

“Es que Dios está ahí”: reflexiones etnográficas sobre el ritual del paso al altar en el Movimiento Misionero Mundial en Lima

“Is that God is there”: ethnographic reflections on the ritual of step to the altar in Worldwide Missionary Movement in Lima

ROLLERI GARCÍA, JAIR AUGUSTO¹

Unidad de Posgrado de Ciencias Sociales (UNMSM)

Facultad de Comunicaciones (UPC)

Recibido: 14 de Mayo de 2018

Aceptado: 20 de julio de 2018

Resumen

El presente artículo constituye una reflexión etnográfica sobre las prácticas religiosas de una iglesia cada vez más significativa en el protestantismo peruano: el Movimiento Misionero Mundial, a través del análisis de un ritual llamado “paso al altar”. Con el fin de inscribir estas discusiones en la antropología de la religión, el estudio se sustenta en los trabajos de Marzal (1988, 2000, 2002), Bastian (1994, 1997) y Hernández (2006) sobre el pentecostalismo. Además, retoma conceptos clásicos en ciencias sociales como “lo sagrado” en Durkheim (1968), “ritual” en Turner (1988) y Rappaport (2001), “hierofanía” en Eliade (1981) y “lo tremendo” en Otto (1996). Para poder analizar este ritual, se realizó un trabajo etnográfico de siete meses en el templo del Movimiento situado en Pueblo Libre. A manera de síntesis, este trabajo propone que el “paso al altar”, además de ser el limen del proceso ritual del culto –en el sentido de Turner (1988)- cumple un efecto de cohesión entre la colectividad y lo sagrado, y uno de renovación simbólica entre el sujeto consigo mismo. En palabras sencillas, constituye una “terapia de grupo” significada por los fieles como experiencia fundamental con la divinidad que “está” en el altar.

Palabras clave: ritualidad, pentecostalismo, etnografía, Movimiento Misionero Mundial, “paso al altar”.

Abstract

This article is an ethnographic reflection on the religious practices of a Church increasingly significant in Peruvian Protestantism: the Worldwide Missionary Movement, toward the analysis of a ritual called “step to the altar”. In order to register these discussions in the Anthropology of Religion, the study is based on the researches of Marzal (1988, 2000, 2002), Bastian (1994, 1997) and Hernández (2006) about of Pentecostalism. In addition, it revisits classic concepts in the Social Sciences as “the sacred” in Durkheim (1968), “ritual” in Turner (1988) and Rappaport (2001), “hierophany” in Eliade (1981) and “the tremendous” in Otto (1996). To analyze this ritual, was seven-month ethnographic work in the Temple of the movement located in Pueblo Libre. Like synthesis, this paper proposes that the “step to the altar”, besides being the limen of the ritual process of cult –in the sense of Turner (1988)- compliance the effect of cohesion between the community and the sacred, and one symbolic renewal between the subject with itself. In simple words, the ritual is a “group therapy” meant by the faithful as fundamental experience with the divinity that “is” on the altar.

Keywords: rituality, Pentecostalism, ethnography, Worldwide Missionary Movement, “step to the altar”.

¹ Magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y doctorando en Sociología por la misma universidad. Profesor a tiempo completo de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, a cargo de las asignaturas de Antropología Social y Sociología de la Comunicación. Cuenta con experiencia en investigación en el ámbito de la antropología de la religión, específicamente sobre el protestantismo limeño.

Consideraciones iniciales: el problema de la clasificación religiosa

Pese al significativo desencantamiento de la religión que experimentan muchos países, la profesión de fe en el Perú continúa siendo una realidad patente, compleja y cercana. Marzal (2002) solía afirmar que esta parte del mundo era una *tierra encantada* y, pese a que tal vez las cifras del último censo 2017 revelen un decrecimiento de la población creyente en el país, al parecer, la metáfora aún es innegable. No obstante, el surgimiento de nuevos credos y la subdivisión de los ya existentes (Hernández, 2006) deviene en un panorama cada vez más abigarrado para el investigador del fenómeno religioso. De acuerdo con el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2017), existen oficialmente 108 instituciones religiosas en el Perú, la mayoría pertenecientes a lo que Marzal (1988, 2000) llamaba el *complejo mundo evangélico*. Ello constituye un desafío no solo de categorización y clasificación, sino también para la comprensión de las características atribuidas y atribuibles al *homo religiosus* (Eliade, 1981) en el Perú.

Entendiendo a la religión, según Marzal (2002), como un sistema de creencias, rituales, normas éticas, formas de organización y sentimientos individuales, comprender el panorama confesional peruano no se limitaría a la exploración únicamente cuantitativa. A manera de ejemplo, en el último censo (INEI, 2017), se consideró como alternativas de adscripción religiosa a “católico”, “evangélico”, “otro” y “ninguno”. Deteniéndonos en la segunda categoría, considerarla como variable antropológica supondría aglutinar a decenas de confesiones no necesariamente emparentadas entre sí y acaso no reconocidas por los propios creyentes como *hermanas o hermanables*. En vista de estas dificultades, por cuestiones didácticas, en el presente artículo se considerará al mundo “evangélico” como subdividido en dos universos distintos. De acuerdo con Bastian (1994), puede ubicarse a un conjunto de iglesias, nacidas en la Reforma del siglo XVI, pero cuantitativamente poco significativas en el Perú: el *protestantismo histórico*. En segundo lugar, existe un conjunto mayoritario y más heterogéneo, de origen posterior y fundamentalmente estadounidense: el *protestantismo evangélico*.

Sin embargo, al interior de este segundo universo eclesial, las subdivisiones también son significativas. Podemos considerar dos ejes de distinción: uno referido a las creencias y rituales, y otro que enfatiza más en las formas de organización. Concentrándose en las primeras dimensiones, Marzal (2000) distingue entre *evangélicos* y *pentecostales*. Según afirma, ambos grupos poseen similares formas de creencia y culto, a excepción de dos rasgos privativos del segundo grupo: la *sanación* por medio del Espíritu Santo y la manifestación de este en la *glosolalia* o “don de hablar en lenguas” (p. 36). Asimismo, si consideramos no solo la cuestión doctrinal o ritual, sino también las propias formas de agrupación de estas iglesias, se puede encontrar la existencia de dos agremiaciones que las congregan. La primera es el Concilio Nacional Evangélico del Perú, entidad existente desde 1940 (CONEP, 2017), y que reúne principalmente a las congregaciones con presencia más antigua en el país. La segunda es la Unión de Iglesias Cristianas y Evangélicas del Perú, fundada en el 2013 y que agrupa actualmente a congregaciones que no contaban con afiliación a otra organización (UNICEP, 2017). Como puede notarse, la heterogeneidad, la subdivisión y acaso la tensión son rasgos distintivos del universo evangélico peruano.

En medio de esta complejidad, destaca una institución religiosa no solo significativa en lo cuantitativo, sino también en lo mediático, económico y quizás político: el Movimiento Misionero Mundial. Como se ha expuesto en otros trabajos², el Movimiento es una congregación transnacional presente en 71 países del mundo, que reúne a más de 2 mil templos en el Perú y administra una

2 El lector interesado puede consultar la tesis de maestría en Antropología “Entre Cristo y el Mundo: ritualidad y pentecostalismo. Una aproximación etnográfica a las prácticas rituales del *Movimiento Misionero Mundial* en el templo central de Pueblo Libre” (Rolleri, 2017a) o, en la edición anterior de esta revista, el artículo titulado “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” (Rolleri, 2017b).

importante cadena de radio, televisión, medios impresos, plataformas virtuales y aplicaciones para celulares, agrupada bajo el nombre de Bethel Comunicaciones. Al 2018, no evidencia registro en el CONEP ni en la UNICEP. Sin embargo, su presencia es cada vez más significativa, como lo prueba la realización de las Convenciones Nacionales que, anualmente, congregan durante una semana a más de 50 mil personas por día en el Estadio Monumental de San Marcos en Lima. Se trata, pues, de una institución religiosa que, en principio, podría caracterizarse en cuatro rasgos: internacional, poderosa, masiva y multimediática.

