

¿Sacralizar lo económico o capitalizar lo sagrado? Reflexiones etnográficas sobre el ritual “La marcha del dólar” en el Movimiento Misionero Mundial en Lima.

Mg. Jair Augusto Rolleri García.

Cita:

Mg. Jair Augusto Rolleri García (2019). *¿Sacralizar lo económico o capitalizar lo sagrado? Reflexiones etnográficas sobre el ritual “La marcha del dólar” en el Movimiento Misionero Mundial en Lima. X Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/x.congreso.chileno.de.antropologia/49>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edE8/3Hp>

Simposio 21

Antropología de las creencias: diversidad religiosa y espiritual en la sociedad global

Coordinación:

Luis Andrés Bahamondes - Wladimir Esteban
Riquelme - Florencia Diestre de la Barra

¿Sacralizar lo económico o capitalizar lo sagrado? Reflexiones etnográficas sobre el ritual “La marcha del dólar” en el Movimiento Misionero Mundial en Lima

Mg. Jair Augusto Rolleri García⁷⁵

Resumen: La presente ponencia tiene por objetivo analizar, desde la etnografía, la ritualidad económica de una congregación multitudinaria del pentecostalismo limeño, el Movimiento Misionero Mundial, a través de un caso paradigmático: La marcha del dólar. Para ello, la investigación se enmarca en las discusiones sobre el fenómeno religioso desde la sociología y la antropología. En ese sentido, retomamos las conceptualizaciones de la religión en Durkheim, Geertz, Eliade y Marzal; la ritualidad en Turner y Rappaport, y el pentecostalismo en Bastian, Marzal y Lecaros. Con el fin de analizar estas prácticas, se desarrolló una etnografía de ocho meses en uno de los templos centrales de la congregación en Lima. Así, a través de la observación, la entrevista y el testimonio, se arribó a una comprensión de las ejecuciones, experiencias y reinterpretaciones de La marcha del dólar en el Movimiento Misionero Mundial. Como resultado, puede entenderse a este ritual como una síntesis entre el contacto colectivo con lo sagrado, la reafirmación de un riguroso compromiso comunitario y la práctica de las estrategias corporativas que rigen la cotidianidad del Movimiento: una hibridación entre lo pentecostal y lo comercial.

Palabras clave: Pentecostalismo, Ritualidad, Movimiento Misionero Mundial

75 Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (Lima, Perú). Correo electrónico: jair.rolleri@upc.edu.pe.

Cuestiones básicas sobre religiosidad peruana y el caso de estudio

Abordar el fenómeno religioso en un país como el Perú es, sin duda, una tarea tan relevante como problemática. Para ilustrar, enumeraremos tres rasgos significativos del panorama confesional en el país, según los hallazgos a los que han arribado diferentes estudios sociales. En principio, comenzaríamos por señalar que el impacto de la secularización, al menos como era entendida tradicionalmente por Berger (1972) o Luckmann (1973), se desarrolló solo parcialmente en el país. De acuerdo con las cifras censales del INEI, en 1993, 1,4% de peruanos afirmaba no profesar ninguna religión. Ese porcentaje se incrementó a 2,9% en 2007 y ha alcanzado el 5,4% en 2017. Puede observarse que la cantidad de no creyentes, si bien se ha duplicado década a década, aún dista mucho de ser un porcentaje mayoritario. En otras palabras, el proceso de secularización ha sido incompleto o, en su defecto, se encuentra aún en desarrollo.

Un segundo rasgo fundamental de la profesión religiosa en el Perú es, en definitiva, su pluralismo, que ha beneficiado principalmente a las distintas variantes del protestantismo. Considerando los censos ya aludidos, la población que se identificó como “evangélica” pasó de un 6,7% en 1993 a un 12,5% en 2007 y a un 14,5% en 2017. De ello puede deducirse, como lo propone Lecaros (2016) que, a la pérdida de fieles del catolicismo le ha correspondido una expansión evangélica. Es decir, se ha producido un tránsito significativo de la fe católica hacia las distintas formas de evangelismo. Para Pérez Guadalupe (2017), inclusive, es posible emplear el término de “Nueva Reforma” para calificar este proceso. No obstante, más allá de si el Perú se convierta en un país evangélico o no en el mediano plazo, lo que sí es cierto es que las dudas que, en su momento, planteaba Marzal (1988) acerca de si la percepción de una explosión evangélica se debía a una mayor cantidad de fieles o una movilidad constante de estos ha quedado completamente esclarecida. Además de secularizarse -o como consecuencia de ello-, los peruanos se están convirtiendo a otras formas de cristianismo, principalmente, según Lecaros (2016), a variantes del pentecostalismo.

