensación de plenitud emocional, difícil de comprender etnográficamente, es, en consecuencia, el móvil del desprendimiento económico que evidencian los hermanos del Movimiento. Y esa sensación de plenitud emocional, movida por lo religioso, es la que, finalmente, justifica la existencia completa del sujeto. En ese sentido, la vida religiosa de los miembros de esta congregación se puede explicar por la *reflexividad* de sus prácticas, valoradas doctrinalmente como positivas, en su espiritualidad. En palabras sencillas, *hacer cosas espiritualmente correctas conduce al individuo, en tanto es un nuevo ser desde su conversión, a la felicidad, a la plenitud y a la paz.*

Conclusiones

A manera de síntesis, se puede concluir que, si bien se aplican a contextos completamente diferentes al estudiado, las teorías antropológicas clásicas de la ritualidad son vinculables al caso del Movimiento Misionero Mundial. En efecto, como afirmaría Turner (1988), el ritual es una forma válida de aproximarse a la vida social de la congregación analizada. En el proceso ceremonial de la *marcha del dólar*, por ejemplo, se explicitan los valores propios de la comunidad como el

compromiso económico significativo, el desprendimiento de lo material y el carácter festivo de la experiencia con lo sagrado. Por otro lado, en términos de Leach (1975), el rito del Movimiento Misionero Mundial también describe las jerarquías sociales de la congregación. Así, los miembros son conscientes que la participación en la *marcha* es una contribución a la institución nacional que, indirectamente, beneficia a la evangelización de personas como ellos. Por último, la *forma* condiciona los sentidos del ritual como señalaría Rappaport (2001). En esa lógica, que toda la iglesia desfile por el templo, entre cánticos, para depositar billetes simbólicos a los pies del altar solo puede ser comprensible desde los sentidos reproducidos en el propio ritual.

Además de la visibilidad teórica, no puede negarse que el ritual, particularmente en el caso de la *marcha del dólar*, es una actividad *socioeconómica*. En la *marcha* se puede evidenciar claramente la sofisticación organizacional de la congregación, ligada a la adquisición doctrinal y al rígido compromiso ético y económico de los fieles para con su iglesia. Se desprende, de esta forma de rituales en general, una compleja asociación lógica-escatológica en la práctica de los sujetos. Un fenómeno que podría vincularse a lo que Bourdieu (2009) denominaba *habitus religioso*. Las personas que participan de la *marcha del dólar* son plenamente conscientes de que la finalidad de esa experiencia es la contribución económica a la congregación. No obstante, lo hacen *con alegría*. El desprendimiento económico está asociado estrechamente a la expresión festiva. Así, la donación es significada por los *hermanos* como un acto no de caridad o buena fe, sino de *gozo*. Un hecho que solo es explicable desde el *ethos* propio del Movimiento.

Así, la conversión, en la lógica de este grupo, supone la privación de conductas censurables y, a la vez, el aprendizaje de la doctrina. Con la adquisición de esta y la transformación conductual, surge en el creyente un compromiso inusitado con los objetivos de la iglesia que se materializa en una contribución económica continua. Un fenómeno que, si bien no necesariamente es compensado por el ahorro que supone las restricciones de consumo que la ética rigurosa les impone, sí otorga una *gratificación afectiva, espiritual y existencial* poco comprensible en el individuo. De esta forma, a través de los ritos económicos, se evidencia el hecho de que estos sistemas de símbolos, como diría Geertz (1988), *justifican la existencia individual de los creyentes*.

Entre los ritos económicos sobresale la particularidad máxima del Movimiento Misionero Mundial que es la *marcha del dólar*. A través de esta actividad altamente ritualizada que es, a la vez, una estrategia de financiamiento de la red de medios Bethel, se recoge mensualmente una colaboración de cada iglesia a dicha plataforma comunicativa. Se trata, además, de un ritual que sobresale por su sofisticada planificación y logística, su ejecución festiva, integradora y ceremonial y, sobre todo, por una *ritualización de la contabilidad*. El billete, signo distintivo del compromiso económico entre el hermano y el medio más grande de difusión de su iglesia, es, a la vez, un registro contable de los ingresos recaudados en el ritual. Es decir, lo estrictamente clerical se confunde con los mecanismos terrenales de administración. El rito se hace estrategia, y las finanzas se hacen ritual. Es esta, pues, la lógica económico-administrativa de la ritualidad del Movimiento Misionero Mundial.

Referencias

- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2009). Génesis y estructura del campo religioso. En *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 43-89). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Espinar, Á. (2004). Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 315-346). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Hernández, H. (2006). La religión en la sociedad peruana contemporánea. En E. Toche (Comp.) *Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional* (pp. 197-220). Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Leach, E. (1975). *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta
- _____ (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- _____ (2000). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 21-55). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- _____ (2004). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp. 15-47). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Palencia, A. (2004). Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana Aposento Alto. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), *Para entender la religión en el Perú, 2003* (pp.347-372). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Rappaport, R. (2001). El ritual y sus formas. En *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (pp. 55-116). Madrid: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Weber, M. (1978). Contribución a la sociología de las religiones mundiales. En *Sociología de la religión* (pp. 5-56). Buenos Aires: Editorial La Pléyade.

Bibliografía

- Barrera, D. P. (2010). *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. Sao Paulo: Olho d'água.
- Brodwin, P. (2003). Pentecostalism in translation: Religion and the production of community in the Haitian diaspora. *American Ethnologist*, 30(1), 85-101.
- Chavarría, A. (1995). *Movimiento Misionero Mundial en Costa Rica y Panamá*. San José: Prolades
- Geertz, C. (1988). La religión como sistema cultural. En: *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Hernández, H. (1994). *La iglesia Dios es Amor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Huff, J. (2014). Pentecostalized Development and Novel Social Imaginaries in Rural El Salvador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 19(1), 22-40.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2007). *Censo de Población y Vivienda 2007*. Recuperado de <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#>

- Kling, L. (2015). *Discursos oficiales sobre las relaciones y roles de género de la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial y percepciones y prácticas de género de sus devotos en Santa Ana, Chanchamayo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
- Marzal, M. (1995). Religión y sociedad en el siglo XXI. En: *El Perú frente al siglo XXI* (pp. 363-378) Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ministerio de Justicia (MINJUS). (2016). *Registro Nacional de Entidades y Confesiones Religiosas*. Recuperado de <https://www.minjus.gob.pe/registro-nacional-de-confesiones-y-entidades-religiosas/>
- Ortiz, L. M. (1980). *Instrucciones bíblicas para los recién convertidos*. Lima: Ediciones Altamira.
- Renold, J. M. (2011). *Antropología del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.