Considerando las cinco dimensiones de la religión desarrolladas por Marzal (2002), el presente artículo se concentra en una de ellas: el ritual. Como se ha sustentado anteriormente (Rolleri, 2017b), partimos de la propuesta de que, al analizar los rituales de esta iglesia, se está accediendo, a través del examen de la conducta observable, al universo simbólico de la congregación y, por qué no decirlo, a la naturaleza de la misma. En ese sentido, luego de un trabajo etnográfico de siete meses que es expuesto con amplitud en otro texto (Rolleri, 2017a), el presente artículo propone examinar las dimensiones de la creencia, la ética, la organización y el sentimiento de los fieles del Movimiento Misionero Mundial por medio del estudio sistemático y riguroso de un ritual: el *paso al altar*, ceremonia que, para hablar en términos de Turner (1988), podría considerarse como la *fase liminal* del culto cotidiano, entendido como proceso ritual.

Para ello, se propone una discusión teórica en torno a lo sagrado, el ritual, la hierofanía y el espacio. Luego, se describe con relativa densidad las características más significativas del Movimiento Misionero Mundial. Finalmente, se traza un análisis del ritual específico del *paso al altar*, a partir de las observaciones realizadas durante siete meses en el templo central de Pueblo Libre. Siguiendo a Guber (2011), se plantea una interpretación de esta ceremonia cotidiana que proviene de la articulación teórica entre el análisis propio y el contacto prolongado con los fieles. No se pretende, desde luego, imitar la comprensión de los miembros del Movimiento sobre lo que hacen, sino dialogar con los *marcos de interpretación* (Geertz, 1988), a través de los cuales los fieles significan su proceso ritual.

1. Aspectos teóricos: Espacio sagrado, hierofanía y práctica ritual

Afirmar que el *paso al altar* constituye una experiencia ritual a través de la cual los fieles del Movimiento Misionero Mundial *entran en contacto con lo sagrado* no sería sustentable sin recurrir a las discusiones que, desde las ciencias sociales, se han desarrollado en torno a la naturaleza de lo sagrado como lo sustancialmente opuesto a lo profano. En principio, resulta pertinente retomar la distinción clásica entre estas dos formas de existencia, tal como la propone Durkheim (1968). Para él, toda religión se encuentra encauzada hacia las *cosas sagradas*, que son el universo antinómico respecto de las cosas profanas. De esta manera, las creencias religiosas se suelen sustentar en la justificación del carácter sagrado de ciertas cosas frente a otras que no lo son. Los rituales, por su parte, constituyen las prescripciones que orientan a los sujetos a proceder frente a lo sagrado.

Ahora bien, siguiendo a Durkheim (1968), las cosas sagradas y profanas, si bien son categóricamente opuestas, no se excluyen del todo. Un elemento profano puede *hacerse* sagrado dentro de un sistema social y *ser* profano en otro. No obstante, si ello ocurre, un objeto que se hace sagrado abandonaría, como consecuencia de ello, su condición profana. En palabras del autor, “la cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente” (p.44). Dicho de forma sencilla, la diferencia entre ambas formas de ser no es solo de sustancia, sino también de estatus. De allí, la necesidad de ritualizar la interacción con lo sagrado, pues “los dos géneros no pueden aproximarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia” (Durkheim, 1968, p.44).

En ese sentido, algo que se *ha hecho* sagrado es aquello que, por mediación externa, ha sufrido una transformación sustancial. Este fenómeno puede explicarse desde el concepto de

hierofanía acuñado por Eliade (1981). Al respecto, para el autor, el hombre concibe lo sagrado no por abstracciones sobre lo irracional, sino porque esto que es sagrado se *manifiesta* en el mundo profano. Así, la hierofanía sería el proceso o el efecto de la acción de lo sagrado en lo profano. En palabras simples, algo es sagrado porque ha recibido o es producto de una hierofanía. Desde el espíritu en el árbol hasta el cuerpo de Dios en el pan, la historia de las religiones es, para el autor, la historia de estas manifestaciones.

Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras (...) Se trata del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo “natural”, “profano” (Eliade, 1981, p.10).

Bajo la premisa de Eliade (1981), por poner un ejemplo, una piedra sagrada es, desde luego, una piedra en la apariencia, pero simultáneamente, al ser considerada como tal dentro de un marco de interpretación religioso, es también una evidencia de la manifestación de lo sagrado, una hierofanía en su *naturaleza verdadera*. Evidentemente, no todos los sujetos son capaces de comprender esta doble naturaleza de estos objetos. Es necesaria la mediación de la hierofanía también en ellos para que puedan acceder a su sacralidad. He allí la ambivalencia que encierra a lo sagrado y, por extensión, a los sujetos sobre los cuales se *manifiesta* esta doble naturaleza y le rinden culto. Algo sagrado es solo una cosa y, a la vez, para quienes lo adoran, ya ha *dejado de serlo*.

Desde esta perspectiva, la relación entre los seres humanos y estas entidades consideradas como *sagradas* constituye un fenómeno tan esencial como complejo. Para Eliade (1981), es sagrado el espacio y es sagrado el tiempo. Y esa sacralidad ordena, para el hombre religioso, tanto el espacio como el tiempo. Existen, por tanto, sobre los lugares profanos, ciertos fragmentos más reales considerados *espacios sagrados*. Más allá de las razones de la necesidad que mueve a los sujetos a acceder a ellos, no puede negarse el carácter sacralizado del mundo y la importancia que supone insertarse en estos lugares que *sí existen realmente*, que se sitúan, tanto física como simbólicamente *en lo alto* y que, por diferentes razones ya expuestas, inciden en la condición profana del individuo. “La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad (...) El umbral es a la vez la frontera que distingue dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican” (Eliade, 1981, p.18).

Eliade (1981) explica la trascendencia de los espacios sagrados al afirmar que la construcción de estos suele recrear la fundación del mundo. Inclusive, para el hombre religioso, es válido pensar que el lugar sagrado es, en cierta forma, el centro del mundo. Así, para el autor, la hierofanía supondría no solo una separación, sino también un puente. Además de una escisión en el espacio que transforma en sagrados a unos lugares y reduce a profanos a los otros, es también la abertura que comunica a estos lugares ordinarios con el espacio trascendente o sagrado. En términos de Eliade (1981), es, como efecto de la interacción entre estos espacios heterogéneos que se realiza en la *entrada*, que el mundo termina por ordenarse para el hombre religioso. Dicho de otro modo, el mundo, en cierta forma, cobra sentido por la hierofanía, en cuanto esta hace sagrado a cierto espacio, desde el cual el mundo se ordena.

a) Un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa); b) simboliza esta ruptura una “abertura”, merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis Mundi (el lugar alto); d) alrededor de este eje

cósmico se extiende el Mundo y, por consiguiente, el eje se encuentra en el medio, en el Centro del Mundo. (Eliade, 1981, p.25)

Ahora bien, aun cuando la relación con lo sagrado pueda ser en muchos casos una *refundación continua del espacio y del tiempo*, de seguro, para los fieles que acuden a ello responde a necesidades de otro orden. Así, partiendo de la premisa, propuesta por Bourdieu (2009), de que una religión supone la distribución inequitativa de *dones de fe* o bienes simbólicos que son transmitidos por una clase sacerdotal dominante a un conjunto de fieles más bien pasivos, puede también comprenderse la necesidad que supone interactuar con estas *cosas sagradas*. Si entendemos a lo sagrado, siguiendo a Eliade (1981) como “lo que está saturado de ser” (p.11), es posible afirmar la existencia de una triple urgencia en los sujetos que pretenden alcanzarlo. En principio, se podría mencionar a un requerimiento fundamentalmente emotivo o pasional. En segundo lugar, una necesidad de diferenciación social. Finalmente, podría consignarse a una demanda más bien práctica o utilitaria.