Finalmente, el tercer aspecto para ingresar al panorama religioso peruano es su abigarramiento y complejidad. Ya desde los textos de Marzal (2000, 2002), se avizoraba el problema clasificatorio y categorial que supone analizar las particularidades confesionales del Perú. A manera de ejemplo, en los estudios censales aludidos se emplean como posibilidades de adscripción religiosa las opciones “católico”, “evangélico”, “otra religión” y “no creyente”. Ello, sin duda, representa dos problemas de identificación: la categoría “evangélico” no suele representar del mismo modo a un bautista, presbiteriano, pentecostal o adventista. Algunos, en su lugar, prefieren la denominación “cristiano” y, según intuyen estudios como el de la PUCP (2018), podría haber una cifra significativa de “cristianos” incluidos en “otros” y no en “evangélicos”. En segundo lugar, dentro del propio escenario, denominado como “complejo mundo evangélico” por Marzal (2002), existen no solo formas de movilidad confesional sino tensiones entre asociaciones. Así, por ejemplo, existen actualmente 108 congregaciones en el Perú, según el Ministerio de Justicia (2017), agrupadas en dos asociaciones: la CONEP, gremio tradicional fundado en 1940, y la UNICEP, asociación de iglesias de origen reciente en su mayoría. Sin embargo, por diferencias tanto doctrinales como organizativas, una importante cantidad de iglesias se encuentran hoy como no agrupadas.

Precisamente, en este tercer grupo destaca una congregación transnacional, fundada en la década del 50 en Puerto Rico y presente en el Perú desde los 80: el Movimiento Misionero Mundial. De acuerdo con testimonios de distintos pastores entrevistados para la tesis que da origen a esta presentación (Rolleri, 2017a), el Movimiento posee alrededor de 2 mil templos en territorio peruano y tiene presencia en 71 países del mundo, incluido Chile. Es propietaria, además, de una plataforma de comunicaciones de nombre Bethel, que consta de estaciones de televisión, emisoras de radio, medios impresos, sitios web y aplicaciones para celulares. El Movimiento, por tanto, no es solo una congregación de carácter multitudinario, es también una organización económicamente poderosa. Si consideramos, de acuerdo con Lecaros (2016), los momentos destinados a la contribución económica son generalmente ritualizados en las congregaciones evangélicas, en el caso del Movimiento ello es mucho más evidente.

Como en la mayoría de congregaciones evangélicas y pentecostales, en los cultos del Movimiento se destinan dos momentos a la contribución económica: la ofrenda y el diezmo. Sin embargo, en las múltiples sedes de este monumental grupo religioso o al menos, en todas las de la ciudad de Lima, se realiza, cada primer domingo del mes una actividad ritual en la que convergen lo religioso y lo empresarial. Se trata de la Marcha del dólar, un momento del culto en que los fieles, a través de la compra de billetes simulados de un dólar, a precio de tipo de cambio vigente, asumen el sostenimiento de la plataforma de medios de comunicación de la iglesia como compromiso ritual y reciprocidad simbólica. El objetivo central de esta ponencia es analizar cómo en la Marcha del dólar se funden aspectos netamente religiosos como la fe o la disciplina confesional, y otros más terrenales como la estrategia corporativa o la lógica expansiva de la congregación. Así, sobre la base de la observación de las ejecuciones y de las interpretaciones de sus participantes, se pretende arribar a la comprensión de la lógica social que explica que los fieles compren dólares para la iglesia, no solo voluntariamente, sino con alegría.

Es preciso recalcar que, como ya se dijo, esta presentación constituye un aspecto de una investigación mayor, destinada al análisis de la ritualidad del Movimiento Misionero Mundial como medio de aproximación a la naturaleza de dicha congregación. Para ello, durante ocho meses ininterrumpidos, se desarrolló un trabajo etnográfico en esta iglesia que, a través de la observación participante en dos a tres cultos por semana, numerosas entrevistas y, sobre todo, un contacto significativo, cotidiano y cordial con muchos de los fieles, arribó a una comprensión de la lógica ritual, comunitaria, económica y corporativa que explica la vida cotidiana de sus miembros. Por tanto, si nos concentramos en la Marcha del dólar, puede asegurarse que se participó activamente de ocho ediciones de dicho ritual, se conversó con los fieles acerca de sus visiones y motivaciones respecto de su práctica y se pudo comprender no solo el ritual en sí, sino que, a través de él, como diría Turner (1988), se llegó a un acercamiento legítimo a la vida social de esta iglesia.

Con fines aclaratorios, vale decir que el estudio etnográfico fue desarrollado en el templo central del distrito de Pueblo Libre, ubicado en la zona centro-oeste de la ciudad de Lima. Para comprender la representatividad del espacio religioso analizado, conviene realizar tres precisiones. En primer lugar, Pueblo Libre constituye no un templo común, sino la sede central de un presbiterio, unidad mínima administrativa en la que se divide la iglesia, y reúne, en este caso, a un promedio de 150 a 200 fieles por sesión cultural. Segundo, si bien en términos de fieles, no

se trata ni por asomo de la mayor parte de la congregación, el presbiterio de Pueblo Libre abarca un total de siete distritos, es decir, es la jurisdicción territorialmente más amplia en la ciudad de Lima. Tercero, los distritos que reúne dicha sede integran lo que INEI (2017) denomina niveles socioeconómicos B y C. Es decir, representan una parte significativa de la “clase media limeña”, lo cual se hace más relevante si se considera que el Movimiento tiene un mayor protagonismo en sectores periféricos y, en su mayoría en condición de pobreza. En términos sencillos, esta ponencia analiza la ritualidad económica de una iglesia en un espacio donde la capacidad adquisitiva es ligeramente más alta del promedio de sus fieles, lo hace a través de la etnografía y se sustenta en las discusiones antropológicas sobre la religión.

El Movimiento Misionero Mundial desde su ritualidad

Para la presente exposición, entendemos a la religión desde cuatro autores fundamentales. Retomando a Durkheim (1968), asumimos lo religioso como un sistema social de creencias y rituales que unen a una iglesia en torno a lo sagrado. En otras palabras, una religión es teórica y práctica, pero ante todo es socializadora, pues establece lazos no solo entre los miembros que la practican, sino entre éstos y lo que Durkheim (1968) llamaba *cosas sagradas*. Estos objetos o entidades de orden superior son, siguiendo a Eliade (1981), elementos que han pasado por una experiencia fundamental, denominada por el autor como *hierofanía*, que las ha transformado en una cosa distinta sin dejar de ser sí mismos. En esa lógica, la religión sería una forma a través de la cual un grupo de fieles establece una relación *real*, saturada de ser, con lo sagrado y, a su vez, entre sí mismos como sujetos embebidos de dicha relación.

No obstante, el propósito de los fieles no es siempre la relación social con otros y la relación simbólica con lo sagrado. Las religiones existen -o deben existir- en cuanto son útiles a la vida cotidiana de los fieles. De allí que resulte importante retomar la definición de religión como *sistema cultural* para Geertz (1988), es decir, un sistema de símbolos que establece estados anímicos y motivaciones que permiten a los individuos construir un mundo coherente y eficaz para su vida cotidiana. En términos sencillos, la religión no solo ofrece *modelos de mundo*, sino *modelos para vivir adecuadamente en el mundo*. En resumen, religión es creencia, práctica, socialización y ética. A estos elementos, Marzal (2002) le agrega una quinta dimensión fundamental: el *sentimiento religioso*. Así, la religión sería, para el autor, un sistema de creencias, rituales, formas de organización social, normas éticas y sentimientos que permiten a las personas relacionarse con lo sagrado y encontrar justificaciones a sus vidas. Esta, precisamente, será la definición que asumiremos como concepto de lo religioso en esta presentación.

Bajo la noción expuesta, el Movimiento Misionero Mundial sería, en sentido estricto, un grupo religioso. Como estrategia metodológica, en la investigación que origina esta ponencia (Rolleri, 2017a), se propuso analizar la ritualidad de esta iglesia como medio para reconstruir sus otras cuatro dimensiones en cuanto grupo religioso, de acuerdo con el concepto de Marzal (2002). Para efectos de esta presentación, se resumen los principales hallazgos que nos permitirán comprender los rasgos esenciales de esta congregación. En primer lugar, respecto de la *organización social*, se puede caracterizar al Movimiento como una corporación religiosa, cuyo funcionamiento se

puede asemejar al de una gran empresa. Está encabezada por una *junta de oficiales*, que se reúnen anualmente en distintos países del mundo y cumplen la función de *supervisores* en los países donde esta iglesia posee más adeptos. En un nivel inmediatamente inferior, se encuentran los *oficiales nacionales*, elegidos por esta junta plenipotenciaria para encargarse de la administración de una iglesia nacional. A su vez, cada país es dividido en presbiterios, a cargo, valga la redundancia, de un *presbítero*, que administra un conjunto de iglesias y anexos autogestionados, dentro de un territorio que puede ser de una ciudad entera o un distrito, según la cantidad de fieles. En líneas generales, puede decirse, que el Movimiento, en cuanto a su organización, es una gran estructura jerárquica y corporativa.

La segunda dimensión, dentro de la definición de Marzal (2002) es la *creencia*. En cuanto a éstas, más allá de las declaraciones doctrinales que, como institución, expone la congregación, desde la cotidianidad de los propios fieles, pueden destacarse tres dogmas básicos. Primero, la congregación enfatiza en la *Salvación* del sujeto por medio de la fe. En palabras simples, la creencia en los dogmas promovidos por la congregación facilita la obra divina del nuevo nacimiento del creyente y su liberación del mundo hostil que lo rodea. En segundo lugar, puede citarse al *Bautismo en el Espíritu*, que es entendido como una señal de elección del Espíritu Santo que recae sobre el creyente y puede, aunque no siempre, hacerlo *hablar en lenguas*. La particularidad de esta hierofanía, para los fieles del Movimiento, es que no ocurre en los cultos públicos sino en momentos privados de oración e incluso una sola vez en la vida. Por tanto, no se asemeja a los actos de *glosolalia* continua que se suelen apreciar en las agrupaciones pentecostales. Finalmente, los fieles creen en la *Inspiración de las Escrituras*, es decir, como la mayoría de grupos del protestantismo, asumen a la biblia como la única fuente de las verdades religiosas. En resumen, el Movimiento es una iglesia que defiende la idea de un dios que salva, unge y exige la adhesión a una única fuente de fe.