En primer término, retomando a Otto (1996), lo sagrado –denominado por el autor como lo *numinoso*– es aquello que es tan trascendente en el individuo que solo se puede comprender por los sentimientos que suscita en este, y únicamente estableciendo analogías. Así, lo sagrado o santo se distingue por dos rasgos: es *tremendo*, es decir, produce algo semejante al temor, y es *majestuoso*, esto es, acumula poder y demanda dependencia del sujeto ante el cual se manifiesta. De ello se desprende que, para Otto (1996), la necesidad de lo sagrado responde a una demanda emotiva fundamental: la búsqueda de una experiencia trascendente que evidencie el empujamiento del sujeto frente a la majestuosidad de un ente de orden superior. No obstante, si bien, en efecto, el hombre religioso suele atribuir este carácter magnífico a sus experiencias, la búsqueda de estas no podría explicar del todo la recurrencia con la que se busca lo sagrado en el rito cotidiano.

Es así que podría buscarse la explicación del contacto con lo sagrado en la teoría de Bourdieu (2009). De acuerdo con él, la constitución de un campo religioso supone la existencia de una *dominación simbólica* entre una clase sacerdotal y una feligresía. En esa lógica, una religión constituye un espacio social de relaciones construidas sobre la base de una “monopolización completa de la producción religiosa” (dogmas, dones, valores y saberes) de parte del sacerdocio y, a la vez, un “autoconsumo” de parte del laicado (Bourdieu, 2009, p.55). En consecuencia, el acceso a lo sagrado supondría la adquisición de una suerte de *capital simbólico* dentro de una comunidad religiosa, que situaría al sujeto en una posición distinta frente a ella. Definitivamente, es válido explicar la búsqueda continua de lo sagrado a partir de esta lógica social. No obstante, difícilmente esta concepción sería legitimada por la percepción del propio fiel sobre su conducta ritual.

Como tercera alternativa de explicación, puede recurrirse a la noción clásica de religión como racionalidad social en Weber (1978). Tal como señala en su tratado sobre las religiones mundiales, los valores considerados sagrados en la mayoría de estas están estrechamente ligados a necesidades, ante todo, terrenales. En palabras simples, la respuesta humana a lo sagrado supone un fin, ante todo, práctico: ofrecer una imagen del mundo coherente a un estrato social y atender a necesidades específicas y un tanto alejadas de lo divino como la liberación de afecciones humanas cotidianas como la pobreza y la enfermedad (pp. 23-24). Ello va a ser reafirmado décadas después por Bastian (1997), al sostener que, para el caso del pentecostalismo, la respuesta de la religión a los individuos se va a concentrar en la salud, la estabilidad emocional y, hasta cierto punto, la prosperidad económica, requerimientos propios de una “cultura de la pobreza” (p.139).

A partir de lo expuesto, si acceder a lo sagrado supone una experiencia significativa en el individuo –ya sea por su trascendencia o su utilidad–, dicha operación no puede desarrollarse como una actividad cotidiana. Es, necesariamente, un proceso simbólico, ceremonial, *ritual*. Para ello, como concepto final de esta aproximación teórica, es necesario intentar definir la idea de ritual como es entendida desde las ciencias sociales. Para ello, resulta conveniente tomar la noción

de ritual como proceso de tránsito, planteada por Turner (1988), y, finalmente, la definición de este como actividad social y, ante todo, práctica, desarrollada más adelante por Rappaport (2001).

Si seguimos a Turner (1988), un ritual es, en principio, una ceremonia colectiva y socializante. En su ejecución, un grupo social pone en práctica, de manera repetitiva, sus sistemas de valores y sus sentimientos fundamentales. En ese sentido, comprender la ritualidad constituye una forma de acercarse, con un grado significativo de certeza, a la naturaleza de la vida social de una colectividad. Si para Turner (1988), en el ritual se combinan convenciones sociales y experiencias individuales, es viable pensar que la sociabilidad y la individualidad coexisten en la práctica ritual. De ello surge la definición de esta ceremonia como una “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). Así, de este concepto, se deduce que el ritual no es un acto sino un proceso de actos, no es privado sino público, no es libre sino estructurado, y su acción no es directa sino simbólica.

Asimismo, considerando el carácter *estereotipado* del ritual, es comprensible identificar, de acuerdo con Turner (1988), tres etapas en su ejecución. La primera fase es la *preliminal*, en la cual, a través, de actos colectivos, un individuo o grupo es separado simbólicamente de la colectividad. La segunda es la *liminal*, fase en la que la condición del sujeto es ambigua, pues constituye una especie de trance entre un estatus anterior, del que este se está despojando, y la adquisición de una posición o acaso naturaleza nueva. Finalmente, en la etapa *postliminal*, el sujeto ya es cualitativamente distinto y, por tanto, la colectividad espera de él un conjunto de nuevos comportamientos o pensamientos. Así, para Turner (1988), un ritual supone un *paso* desde una condición previa hacia una situación nueva para el sujeto y, hasta cierto punto, deseada por la colectividad.

Si pensamos en un ritual como el *paso al altar* en el Movimiento Misionero Mundial, resulta evidente la vinculación entre esta ceremonia y la propuesta teórica de Turner (1988). No obstante, para efectos metodológicos, resulta importante asociarla a la definición de ritual como actividad social material en Rappaport (2001). Es cierto que entender un ritual como *tránsito* a partir de su finalidad es fundamental. Sin embargo, el análisis de la ejecución misma, entendida desde la forma, es totalmente necesario. Así, retomando a Rappaport (2001), se entiende al ritual como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes lo ejecutan” (p.56).

Para resumir, según Rappaport (2001), todo ritual es una conducta distintiva por la *forma* antes que por el fin. Dicho de otro modo, el objetivo puede ser diverso, pero la forma permanece. Además, es relativamente invariable, es decir, supone una transmisión de la manera *correcta* de ejecutarlo. Finalmente, combina actos y discursos, esto es, supone un sistema de conductas prefijadas y palabras establecidas. De esta concepción del ritual como forma, antes que como significado o función, se deduce que la manera de ejecutarlo impone el significado de su realización. Así, el ritual sobrevive en la repetición y, por tanto, su sentido solo puede ser comprensible desde el ritual. De este modo, al analizar el *paso al altar* del Movimiento Misionero Mundial desde la ejecución misma, a partir de los actos y discursos prefijados, podremos acceder a la lógica de su práctica y, hasta cierto punto, a las razones de la concurrencia masiva a esta congregación.

2. El espacio de estudio: el Movimiento Misionero Mundial

Antes de analizar el *paso al altar* como forma en la que racional y habitualmente los miembros del Movimiento Misionero Mundial interactúan con lo sagrado, es necesario acercarse a la lógica de la congregación. Así, tal como se desarrolla en la investigación que da origen al presente artículo, el Movimiento constituye una congregación religiosa de significativa complejidad. Retomando las cinco dimensiones del fenómeno religioso que propone Marzal (2002) –creencias, rituales,

organización, ética y sentimientos-, se intentará sintetizar la naturaleza de esta iglesia a partir de dichos elementos. No obstante, primero es conveniente inscribir a la congregación dentro de los sistemas clasificatorios de los grupos religiosos que –si bien, como se indicó, presentan dificultades de categorización- permitirán aproximarse a una comprensión de lo que esta representa a nivel del *universo evangélico*.

En principio, habría que considerar que, cuanto menos en la denominación oficial, el Movimiento se registra como “Iglesia Cristiana Pentecostés” (Ministerio de Justicia, 2017). De ello se deduce su vinculación con la subdivisión del *protestantismo evangélico* identificada como *pentecostal*. Ahora bien, Bastian (1994), en un trabajo temprano, sostiene la existencia del *pentecostalismo* (de origen fundamentalmente norteamericano) y los pentecostalismos (iniciativas o eclosiones surgidas en Latinoamérica). En esa lógica, basándonos únicamente en el nombre institucional de la iglesia y en las consideraciones teóricas sobre el fenómeno, el Movimiento se inscribiría en el complejo ámbito de las eclosiones pentecostales. Sin embargo, más allá de nominalizaciones, esta congregación, desde la práctica, si bien comparte algunas características con el pentecostalismo propiamente dicho –si acaso es válido el término-, difiere de muchas otras.