En relación con dicha exigencia, podemos entender al Movimiento desde la tercera dimensión de la religión, siguiendo la definición de Marzal (2002), que es la ética. Para el presente caso, esta se encuentra comprendida en un libro pequeño, de unas 70 páginas, que reúne 25 lecciones fundamentales y es distribuido a toda la congregación al precio de 7 soles. Se titula *Instrucciones bíblicas para recién convertidos* (Ortiz, 1980), pero es conocido por los fieles, genéricamente, como la *Doctrina*. En resumen, estas 25 lecciones se basan en la internalización de una ética muy rigurosa, entendida como *la disciplina*, y expresada en imperativos de privaciones, compromisos y contribuciones. En primer término, por la Doctrina los fieles son impulsados a una suerte de ascetismo intramundano (Weber, 1978), que los mueve a renunciar a la vida nocturna, al consumo de sustancias demonizadas (alcohol, tabaco, drogas), al consumo de contenido audiovisual *que no edifique*, a la vida sexual extramarital y a la militancia política explícita. En segundo lugar, la Doctrina los mueve a comprometerse plenamente con los objetivos de la congregación, lo que se expresa, por ejemplo, en la asistencia al templo los siete días de la semana y, en el caso de los domingos, tanto en la mañana como en la tarde. Por último, la Doctrina hace que los fieles asuman *con gozo* la rigurosidad de la ritualidad económica de la congregación. Para sintetizar, desde el ámbito ético, el Movimiento es una iglesia que demanda de sus fieles un comportamiento puritano, un compromiso comunitario intenso y una propensión entusiasta hacia el desprendimiento económico.

Esta apelación a la emotividad en el don puede relacionarse directamente con la cuarta dimensión de lo religioso: el *sentimiento*. Este elemento resulta esencial para aproximarse a esta

congregación, en tanto, la experiencia del culto es, ante todo, entusiástica. El primer sentimiento rápidamente identificable en la cotidianidad de los fieles es la *contrición*. Tanto en los cánticos de adoración como en los momentos de oración, esta emoción se exterioriza a través de signos distintivos como los brazos en alto, las palmas hacia arriba, el rostro compungido, los ojos lacrimosos y una voz hondamente quejumbrosa. En el caso de las oraciones, esta contrición suele manifestarse al margen del propósito del pedido. Un segundo sentimiento comúnmente expresado en el proceso cultural es el *júbilo*. Este se manifiesta en tres momentos claros: la música de alabanza, las intervenciones de los fieles durante la prédica -a manera de vítores que acompañan al mensaje- y los momentos de contribución económica. De este modo, puede entenderse, desde la dimensión del sentimiento, al Movimiento Misionero Mundial como una congregación cuyo culto constituye una trayectoria emocional antes que una pedagogía religiosa.

En relación a ello, con fines aclaratorios, conviene resaltar que el Movimiento Misionero Mundial, si bien está registrado en el Ministerio de Justicia (2017) como "Iglesia Cristiana Pentecostés", es una congregación híbrida antes que pentecostal. Si retomamos la noción de pentecostalismo propuesta por Marzal (2000), que reconocía como rasgos fundamentales al Pentecostés continuo y a la glosolalia, el Movimiento distaría de la misma, pues las manifestaciones extrasensoriales, según coinciden pastores y fieles, suelen ocurrir en momentos específicos y generalmente en privado. En cuanto a la glosolalia, en los ocho meses en campo, solo se fue testigo de una ocasión en la que el pastor *habló en lenguas*. Si retomamos la clasificación propuesta por Hernández (2006), que concibe al pentecostalismo como una espiritualidad orientada a los ritos de sanación, las manifestaciones extrasensoriales del Espíritu, el culto entusiástico y la teología de la prosperidad, el Movimiento tampoco se ajustaría a la definición. De los cuatro rasgos mencionados, solo uno -gel entusiasmo- es significativo en la cotidianidad de la iglesia.

Si recurrimos a la teorización que desarrolla Bastian (1997), el pentecostalismo es un fenómeno religioso de tipo *conversionista, taumatúrgico y milenarista* que surge de una cultura de la pobreza. De estas características, en el caso del Movimiento Misionero Mundial, sobresale únicamente la primera: el llamado constante y continuo a la conversión de los fieles y de las personas ajenas a la congregación. No obstante, como ya se indicó, la búsqueda sobrenatural de sanidad no es relevante en los cultos y la apelación al fin de los tiempos es casi inexistente en los mensajes cotidianos. Si nos remitimos a las etapas del pentecostalismo en América Latina, trazadas también por Bastian (1997), existirían mayores coincidencias con la tercera generación, surgida entre los 80 y 90, debido a la preponderancia del uso de medios masivos de comunicación y la lógica expansiva que caracteriza al Movimiento. Aun así, no podría considerársele una iglesia pentecostal en sentido estricto.

Pese a sus diferencias con el pentecostalismo ortodoxo o tradicional, podría asociarse al Movimiento Misionero Mundial con el concepto de *neopentecostalismo*, desarrollado por Mansilla (2007), quien lo define como un nuevo carisma en el que convergen una flexibilización de la fe religiosa, una exaltación de la jerarquía virtuosa, la concepción del culto como espectáculo, la promoción del liderazgo femenino, la bendición a través de prosperidad y salud, la reinención del sujeto y la armonía entre religión y política. De estos siete rasgos, para el caso del Movimiento, son visibles básicamente tres. Primero, es evidente la justificación de la jerarquía, no solo administrativa

sino también económica, fundada en un *merecimiento* sacralizado. Además, el culto es concebido, si bien no como un espectáculo audiovisual moderno, pero sí como una experiencia ante todo entusiástica. Finalmente, la reinención del sujeto es destacable, pues, como puede notarse en otro estudio (Rolleri, 2018), la experiencia del culto es, fundamentalmente, un ritual de *autoterapia*, en el sentido desarrollado por Giddens (1995).

A manera de resumen, entendemos que el Movimiento Misionero Mundial, al menos visto desde el Perú, es una congregación transnacional de estructura jerárquica y organización corporativa. Es, además, una iglesia que defiende la creencia en una divinidad que salva, se manifiesta de manera sobrenatural en los sujetos y se revela a través de una fuente única. Es también una congregación que insta a sus fieles a una disciplina rigurosa, a un compromiso sólido e intenso con la iglesia y a una gozosa contribución económica. Asimismo, en la práctica cotidiana, es una denominación religiosa que promueve un culto emotivo antes que pedagógico, entusiasta antes que ceremonial y práctico antes que teológico. Finalmente, a pesar de ser registrada como tal, no podría clasificarse al Movimiento como una congregación pentecostal en sentido estricto, aunque sí comparte rasgos básicos con el neopentecostalismo, tal como lo define Mansilla (2007). En términos sencillos, podríamos considerarla como una corporación religiosa de organización jerárquica, tendencia fundamentalista, ritualidad entusiástica, praxis emotiva y ética sumamente rigurosa, además de ser una iglesia híbrida, antes que pentecostal.

La marcha del dólar: de estrategia comercial a práctica ritual

Como se indicó anteriormente, además de los tradicionales diezmos y ofrendas, en el Movimiento Misionero Mundial se pone en práctica un ritual económico significativo y prácticamente exclusivo: la *marcha*. Básicamente, consiste en el tránsito de los fieles a los pies del altar para depositar contribuciones monetarias en un ánfora, estratégicamente situada en el centro, exactamente debajo del púlpito en el que se ubica el pastor. Este *paso* es, con frecuencia, acompañado de música festiva, cánticos cuya letra evoca el marchar, palmas, vítores y zarandeos. Es, en suma, una *fiesta del dar*, una expresión de entusiasmo y de compromiso económico. Durante el estudio etnográfico, se identificaron tres tipos de *marchas*: la marcha pro terreno, la marcha pro aire libre y –la más importante– la marcha del dólar.

Con el fin de comprender, la relevancia de este acto ceremonial para la lógica social de la congregación, retomamos dos conceptualizaciones clásicas del ritual en la antropología. En principio, de acuerdo con Rappaport (2001), en el ritual, la forma condiciona a su sustancia. Es decir, la significación de un rito debe encontrarse en las características formales de su ejecución, y no tanto en su propósito. Desde otra perspectiva, por su parte, Turner (1988), plantea que todo ritual es un *tránsito* que cambia sustancialmente al sujeto que lo practica y a la colectividad que lo rodea. En esa lógica, al ejecutar un ritual se reproduce y reactualiza la vida social de una comunidad. Siguiendo ambos modelos interpretativos, analizaremos el ritual de la Marcha del dólar atendiendo a tres etapas-dimensiones: la *planificación*, con el fin de comprender el carácter, los aspectos que convierten a la Marcha en una estrategia de la organización para captar recursos; la *ejecución*, con énfasis en los elementos formales y simbólicos de la misma; y la *interpretación*,

tanto de los fieles como de las autoridades de la congregación. De esta forma, en la interacción entre lo observable y la perspectiva de los propios fieles, se podrá trazar el diálogo interpretativo que, de acuerdo con Guber (2011), debe lograrse en un abordaje etnográfico.

De acuerdo con un estudio previo dedicado a esta ejecución (Rolleri, 2017b), la Marcha del dólar es, probablemente, el ritual económico más complejo, relevante y simbólico de la congregación. Suele realizarse de manera estrictamente regular e incluso, en ocasiones, es televisado a través de Bethel TV. En principio, habría que afirmar que esta práctica ritual destaca por su sofisticada preparación logística. Si bien se desarrolla, estrictamente, todos los primeros domingos de cada mes, es anunciada desde la semana anterior. El domingo previo, al finalizar el culto, el pastor principal comunica a los fieles que siete días después se realizará la Marcha del dólar y que, por tanto, “deben venir preparados”. Por *preparación*, en el sentido asumido por la congregación, se entiende el considerar que diariamente se pondrá en venta *dólares* que deberán adquirir según sus posibilidades o las *bendiciones* que vayan recibiendo cada día.

Seguidamente, desde el martes previo a la ejecución del ritual, se ponen en venta estos *dólares* simbólicos. Se trata, pues, de billetes impresos en papel bond por la congregación, con el valor de un dólar, los logotipos del Movimiento Misionero Mundial y de Bethel Televisión, y la inscripción “Yo apoyo a Bethel Televisión... y marchó” en el centro, como reemplazo del rostro de George Washington. Otras frases que aparecen en el billete, particularmente elocuentes, son “Dios le bendiga” y “Dios le prospere”. Un último elemento que aparece es un código que lo identifica, a la manera de un talonario, para fines de contabilidad. Además de estos detalles, los billetes conservan tanto el diseño, el tipo de letra y los colores del papel moneda estadounidense. Inclusive, la coincidencia con el dólar real no se limita a la apariencia del billete. Su valor de cambio es el mismo. Durante los ocho meses en campo, se adquirió este dinero simbólico al precio de 3.30, 3.40 o 3.50 soles, según el tipo de cambio vigente al día de la adquisición.