De acuerdo con Bastian (1997), en otro de sus trabajos, el pentecostalismo se define a partir de tres características fundamentales: “son movimientos conversionistas, taumatúrgicos y milenaristas” (p.140). En términos sencillos, una congregación se considera *pentecostal*, además de por autodenominación, cuando confluyen una ruptura con otras prácticas religiosas a través de la conversión, una práctica de sanación o religión de salud y una negación de la vida marginal a través de la esperanza de un futuro mejor. Asimismo, Bastian (1997) destaca la existencia de tres *generaciones pentecostales* en América Latina. La primera se desarrolló entre 1910 y 1940 e implicó la fundación de estas iglesias en Estados Unidos como el caso de las Asambleas de Dios. La segunda se extiende desde 1950 y abarca el surgimiento de eclosiones propiamente latinoamericanas (como el Movimiento). La tercera se inicia hacia 1980 e implica la expansión de iglesias transnacionales con énfasis en la comunicación audiovisual (como el Movimiento, también).

No obstante, una observación continua y minuciosa en el templo de Pueblo Libre del Movimiento Misionero Mundial permite concluir que, de las características pentecostales señaladas, solo una coincide con la práctica cotidiana de esta congregación: el énfasis en la conversión que, como se verá más adelante, se asocia estrechamente con el *paso al altar*. Sin embargo, los rituales de sanación son casi inexistentes en los cultos en el templo y el discurso en torno al fin de los tiempos no trasciende una mención breve en la doctrina. De ello se deduce que, si bien coincide con algunos rasgos del pentecostalismo, particularmente el de tercera generación, el Movimiento Misionero Mundial no sería una iglesia *plenamente pentecostal*. Podría decirse que, tanto a nivel de la práctica ritual como de las formas de organización, el Movimiento trasciende dicha clasificación.

Aclarada la cuestión de las categorías, habría que precisar algunas de las cinco dimensiones de la religión en el caso de esta iglesia cuasi pentecostal, a fin de acercarnos a su naturaleza. En primer lugar, en cuanto a las *formas de organización*, el Movimiento, si bien constituye una gigantesca comunidad de fe, no deja de ser una institución *corporativa*. Se trata de una red de iglesias de alcance transnacional y estructura rigurosamente jerárquica. El sistema de autoridades mundiales, denominada como *junta de oficiales*, posee una capacidad prácticamente absoluta, legitimada bajo la lógica de un *designio divino*. En términos sencillos, sus facultades son indiscutibles pues, dentro del sistema simbólico que rige a la iglesia, son “coherentes con la voluntad de Dios”. Esta estructura de oficiales es replicada, a su vez, en cada uno de los 71 países mediante una *junta de oficiales nacionales* que, dentro de sus funciones, desempeñan el rol de supervisores, también con capacidades plenipotenciarias dentro de su jurisdicción.

A nivel local, cada país es dividido en unidades autónomas denominadas *presbiterios*. A la fecha del estudio, el Movimiento reunía a un total de 104 de estas subdivisiones. La extensión

de un presbiterio es variable y relativa a la cantidad de fieles de la zona. Por citar un ejemplo, en el distrito de San Juan de Lurigancho –el más poblado del Perú, según INEI (2017)- existen un total de cuatro presbiterios, mientras que en Lima Centro solo uno, que congrega a siete distritos. Incluso, toda la región de Madre de Dios constituye un solo presbiterio. Cada una de estas unidades reúne a un conjunto de *iglesias* (a cargo de un pastor) y *anexas* (a cargo de un hermano), es administrado por un *presbítero*, que a su vez es pastor en la iglesia central de la jurisdicción.

Finalmente, cada templo es, a su vez, una unidad dependiente en lo administrativo pero autónoma en lo económico. Marzal (1988) afirmaba que lo que mantenía la cohesión dentro de las iglesias del mundo evangélico era una suerte de *solidaridad mecánica* durkheimiana. No obstante, para el caso del Movimiento, ello no resulta muy cierto. Cada uno de los templos de esta congregación se organiza a través de un complejo sistema de división del trabajo. La comunidad de fieles que han adquirido el estatus de *miembros* se encuentra distribuida en *sociedades* destinadas a cargos de un *obrero*, que, a su vez, es supervisado por *diáconos*, cuya función es asistir al *pastor*, autoridad máxima del templo y “ángel de luz” para los miembros. Cada iglesia es económicamente autogestionaria, se sustenta a través de *ofrendas* (aporte diario voluntario), *diezmos* (décima parte de los haberes de cada miembro) y otras *contribuciones* de carácter extraordinario y para fines específicos. Cada templo no percibe una subvención de parte de la organización central. Al contrario, aporta un *diezmo* tanto el pastor como la iglesia por lo percibido. En consecuencia, antes que una reciprocidad elemental, la organización del Movimiento responde a una estructura y una lógica “corporativa”.

En cuanto a los aspectos éticos que rigen a los miembros del Movimiento, estos se encuentran contenidos en el Libro de Doctrina (Ortiz, 1980). Se trata de un texto relativamente breve y expendido al precio de 7 soles en todos los templos, que todo interesado en integrar la congregación debe leer antes ser bautizado. Consta de 25 lecciones que son, a su vez, desarrolladas en cultos especiales de los miércoles y sábados, denominados también como Doctrina. En esencia, dicho texto y la exégesis realizada en los *cultos* permite destacar cuatro elementos doctrinales fundamentales: la *conversión*, la *disciplina*, la aceptación de las manifestaciones del *Espíritu* y la propensión a la *evangelización*. La existencia de estos imperativos resulta indispensable pues permite explicar la internalización de los fieles a la estructura corporativa del Movimiento y a su lógica expansiva, significada por estos como la “obra de Dios”.

Entre estos imperativos, la idea de *disciplina* resulta muy significativa en la congregación. Por la internalización de la Doctrina, los fieles suelen desarrollar una particular propensión a la participación al interior de la comunidad. Por citar ejemplos, los cultos se desarrollan todos los días de la semana, a excepción del lunes, en los que la reunión se traslada a los *anexas*. Los miembros, por Doctrina, asumen el compromiso de asistir diariamente. Y, al menos en la apariencia, manifiestan hacerlo “con gozo”. Este *compromiso* se refleja también en la asunción de roles específicos. Desde la limpieza del templo hasta la organización de cultos en la calle e, incluso, la contribución económica periódica es asumida por los fieles también “con gozo”. Con esta misma observancia, permitida por la eficaz organización corporativa añadida a la internalización de esta Doctrina, se construye en los miembros del Movimiento un estilo de vida similar al que Weber denominaba como “ascetismo intramundano” (1978), reflejado en la privación de conductas como el consumo de alcohol, tabaco, la versatilidad sexual, la vida nocturna e incluso la preocupación estética.

Este compromiso disciplinario es reproducido también en el comportamiento ritual. La experiencia etnográfica en el templo de Pueblo Libre permite identificar la institucionalización de un sistema de prácticas rituales en las que, parafraseando a Turner (1988) se describe la vida social de la comunidad. En la investigación de la que surge el presente artículo se analizan distintas formas de comportamiento ritual. Como se propone en dicho estudio, a través de ellos, es posible acceder no solo al universo simbólico de la congregación, sino también a la ética, la organización,

las creencias y la emotividad de sus miembros. En resumen, puede sostenerse que todo el culto en sí constituye, en términos de Turner (1988), un *proceso ritual*. En esa lógica, un ritual puede entenderse como la fase preliminar del siguiente y, a su vez, como la postliminal de la anterior. Precisamente, de acuerdo a lo observado durante el trabajo de campo, puede comprenderse que, en sí, el *paso al altar* se sitúa en el centro de la liminalidad del culto como proceso.

A manera de recuento, en un culto regular del Movimiento Misionero Mundial pueden observarse hasta cinco formas rituales claramente definidas. En principio, una de las más fáciles de identificar es la música. Así, puede reconocerse al Movimiento como una *iglesia que canta*, y lo hace con emotividad intensa. Entre las formas de música ritual, puede trazarse una clara distinción entre la *música de alabanza* y la *música de adoración*. La primera de ellas destaca por ser de ritmo rápido, festiva, comunitaria, entusiástica, interpretada con diversos instrumentos musicales y usualmente con una temática de agradecimiento o de beligerancia. En cierta medida, es un canto a la lucha contra el mal y al triunfo sobre este. Por otro lado, en clara oposición, la adoración supone ritmo lento, contrición, escasos instrumentos musicales, ojos cerrados, rostro compungido e interpretación usualmente individual. Asimismo, la temática de la letra es, hasta cierto punto, contemplativa, introspectiva y dirigida a un *vínculo no colectivo, sino personal con lo sagrado*. Si la primera instituye *communitas* (Turner, 1988); la segunda recrea *hierofanías* (Eliade, 1981)

Un segundo ritual practicado cotidianamente es la *oración*. Una de las particularidades del Movimiento radica, justamente, en la manera de orar. De acuerdo con la Doctrina, se debe orar con contrición (Ortiz, 1980). Este imperativo es significado por los fieles como una oración suplicante, que supone rostro compungido, voz quejumbrosa y sumisión total al destinatario en el lenguaje. En líneas generales, podría decirse que no se ora, se *llora* a la divinidad. No obstante, al igual que en el caso de la música, es clara la diversificación de esta acción ceremonial. Existen oraciones *colectivas*, dirigidas por el pastor en cuanto a la temática, pero no en cuanto al discurso. Además, son identificables las oraciones *individuales*, que si bien, se realizan en conjunto, en realidad constituyen una yuxtaposición de peticiones personales, es decir, cada asistente, de manera voluntaria, se dirige a la divinidad a su manera. Finalmente, son frecuentes los *tiempos de oración*, espacios significativamente extensos, de 30 hasta 90 minutos, en que, en contrición extrema, de rodillas, tendidos en el suelo o hincados de espaldas al altar, los fieles se entregan a una plegaria intensa, entre lloros que se confunden en una exclamación única.

Una tercera práctica cotidiana son los *rituales socioeconómicos*. Entre ellos destacan el recojo de ofrendas, situado en la parte final de los cultos, después del *paso al altar*. Además, son notorios los pedidos ritualizados de contribuciones extraordinarias. Y, particularmente, una forma ritual institucionalizada en todos los presbiterios de las principales ciudades del país que es la *Marcha del Dólar*, desarrollada ampliamente en otro trabajo (Rolleri, 2017b). A través de este proceso en el que confluyen la ritualidad y la estrategia corporativa, se instituye una ceremonia en la que, mediante la compra de billetes de un dólar con el logotipo del Movimiento, se recauda una contribución mensual destinada al mantenimiento de la corporación de comunicaciones Bethel. De esta manera, por medio del ritual, se entremezclan creencias, imperativos éticos, exaltaciones sentimentales y, principalmente, formas de organización que permiten la internalización en el sujeto de la lógica corporativa de la congregación. Nada de ello sería posible si el culto, como proceso ritual en el sentido de Turner (1988), no tuviese como fase liminal al *paso al altar*.

3. El *paso al altar*: entre la exaltación de lo sagrado y la demanda terrenal³

³ Este apartado constituye un subcapítulo de una investigación etnográfica mayor, presentada como tesis para optar el grado de Magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 2017. Para más información, puede consultar dicho documento.

En términos generales, por *paso al altar* se entiende el momento de la reunión en el que, después de la prédica, los hermanos son invitados a acercarse a los pies del “lugar más alto del templo”, al que solo acceden los pastores durante el culto. Una vez allí, con los ojos cerrados, la cabeza reclinada, los brazos en alto y las manos extendidas hacia arriba, los hermanos inician un intenso momento de adoración acompañado por música de órgano electrónico. Durante ese tiempo, el pastor dirige una oración especial que tiene por finalidad que los asistentes acepten a Cristo, pidan perdón por algún pecado, consagren su vida a Dios, renueven compromisos con él o, en algunos casos particulares, sean bautizados en el Espíritu, conforme a lo concebido en la doctrina del Movimiento. Son, generalmente, de quince a veinte minutos de gran intensidad emotiva, donde suelen acontecer situaciones extrasensoriales o, para decirlo en términos endógenos, “manifestaciones espirituales”.

Consideramos que el *paso al altar* es el ritual del Movimiento que más se aproxima a la noción de *rito de paso*, dentro de la concepción de Turner (1988). En efecto, es posible identificar fases preliminales, liminales y postliminales en dicho proceso ceremonial. En esa lógica, se propone un abordaje a partir de dos etapas. En la primera, se desarrollará una descripción minuciosa del proceso que comprenda desde la invitación hasta el retorno de los hermanos a sus lugares. En este relato, se enfatizará en las posturas, en las palabras, en los gestos, en las miradas y, sobre todo, en la evolución de la emotividad, que es acaso el rasgo más importante de este momento ritual. Después de haber descrito con claridad el proceso, se esbozará un análisis de los sentidos y propósitos que se desprenden del mismo, mediante un diálogo entre los relatos oficiales de pastores, las versiones de los propios fieles y las observaciones sistemáticas realizadas durante esta investigación⁴.

Pasar a los pies del altar

Como se indicó antes, el *paso al altar* se realiza después de la oración que sigue a la prédica central del pastor. A diferencia de los *tiempos de oración*, esta sí es silenciosa. Se invita a los fieles a pensar en sí mismos. Mientras los hermanos mueven sus labios en oración y dejan caer algunas lágrimas, el pastor a cargo de la prédica los invita a pensar en todo lo que han hecho, en los errores del pasado, en los problemas con sus familias, en las personas a las que una vez se defraudó y en aquellos aspectos del mensaje del día que “llegaron al corazón” de los asistentes. Durante esta inducción a la introspección, uno de los hermanos responsables de la música comienza a interpretar una canción instrumental, solo con el sonido del órgano electrónico. La música, así, cumple la función de acrecentar la introspección o, para decirlo en términos de Eliade (1981), abrir el umbral a lo sagrado.

Mientras todos los fieles con los brazos levantados, manos extendidas y rostros recogidos, guardan silencio o mueven ligeramente sus labios, el pastor invita a los asistentes a dirigirse a la zona delantera del templo, al pie del altar, para “renovar el gobierno de Dios en sus vidas”, para “confesarle sus pecados a Dios” o para “pedirle a Dios que los haga nuevas personas”. Algunas personas se dirigen en silencio. Al cabo de algunos minutos, un aproximado del 70% de fieles ya se encuentra amotinado en los escasos metros que separan al altar de los asientos del público. Los que no logran hallar un lugar se ponen de rodillas, de espaldas al altar, con los brazos apoyados en sus sillas, de manera similar a la postura de los tiempos de oración. Solo unos pocos permanecen de pie, con los brazos en alto, la cabeza reclinada, la misma actitud contrita, los ojos llorosos, pero en sus propios lugares. Aunque no han pasado al altar, también participan, de cierta forma, en el ritual.

Durante todo el tiempo que permanecen en adoración, un “hermano” toca en un órgano electrónico una canción suave, a ritmo de balada, que acompaña la conmemoración. Si bien no todos necesariamente la repiten, la oración se orienta a pedir por “aquellos hermanos que han

⁴ Con el fin de facilitar la comprensión del lector, considérese entre comillas en este apartado, además de las citas, a las transcripciones de testimonios o frases que provienen del punto de vista de los fieles. Las expresiones en cursiva, por el contrario, son frases destacadas por el autor.

pecado”, que quieren aferrarse al reino de Dios. Se suele pedir que entreguen su vida, que elijan no rechazar su reino. Conforme pasan los minutos, tal vez motivados por la música ritual, por sus propias tristezas interiores, por una genuina voluntad de cambiar sus formas de vida o, como ellos afirman, por la “acción sobrenatural del Espíritu”, la oración se va tornando sumamente emotiva, quejumbrosa y suplicante. Minutos después, el pastor suele dejar de orar. Solo se dedica a alentar a los hermanos a seguir clamando a Dios, pues “él los está escuchando”.