Estos billetes son distribuidos, según nos fue informado por diferentes pastores, en todas las iglesias de Lima, y en algunos templos principales en provincias. Ello involucra, desde luego, una actividad logística y de planificación, lo que nos sugiere la relevancia que la Marcha del dólar implica para las autoridades de la congregación. En el caso de Pueblo Libre, el martes previo a la ejecución del ritual se dispone la participación de una hermana encargada, ubicada en una mesita a la entrada del templo, para la venta de los *dólares*. Ella se encarga, además, de registrar en un cuaderno todos los dólares vendidos sin identificar al comprador, de forma que la única manera de verificar cuántos billetes adquirió cada uno es portarlos consigo el día de la ceremonia. La mayoría de hermanos suele ir comprando los billetes con antelación. De esta manera, llegado el domingo, resulta muy probable que todos los miembros de la iglesia y asistentes regulares a los cultos hayan adquirido, en el mejor de los casos, más de un billete de dólar.

Hasta allí, solo podría afirmarse que la Marcha del dólar es un mecanismo de recaudación económica, planificado, sofisticado, incluso creativo, pero, en definitiva, solo económico.

Sin embargo, si consideramos la segunda dimensión de análisis, es decir, la *ejecución*, comprenderemos que la Marcha del dólar es, ante todo, una actividad ritual. En principio, podremos mencionar el momento asignado para su ejecución en el proceso del culto. La Marcha

suele situarse después de las ofrendas que, a su vez se ubican, después de la hierofanía mayor de la ceremonia que es el *paso al altar* (Rolleri, 2018), momento en que los fieles transitan hacia el lugar más sagrado del templo para *encontrarse* -simbólica o incluso literalmente- con dios. Como consecuencia de esa interacción con lo sagrado, los fieles suelen evidenciar una gran predisposición emotiva a participar en lo que se les solicite. De ello se deduce que, al estar ligada a lo que sucede en el altar, la Marcha no pierde su sentido ritual.

La dinámica inicia cuando, al terminar el recojo festivo de ofrendas, se anuncia que hay billetes que todavía no se han vendido. En seguida, estos se ofertan a todos los asistentes. Algunos hermanos, delegados para ello, transitan por los asientos para expender los billetes a los fieles que, sin que se les ofrezca, ya están dispuestos a comprarlos con el mismo carácter festivo. Es preciso mencionar que, los días de Marcha del dólar, el templo suele lucir mucho más lleno, pues participan de ella algunos grupos representantes de las iglesias y anexos del presbiterio, debidamente identificados con pancartas. Al terminar de venderse los billetes asignados por la congregación nacional, se inicia el proceso ritual de la Marcha con la oración colectiva de propósito económico que caracteriza a los ritos económicos, es decir, un pedido por la provisión de los fieles, por la multiplicación de lo recaudado y por la continuidad del trabajo misionero de la congregación a través de *los medios que dios ha dispuesto* (radio, televisión, revistas, internet, etc.).

Finalizada la oración, comienza la Marcha propiamente dicha. Los miembros de las distintas sociedades que componen la congregación, además de las delegaciones de los templos y anexos vinculados al presbiterio, se desplazan hacia los pies del altar para depositar sus billetes de un dólar. Allí se ha apostado un ánfora que no es otra cosa que un balde azul que lleva adosado un holograma con el logotipo de Bethel Televisión. En ese lugar, ubicado al pie del altar, son depositados todos los billetes de un dólar que los fieles han logrado adquirir. Al igual que en otras formas de ritos económicos, los hermanos se acercan al ánfora cantando, aplaudiendo y esbozando pasos de danza mientras depositan sus billetes. Mientras lo hacen, se deja sonar una canción de ritmo festivo, interpretada con todos los instrumentos musicales que dispone la iglesia (bongó, pandereta, bombo, órgano, huiro, etc.). La letra de esta evoca la propia ejecución de la Marcha: "*Oye, Moisés, dile a mi pueblo que marche, que marche, que marche y no se detenga*".

Otro aspecto importante de la ejecución de la Marcha es la vinculación entre el orden de la ejecución y la organización social de la congregación. Así, los primeros en marchar hacia el altar son las delegaciones de los anexos y las demás iglesias del presbiterio. Acompañados de pancartas y gigantografías que los identifican como tales, los miembros de sedes vinculadas al templo central desfilan cantando, aplaudiendo y vitoreando. Los siguientes son los niños, quienes acompañan su paso con globos, banderines y algunos disfraces. Siguen las mujeres, quienes, entre cánticos, depositan sus dólares, exhibiéndolos antes de acercarse al ánfora. Continúan los hombres, que suelen ser los que depositan más billetes. Finalmente, lo hacen los pastores, que también contribuyen con el ritual. De las características formales de la ejecución, puede deducirse que el orden de participación en el ritual reproduce el orden social de la iglesia. Además, puede afirmarse que al ser parte de la Marcha, los fieles legitiman su pertenencia a la congregación, adquieren reconocimiento al efectuar los depósitos y construyen cierta forma de *communitas*, en el sentido de Turner (1988) mediante su participación.