La música se hace cada vez más lenta, la voz del pastor más enérgica y, tal vez por cansancio en esa posición, tal vez por el efecto de lo que Durkheim (2000) llamaba corriente social o tal vez por el efecto de la “acción sobrenatural del Espíritu”, las personas comienzan a temblar. No lo hacen todas. Algunas sacuden sus cabezas constantemente, otros solo exclaman frases como ¡Fuera, fuera, fuera! en repetidas ocasiones. Algunos solo cantan música de adoración con un rostro de éxtasis y contemplación. Otros solo emprenden el llanto, constante y continuo. Se llevan las manos al rostro y siguen llorando. En muy pocas ocasiones se ha podido identificar aquellas manifestaciones que, dentro de la congregación, se conocen como glosolalia, es decir, la capacidad de hablar en lenguas. Lo que sí se puede afirmar es que esta oración suele ser el momento más emotivo del culto.

Efectivamente, lo que se hace centralmente cuando se pasa al altar es orar. La invitación, concretamente, es para ello. Al poblarse el espacio que separa el altar de los asientos, se inicia una oración colectiva. El pastor dirige esta oración con tono quejumbroso, en la que pide “por la liberación o la consagración” de las vidas de los fieles. El propósito del rito es pedir perdón a Dios “por las cosas que Dios sabe que has hecho”. Pero con el correr de los minutos, esta pasa a ser una suma de oraciones individuales y otras expresiones de adoración. Esta ruptura del orden temporal, donde solo se evidencian expresiones de emotividad (como el llanto, el temblor del cuerpo, los rostros de exaltación), puede asociarse a la contemplación de lo sagrado. Si bien los fieles siguen sus propias hierofanías, el pastor realiza una oración que, más allá de variantes temáticas, es muy similar a la siguiente.

Hoy tú le puedes pedir a Dios por todo lo malo que has hecho. Solo tú sabes hasta dónde has descendido. Solo tú sabes las veces que has pecado. Seguro todavía tienes deseos de hacer lo malo. Todavía hay pecado en tu corazón y en tu mente. ¿Por qué hacer lo malo? No lo hagas. Pídele perdón al señor, porque después de hacer lo malo uno se siente en desgracia. Por eso pídele al señor. Dile que quieres confesar tu pecado. Si tú confiesas tu pecado, él es fiel y justo para perdonar tu pecado y librarte de toda maldad. No es el hombre, no es el pastor el que te perdona. Por más que hayas hecho cosas malas, él conoce toda tu maldad, él conoce todos tus pensamientos. ¡Vuélvete a Jehová!

Como puede notarse, antes que una oración propiamente dicha, las palabras del pastor se podrían considerar como un *incentivo a la oración*. A través de ellas, se procura que el asistente, sea miembro o solo un visitante, ingrese en un estado de introspección en el que contemple su vida, *su mundo*. Se le pide que rememore sus experiencias pasadas. No es difícil imaginar que todos los presentes han cometido actos que, dentro de la ética rigurosa y, hasta cierto punto fundamentalista, que caracteriza a esta congregación, muchas conductas humanas sean percibidas como negativas, impuras o pecaminosas. En el esquema dicotómico de *iglesia-mundo*, o sus variantes Dios-diablo o salvación-pecado, la vida cotidiana es asumida como esencialmente impura. Ante esta estructura de antinomias, la única alternativa a esa existencia pecaminosa es la salvación, asociada a la iglesia y, por tanto, a Dios.

Quizá lo que hiciste no te lo ha perdonado tu esposa, no te lo ha perdonado el esposo, no te lo han perdonado ni los hijos. Pero hoy está Dios con toda su misericordia. Él está aquí, él

te espera. Aunque hayas hecho lo peor y el diablo te diga que para eso no hay perdón, Dios te dice que te ama y te perdona. Él está aquí con los brazos extendidos. ¡Él te ama! ¡Él te ama! No te ahogues en un vaso de agua. Ven a él. Él está aquí. En él hay vida y esperanza. Cuéntale lo malo que hiciste. Lo hiciste porque no conocías la palabra. Pero ahora la conoces y la mayor palabra es esa que dice que él te ama y que él te perdona. En esta tarde, tú que estás aquí en el altar, dile “perdóname, yo sé que he pecado, yo sé que sigo pecando, yo no puedo ir al culto todos los días, yo soy un hombre ocupado, tengo mucho dinero pero de qué me sirve sino te tengo a ti”. Dile que quieres volver a ver a tu esposa que se fue. Dile que quieres volver a ver a tu esposa que se fue. Dile que quieres volver a ver tus hijos. Dile que quieres recuperar a tu familia. Haz un compromiso con Dios. Dile que quieres ser libre. Alza tus manos al cielo. Hoy es el punto de inicio de una nueva vida. Aquí está Dios, dile que te perdone, dile que te ayude. Dile al señor “aquí estoy”.

De una muestra de la concepción antinómica de la vida humana, en el *paso al altar* se pasa a una autocompasión del asistente. Se enfatiza en aspectos generales que serían problemáticos para cualquier sujeto envuelto en la modernidad. Las disputas intrafamiliares, los hogares monoparentales, la separación matrimonial y el alejamiento de los hijos son empleados como aspectos “del mundo” de los que el hombre cristiano que, como afirma Weber (1978), tiende al ascetismo como vía o indicador de salvación, debe necesariamente apartarse. Y para ello, dentro de la estructura argumentativa de la prédica, la única solución es el acercamiento a Dios, es decir, a la iglesia que lo representa. Esta preparación emocional a cargo del pastor, en cierta forma, motiva a los fieles a la aprehensión de lo sagrado. Un hecho que se verá evidenciado en el rostro de éxtasis de los hermanos, el estiramiento de los brazos como queriendo tomar algo que está en el cielo, el llanto profuso en algunos casos o las trepidaciones del cuerpo en otros tantos.

En ese sentido, además de la música instrumental que conforme pasan los minutos es más lenta y melodiosa, el discurso del predicador alienta a los fieles a buscar la hierofanía. Eliade (1981) afirmaba que lo sagrado se manifestaba en un tiempo y espacio sagrados. Ello explica la necesidad de *estar en el altar*. Los fieles, que pasan al altar todos los días en todos los cultos, lo hacen porque saben que es *el tiempo*. Se es consciente de que ese lugar alto les es negado en los tiempos profanos y, además, en la mayor parte del culto. *Solo cuando, en la invitación al altar, confluyen el tiempo y el espacio sagrado, es que la hierofanía ocurre*. De forma alegórica, aunque para muchos hermanos es más bien literal, los cielos se abren y el espíritu santo desciende a moverse entre ellos. Ello explica que el paso al altar pueda asociarse, eventualmente, con una experiencia sobrenatural: la manifestación del espíritu.

(...) Recibe el espíritu de Dios. Siéntelo en tu cuerpo. Siéntelo en tu corazón. Si sientes que algo pasa por tu cuerpo en este momento, es el espíritu de Dios que quema en tu vida y está limpiando tu alma. ¡Recíbelo! ... Denle las gracias a Dios porque te ha limpiado, te ha salvado, te ha sanado. Ya no eres el mismo, ya te ha librado, tu pecado ha sido perdonado. Nunca dejes de alabar a Dios (...)

En estos momentos, las lágrimas son más profundas, el llanto es mucho más sonoro, la tensión de los brazos en alto tiende a aumentar, las personas que tiemblan lo hacen más. Es el momento más intenso del culto. Es, desde un punto de vista más antropológico, lo que, dentro de la lógica de Turner (1988), constituiría la fase liminal del acto ritual. Después de ese tránsito, los hermanos dejan de ser los mismos. Sus rostros evidencian el haberse liberado al menos emocionalmente. De ello se deduce que, en efecto, existe una búsqueda de la hierofanía entre los hermanos del Movimiento Misionero Mundial. El paso al altar es indispensable dentro de su concepción del proceso ritual que denominan culto. Es el momento del trance, del limen, el punto de inflexión

que justifica la necesidad emocional de regresar a la jornada siguiente. Si bien el carácter espiritual o extrasensorial es una experiencia que, más allá del testimonio personal y los signos de éxtasis, no se puede comprobar con certeza. Lo cierto es que, ante todo, desprendiéndonos del universo simbólico, el paso al altar es eficaz como una *ritualidad terapéutica*.