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 más grandes es una suerte de actuación para sus padres y para los anexos es un recuerdo de su filiación al presbiterio, para los miembros adultos es, ante todo, una celebración comunitaria, es un acto festivo. Al finalizar, todos los fieles, incluidos los niños, ancianos y visitantes esporádicos, ya sea por compromiso individual o por presión de grupo, ya sea para dejar uno o muchos billetes (se forma una cierta “competencia” entre miembros, sobre todo varones jóvenes, por “dejar más”), sin excepción alguna, se acercan a contribuir. Solo por tentar un monto, cada marcha debe recaudar, siendo austeros, alrededor de 500 dólares por culto y por templo. Si a ello le agregamos que los billetes son numerados y posteriormente contabilizados, puede deducirse que, sin dejar de ser un acto ritual, la Marcha del dólar es también una estrategia significativa de captación de recursos para la organización central.

Finalmente, la tercera dimensión de análisis es el sentido que tiene la Marcha del dólar tanto para las autoridades que la organizan como para los fieles que la ejecutan continuamente. Es decir, las *interpretaciones* que los miembros de la iglesia, según su jerarquía, elaboran de la práctica ritual. En líneas generales, podría decirse que, si bien para los pastores, encargados de planificarla, la Marcha del dólar significa por su propósito: solventar la obra evangelizadora que ejerce Bethel Comunicaciones a través de sus distintas plataformas. No obstante, para los fieles comunes, la Marcha significa por los efectos de la misma en una lógica de intercambio simbólico y reciprocidad estratégica, en un sentido muy similar al planteado por Mauss (2009). A manera de ejemplo, se introducen algunos testimonios que muestran la importancia de la Marcha para quienes se adhieren a ella.

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.

Como puede evidenciarse, y tal como se explica en otro texto (Rolleri, 2018), para los líderes de la congregación, la Marcha del dólar es un mecanismo que ideó la organización central para agenciarse de los fondos necesarios para cubrir uno de los proyectos evangelizadores que consideran más importantes: los medios de comunicación. Su práctica, por tanto, tiene un propósito explícito, orientado al sostenimiento de Bethel Televisión. Si considera que se pone en práctica el mismo día en todos los templos centrales de los 104 presbiterios de la congregación, por decirlo de algún modo, su ejecución constituye una política corporativa del Movimiento. No obstante, más allá de su finalidad institucional, en su desarrollo concreto, la Marcha del dólar es

internalizada de manera diversa por los fieles que participan, con la inusitada alegría ya descrita, en su realización. Por un lado, en términos de los pastores, este ritual refleja el compromiso de los hermanos para con los objetivos de expansión de la iglesia, significados como la obra de Dios.

“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 pasó, saber que, por mi apoyo, el Espíritu se puede mover en alguien, eso paga todos los dólares que yo pueda donar.

En esta lógica, puede notarse que los fieles internalizan la Marcha no como una imposición arbitraria de la iglesia, sino como un deber moral de ellos mismos. Sin embargo, no se trata de un deber *per se*, sino una contribución que, cuanto menos, genera en los hermanos una satisfacción emocional y una sensación de reconocimiento para con la congregación. Se establece, por tanto, una relación de intercambio, pues mediante un elemento tangible -el billete-, se recibe una gratificación simbólica, emotiva, pues el hermano que dona se *siente parte* de lo que, dentro de su universo religioso, es una obra divina. Asimismo, adquiere un reconocimiento frente a la comunidad en proporción con lo donado. Ser un *hermano comprometido* le confiere cierto protagonismo en el espacio social del templo. Ello adquiere mayor relevancia, si se considera, que esta gratificación del don no es solo simbólica, se hace material, *real*.

“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.

La relación creada o reflejada en los dones en dólares es, consecuencia, una forma de intercambio no solo de reconocimiento, gratificación o satisfacción moral. Es también una forma de reciprocidad material. Contrariamente a lo que suele pensarse sobre los grupos del evangelismo latinoamericano, como señala Lecaros (2016), al donar no se pierde y el sujeto no necesariamente se empobrece. Depositar un dólar, en el imaginario del Movimiento Misionero Mundial es agradecer

a la divinidad por lo obtenido y garantizar, de una u otra manera, el mantenimiento de dichas obtenciones. Es, por tanto, una clara relación de reciprocidad, que podremos dividirla en tres ejes. Primero, en un eje *vertical*, al depositar un dólar se asume un mandato de la congregación y se acata con alegría. En un eje *horizontal*, se traza una relación de comunidad, compañerismo e identificación colectiva con los objetivos de la congregación. Finalmente, en un eje *sacro-individual*, se establece una relación de reciprocidad circular entre un dios que bendice y un sujeto que agradece, entre un sujeto que se compromete y un dios que garantiza una nueva bendición.