¿Qué significa ir hacia el altar?

En todos los cultos diarios, entre 80 y 150 personas se vuelcan al reducido espacio que separa el altar de los asientos para orar, cantar, liberar sus problemas o únicamente llorar. En todas las más de treinta visitas realizadas al templo de Pueblo Libre, nunca ocurrió que la cantidad de personas de rodillas o de pie en sus lugares fuera mayor a las que pasaban al altar. Una pregunta que surge inmediatamente es por qué lo hacen. ¿Qué ocasiona que una persona que asiste al menos seis veces en siete días a la iglesia tenga la necesidad de arrepentirse en todos los cultos? ¿O deba renovar un compromiso que, se entiende, pone en práctica al asistir a la iglesia todos los días? Aparentemente, el arrepentimiento y el compromiso no serían las únicas razones que llevan a los fieles a los pies del altar.

Puede afirmarse que, en efecto, los hermanos pasan al altar como una forma de acercarse simbólicamente a lo sagrado. Si el templo, dentro de la Doctrina del Movimiento (Ortiz, 1980), es el lugar santo, el altar se convertiría en el lugar santísimo. Es ese lugar, objetivamente separado del espacio destinado a los fieles, el Axis Mundi (Eliade, 1981) que abre las puertas a lo sagrado. Los fieles buscan estar allí. Puede afirmarse, a partir de lo observado sistemáticamente durante meses, que los hermanos requieren estar en el altar. Y aunque solo se ubican a los pies de él, dentro del universo simbólico de la congregación, su presencia representa el contacto con lo tremendo (Otto, 1996), con lo inaccesible. Con ese lugar al que solo acceden el presbítero, el pastor auxiliar, los pastores invitados por la iglesia y, eventualmente, la esposa del presbítero, cuando este lo delega. En esa lógica, estar a los pies del altar no es solo una experiencia que libera al hombre de sus problemas y tristezas. Estar en el altar es, para el miembro de esta congregación, estar cerca de Dios.

“Oscar”: Pasar al altar es algo muy importante para un cristiano. No solo es el hecho de hablar con Dios porque uno puede hacerlo en cualquier momento. Es también el lugar. Aunque tú veas que muchos pasan al altar todos los días no es que lo hagan por costumbre o porque, en fin, hay que hacerlo. Si uno pasa al altar es porque el mensaje ha tocado tu corazón y el espíritu te mueve a acercarte a Dios. Nosotros somos pecadores y, si bien es cierto que Cristo nos lava con su sangre, siempre podemos pecar. Pasar al altar es una forma de decirle públicamente a Dios que queremos limpiarnos. Es humillarte a sus pies. Si tú sabes que el mensaje llega a tu corazón, la mejor manera de mostrarlo es dando el paso y ponerte a sus pies.

En esa perspectiva, para los fieles de esta congregación, el paso al altar está asociado al efecto de la prédica en la vida del sujeto. En cada mensaje, a partir de la explicación de un fragmento de la biblia, se busca una aplicación a la vida cotidiana de un cristiano. De esta aplicación resulta, para la lógica de un hermano de esta iglesia, el valor del mensaje en su vida asumida como una lucha constante contra las tentaciones. El impacto de esta asociación entre el contenido de las Escrituras y la experiencia personal del creyente es el móvil que lo conduce al altar. No obstante, esta asociación no es solo cognitiva. Es, ante todo, una vivencia, una reacción afectiva socialmente percibida como espiritual. Es así que la reconciliación, si bien resulta una experiencia terapéutica, es asumida como divina. Si hay una catarsis religiosa en el paso al altar se debe, en todo caso, a una acción terapéutica “del propio Cristo”.

Pastor “Willy”: Uno deja el mundo cuando sigue a Cristo, cuando toma la decisión de

seguirlo y vive conforme a sus enseñanzas. Naturalmente, un cristiano es humano y puede caer, pero Dios, tarde o temprano, lo va a levantar y, si el cristiano se arrepiente, regresa a Cristo y por tanto se aleja del mundo. Como el mundo está gobernado por el enemigo, el cristiano necesita renovarse continuamente, alejarse todos los días de las cosas que lo contaminan. Por eso cuando se hace el llamado para venir al altar, los hermanos se acercan a reconciliarse con Cristo. Puede ser que el llamado tenga otro motivo, pero es el señor el que los toca con el mensaje que se da y los hace venir. Lo hacen siempre porque en el mensaje pueden encontrar que hay cosas que decirle al señor. Por eso van al altar, porque se sienten más cerca de él.

Del testimonio del presbítero se deduce que la razón de la recurrente visita al altar, aun cuando se trata de hermanos que asisten siempre a la iglesia y llevan aparentemente una vida éticamente rigurosa, se debe a una mediación espiritual que condiciona la voluntad individual. No obstante, esta visión religiosa y endógena no podría ser la única respuesta. El discurso del pastor que preside la oración en el altar, orientado a motivarlos a una introspección constante y catártica, unido a un fondo musical que tiende a conmover a los fieles, puede explicar las manifestaciones exteriores de emotividad. Y si se tiene en cuenta que las muestras elocuentes de emoción son constantes en todo el proceso ritual del culto, la respuesta se torna fácilmente verosímil. Sin embargo, ello explica solamente lo que sucede en el altar y no las razones que los motivan a acercarse a él.

El problema se agrava si se considera que, para el presbítero “Marcos”, las razones que mueven a las personas a dirigirse al altar no suelen concordar con los fines específicos con los que se hace la invitación. Muchas veces los pastores proponen un “llamado de reconciliación”, es decir, una invitación a renovar compromisos específicos con la divinidad. Otras veces se hace un llamado de conversión, esto es, una invocación a “entregar su vida a Cristo”, dirigida, concretamente, a aquellos visitantes que quisieran unirse a la congregación. Sin embargo, en casos como esos, la convocatoria suele ser igual de masiva. Como siempre, el 70% de los asistentes, en promedio, se acercan al altar a tener un momento, si bien en público, de carácter íntimo con Dios.

Pastor “Marcos”: Para el tema del paso al altar, hay dos llamados que se hacen. El primero es un llamado que se da cuando la persona no ha recibido a Cristo y, como parte de la evangelización, se le invita a pasar al altar para que acepte a Cristo en su vida y sea salvo. Otros pasan al altar porque quiere reconciliarse con Dios, porque quiere hacer un compromiso con él, porque necesita que Dios obre en su vida por una enfermedad, porque quiere recibir un bautismo en el Espíritu. Esos son llamados de renovación. Ahora, seguro tú has visto que hay hermanos que pasan todos los cultos al altar. A veces ellos, porque no están enterados o por un error de concepto, creen que tienen que pasar al altar todos los días, como si fuera parte del culto que deban pasar al altar. Ellos creen que tienen que hacerlo siempre, pero eso es diferente. Pero en sí el hecho de pasar es una respuesta a un llamado de Dios, no es un solo una costumbre o algo que se repita por repetir.

Puede evidenciarse, tomando como referencia a las declaraciones del presbítero, que existe una disonancia entre la invitación oficial al altar y el paso de los fieles al altar. Es decir, los motivos formales que institucionalizan el ritual en todos los cultos no necesariamente coinciden con los impulsos emotivos reales que hacen que la gente, finalmente, decida participar del ritual. Este hecho, en lugar de deslegitimar el acto ritual en sí no hace sino validarlo como experiencia de emotividad genuina de los miembros. Así, si una persona decide, en la efervescencia del momento de adoración, aproximarse a los pies del lugar más santo a orar a Dios, esto se debe a una motivación individual, a una acción espiritual, a una corriente social en el sentido de Durkheim (2000) o a un deseo auténtico de bienestar existencial. Pero no a una respuesta formal, ceremonial

o consuetudinaria. No es, entonces, solamente un *rite de passage*. Es una “experiencia mística de fe”.