Reflexión final

Respondiendo a la pregunta central de esta presentación, puede afirmarse, a manera de síntesis, que la Marcha del dólar constituye una amalgama significativa entre la estrategia empresarial más cuidadosa y la práctica ritual más emotiva. Para las autoridades, que en cuanto líderes de una organización rigurosamente jerárquica, expresan en sus opiniones la postura de las autoridades a quienes representan, la Marcha es, ante todo, una actividad recaudatoria que se sustenta en el compromiso de los fieles y se justifica por la aparente *nobleza* de su propósito. Para los fieles, por su parte, adquiere un significado ritual mucho mayor. La Marcha es interpretada por ellos como un deber moral, una manifestación de agradecimiento, una búsqueda de reconocimiento y, principalmente, una conexión simbólica con lo sagrado que puede materializarse en beneficios económicos para ellos.

En segundo término, la Marcha del dólar es importante porque reproduce la organización social del Movimiento Misionero Mundial. Es una corporación sin dejar de ser iglesia y es un grupo religioso sin dejar de funcionar como una empresa. Ello queda evidenciado en la yuxtaposición de elementos económicos y emotivos, logísticos y simbólicos, gerenciales y comunitarios en la ejecución de este ritual. Indudablemente, no se puede garantizar, al menos desde esta reflexión etnográfica, que los fondos recaudados mediante la Marcha sean destinados estrictamente para los fines concebidos. Sin embargo, la gestión de los mismos no excluye la relevancia ritual de su práctica. La presión, por tanto, de que esta iglesia coaccione a sus fieles para desprenderse de sus bienes y, en consecuencia, empobrecerse queda desestimada. Los fieles reflejan, al donar los dólares, esta conjunción entre lo religioso y lo terrenal que caracteriza no solo a este ritual, sino a la ética, la creencia y, sobre todo, la organización social de este grupo religioso.

Tercero, la predisposición a donar que caracteriza a los fieles que participan de la Marcha se explica por la confluencia entre una legitimación ética y una reciprocidad simbólica asumida como real por los fieles. La Marcha, en cuanto ritual, *rememora* la disciplina que caracteriza al Movimiento y, a su vez, ratifica la creencia, común en ellos, de que al donar los hermanos no pierden dinero sino *se benefician*. En consecuencia, no es fácil aclarar si la Marcha es una estrategia empresarial que se ritualiza o un ritual que la institución rentabiliza. Si nos remitimos a lo cronológico, es claro que fue establecido con un fin económico. No obstante, la permanencia de la Marcha solo es posible gracias a la internalización y la adición de significaciones que la propia ejecución ritual ha permitido. Por tanto, el carácter ritual y de política corporativa que ostenta la Marcha no se excluyen entre sí.

Finalmente, si analizamos el nivel de gasto promedio en el Perú, según INEI (2017) en rubros como moda, estética, comidas fuera de casa, vida nocturna y otras prácticas restringidas por el Movimiento, las cifras superan el 25% de los ingresos per cápita en el país. Considerando la rigurosidad del ascetismo que se impone a los miembros de la congregación, puede inferirse que, en términos prácticos, la reducción del gasto en estos ámbitos, pese a las contribuciones económicas destinadas a la iglesia, no supondría un déficit de ingresos para el sujeto religioso. Inclusive, siendo optimistas, no sería descabellado señalar que se produce, en efecto, un ahorro. Aun así, de no producirse una ganancia económica en el cambio de estilo de vida de un miembro del Movimiento, ese hecho no deslegitimaría la relevancia que, en aspectos simbólicos como el reconocimiento, la construcción de comunidad, la satisfacción moral y, principalmente, la justificación tangible de la creencia genera en los fieles el donar, mes a mes, billetes de un dólar simbólico a una congregación, que según defienden, los ha *saturado de ser*.

Referencias Bibliográficas

- Bastian, J. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. (1972). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama / Punto Omega.
- Geertz, C. (1988). "La religión como sistema cultural". En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Hernández, H. (2006). "La religión en la sociedad peruana contemporánea". En Toche, E. (Ed.). *Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional* (pp.197-219). Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2007). *Censo de Población y Vivienda 2007. Perfil sociodemográfico del Perú*. Recuperado de https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1136/libro.pdf.
- _____(2017). *Censo de Población y Vivienda 2007. Perfil sociodemográfico del Perú*. Recuperado de https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf.
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Mansilla, M. (2007). El neopentecostalismo chileno. *Revista Ciencias Sociales*, (18), 87-102.
- 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.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ministerio de Justicia (2017). *Registro Nacional de Entidades y Confesiones Religiosas*. Recuperado de <https://www.minjus.gov.pe/registro-nacional-de-confesiones-y-entidades-religiosas/>
- Ortiz, L. M. (1980). *Instrucciones bíblicas para los recién convertidos*. Lima: Ediciones Altamira.
- Pérez Guadalupe, J. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América*

Latina. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). (2017). *Religiones y religiosidad en el Perú de Hoy*. Boletín N° 148 del Instituto de Opinión Pública de la PUCP. Recuperado de http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110981/IOP_0717_01_R5.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. 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.

Weber, M. (1978). "Contribución a la sociología de las religiones mundiales". En *Sociología de la religión* (pp. 5-56). Buenos Aires: Editorial La Pléyade.