La idea de una experiencia individual auténtica puede explicar qué hace que una persona decida dar ese paso al altar, pero no satisface la principal interrogante de este párrafo: ¿Por qué todos lo hacen y siempre a la vez? Con el propósito de encontrar una respuesta que no contradiga el punto de vista de la propia congregación y que, a la vez, sea teóricamente válida, se intentó formular esta pregunta a la mayoría de los informantes. ¿Por qué pasan siempre al altar? Las respuestas fueron, generalmente, “porque el mensaje que me toca,” “porque Dios habla a través de la prédica” o “porque el espíritu me hace acudir”. Sin embargo, “Luis”, uno de los hermanos más experimentados, con más de 70 años de vida cronológica y, dentro de ellos, 40 de vida en la congregación, pudo ofrecer una explicación mucho más satisfactoria.

“Luis”: La gente pasa al altar por un tema bien práctico: *Dios está en el altar*. Y con eso no te digo algo figurado o que sea solo una creencia de la gente. En la biblia, tanto en el antiguo como el nuevo testamento, hay muchas referencias que dicen que en el lugar santísimo del templo está la presencia de Dios. Por eso la gente va hasta allá y se humilla ante el altar para adorar. Es que Dios está ahí. Su espíritu está ahí.

Este hecho se pudo comprobar, con una certeza significativa, cuando se pudo participar de la Convención Nacional “Ten fe en Jesús”, realizada en el mes de noviembre de 2016 en el estadio de San Marcos. En las dos jornadas a las que se pudo asistir se dio un fenómeno digno de mencionar. En la primera de estas, se produjo un multitudinario *paso al altar*. Pese a haberse congregado más de 50 mil personas en el recinto, considerando que las tres tribunas habilitadas para la conferencia estaban abarrotadas y el campo de juego también lucía lleno, cuando se hizo el llamado, miles de personas bajaron de las tribunas a pasar al altar. El panorama fue abrumador. El césped del estadio se cubrió de personas que, con los mismos gestos del templo de Pueblo Libre (brazos en alto, cabeza reclinada, ojos lacrimosos y expresión contrita en el rostro), realizaron una “renovación espiritual con Dios”.

En el día final, con las cuatro tribunas habilitadas y pese al sofocante sol del mediodía, los fieles, aparentemente también se disponían a hacerlo. Para evitarlo, en las dos pantallas gigantes instaladas en el recinto, se colocó un anuncio en letras enormes: “Por razones de su propia seguridad, no se permitirá bajar de las tribunas para pasar al altar”. El resultado fue inevitable. Después de la prédica del vicepresidente de la congregación, pese al anuncio, los fieles bajaron de todas las tribunas. A los efectivos de seguridad, tanto voluntarios de la iglesia como particulares contratados, no les quedó mayor alternativa que abrir las rejas. La multitud se apostó en el césped, levantó sus brazos, reclinó la cabeza, rompió en llanto y entabló ese contacto místico con lo sagrado. Si las personas no asumieran que, efectivamente, Dios está en el altar, ¿concurrirían hacia allí de esa forma y con esa vehemencia?

Puede deducirse, en principio, que la motivación a pasar al altar es, ante todo, la convicción de que, así sea de forma alegórica o real, lo sagrado reside allí. Y es esa certeza la que los mueve a procurarse acceder a ello. Así, el deseo de la hierofanía (Eliade, 1981) termina por ser el móvil que impulsa a los sujetos a buscar lo extrasensorial, a requerir de las manifestaciones espirituales que son legitimadas por la doctrina de la congregación. La transformación del sujeto es entendida como una acción espiritual sobrenatural que acontece cuando se recibe a Cristo. El bautismo en el Espíritu es también una hierofanía fundamental, que no solo ocurre individualmente, sino que se evidencia en muestras exteriores de comportamiento, como la glosolalia. En una lógica donde los momentos más intensamente emotivos son asociados a fuerzas sobrenaturales, es comprensible asumir que la divinidad está presente en un lugar físico. Y es más comprensible, si se sabe que esta se encuentra allí, intentar acceder a ella, tocarla, sentirla, *hacerla suya*.

Consideraciones finales

A partir de lo observado, puede concebirse al *paso al altar* como el momento cumbre o limen (Turner, 1988) del proceso ritual del culto. Pero no solo como una fase del ritual, sino como un proceso en sí. Es antecedido por el impacto colectivo de la prédica y de la música, lo que constituiría su fase preliminar. Es incentivado por las palabras del pastor constantemente y, además, por las manifestaciones visibles de éxtasis en los demás miembros del proceso. Así, las experiencias de sollozo, trepidación y clamor intenso constituirían los signos exteriores de una experiencia interna, espiritual y afectiva: la fase liminal del paso al altar. Al finalizar los veinte minutos de adoración intensa, donde, si bien cada miembro se libera a sí mismo de manera independiente, la iglesia restablece la *communitas* fundamental, ese origen común que los vincula a todos: el nuevo nacimiento como cristianos, como iglesia, como “cuerpo unido a lo sagrado”.

En consecuencia, el *paso al altar* se convierte en una recreación simbólica del renacimiento de los miembros en presencia de lo sagrado. Pero no es solo una ceremonia alegórica. A través de ella, se realiza la restauración continua de la vida de los fieles, característica en el mensaje de esta iglesia. El Movimiento Misionero Mundial tiene por función, según sus pastores, restaurar a las personas de una vida de pecado (entendida en oposición antinómica al cumplimiento de la doctrina). Si existe un momento en el que, efectivamente, el sujeto se renueva o se restaura dentro del culto, es *en presencia de Dios en el altar*. El efecto de esta liberación se evidencia en los rostros de los fieles al volver a sus asientos. Después de la oración, se abrazan indistintamente, se muestran felices, con más ganas de alabar, con más ganas de vivir dentro de la ética rigurosa, con más ganas de asumir el compromiso económico con su congregación. Es decir, la eficacia de la internalización de la vida comunitaria y la lógica corporativa del Movimiento está, en cierto modo, sujeta a la eficacia del *paso al altar*.

En líneas generales, el paso al altar permite la constitución de la iglesia como *communitas*. En principio, renueva la naturaleza cristiana de los sujetos que asisten a la iglesia, mediante la ratificación de su compromiso, el arrepentimiento de sus faltas y la consagración de sus vidas. En segundo lugar, refuerza el vínculo de cohesión entre sus miembros. La vez en que mayor estrechez se experimentó con los hermanos fue cuando se pasó al altar, como una forma de experimento para averiguar desde adentro lo que significaba estar allí. Ese día, en definitiva, se fue uno más en el templo. Finalmente, el estar en el altar legitima la relación mística entre toda la comunidad con lo sagrado, que reside en el *lugar más santo*. De esta forma, se consolida el rasgo distintivo de la iglesia como cuerpo ligado a lo divino, en contacto directo con ello. En suma, el paso al altar evidenciaría dos características fundamentales: es un rito terapéutico para el individuo y es un rito integrador para la comunidad. Es una experiencia que libera al sujeto y es un acto que lo une a la divinidad que, dentro del universo simbólico de este, *reside* en el altar.

Referencias

- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. 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.
- Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). (2017). *Iglesias Evangélicas en Perú*. Recuperado de <https://sites.google.com/site/iglesiasevangelicasenperu/inicio/organizaciones-que-apoyan/conep>
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Durkheim, E. (2000). *Las reglas del método sociológico*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Guadarrama / Punto Omega.
- Geertz, C. (1988). La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- 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.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). *Cédula censal 2017*. Recuperado de <http://www.censos2017.pe/cedula-censal/>
- 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.
- Ministerio de Justicia (MINJUS). (2017). *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.
- Otto, R. (1996). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- 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.
- Rolleri, J. (2017a). *Entre Cristo y el Mundo: ritualidad y pentecostalismo. Una aproximación etnográfica a las prácticas rituales del "Movimiento Misionero Mundial" en el templo central del presbiterio N°7 en Pueblo Libre* (tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- _____ (2017b). 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. *Revista Peruana de Antropología*, 2(3), 122-139.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP). (2017). *Iglesias asociadas*. Recuperado de <https://unicep.org.pe/portal/services-simple/>
- 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*. São 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.
- 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
- 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.