

**MEDIACIONES COMUNICACIONALES EN EL RITO
Y LA CULTURA RELIGIOSA**

El caso de la Iglesia Dios es Amor en Perú

**Gina Gogin Sias
Rolando Pérez Vela**

Lima, Octubre de 1997

MEDIACIONES COMUNICACIONALES EN EL RITO Y LA CULTURA RELIGIOSA¹
El caso de la "Iglesia pentecostal Dios es Amor"

- 1. LA "IGLESIA PENTECOSTAL DIOS ES AMOR"**
 - 1.1. Breve historia de la Iglesia pentecostal "Dios es Amor"**
 - 1.2. Doctrinas y creencias de la Iglesia pentecostal "Dios es Amor"**
 - 1.3. "Dios es Amor" en el contexto de las iglesias pentecostales**

- 2. LAS RELACIONES E INTERACCIONES HUMANAS EN LA CULTURA RELIGIOSA DE "DIOS ES AMOR"**
 - 2.1. Jerarquizaciones en las relaciones entre los actores religiosos**
 - 2.2. Privatizaciones y sentidos comunitarios de la experiencia religiosa.**
 - 2.3. La construcción de las relaciones más allá del territorio local: el referente brasileño.**

- 3. LA CULTURA MASS-MEDIATICA EN EL RITO**
 - 3.1. La espectacularización del rito**
 - 3.2. Interacciones entre el ritual y la radio**
 - 3.2.1. Los enlaces radiales desde el templo**
 - 3.2.2. La promoción de los milagros por la radio**
 - 2.3. Los cantos teatralizados: El uso de la pista musical.**

- 4. LAS EXPRESIONES CULTURALES EN EL RITO RELIGIOSO PENTECOSTAL**
 - 4.1. La modalidad ritual: Entre las expresividades carismáticas y la simbología religioso-cultural**
 - 4.2. Rasgos culturales peruanos en el ritual religioso**
 - 4.3. Los migrantes religiosos y el discurso del mundo moderno.**

¹ Este trabajo forma parte de la investigación "Religión y comunicación en Lima: Estrategias comunicativas en 3 grupos religiosos", auspiciada y realizada con el apoyo del Centro de Investigaciones en Comunicación Social de la Universidad de Lima (CICOSUL) en 1995. Forman parte también de esta investigación los siguientes trabajos: 1). "La reactualización de lo tradicional en el mundo religioso. El caso de la iglesia Asambleas de Dios-sede Lince". 2). "Hacia el encuentro del perfecto conocimiento. El caso de la hermandad del Cordero de Dios Divina revelación Alfa y Omega".

INTRODUCCION

La experiencia de investigación en la línea de “Comunicación y Religión”, en la que venimos trabajando desde el Centro de Investigaciones en Comunicación Social de la Universidad de Lima (CICOSUL) estos años, nos ha permitido percibir el importante rol que juega la comunicación –entendiéndola no sólo como el uso de los medios de comunicación, sino también como práctica productora de significados sociales– en las experiencias y configuración de las cosmovisiones religiosas.

Desde que iniciamos en 1993 nuestras investigaciones hemos trabajado los siguientes temas: "Los discursos religiosos en la radio limeña", "La cultura de masas en los ritos religiosos", "La iglesia electrónica desde el consumo cultural", "La apropiación de la cultura masiva en la construcción de la doctrina religiosa".

Precisamente, las mencionadas investigaciones nos han permitido observar el modo como el fenómeno religioso está interactuando cada vez mas con la cultura de masas, encontrando un espacio clave de mediación simbólica y de interacción con la opinión pública precisamente en los medios masivos de comunicación. En ese sentido, consideramos que desde el campo de la comunicación, nuestras investigaciones pueden constituirse en una valiosa contribución, que permita tener otras lecturas del fenómeno religioso que superen las tradicionales miradas y enfoques

provenientes desde lo teológico o lo estrictamente antropológico.

El presente trabajo da cuenta del modo cómo la ritualidad religiosa ha incorporado también elementos de la cultura mass-mediática en sus prácticas colectivas. La escenografía de los templos, la teatralización de los predicadores, la aparición de animadores religiosos en la radio y la televisión, los conciertos musicales religiosos en escenarios no precisamente sagrados, nos hablan de una puesta en escena de la cultura de la masividad en el campo religioso, pero también del modo cómo los referentes sagrados de las religiones tradicionales ya no son los únicos mediadores en la construcción del discurso religioso, sino que hay otras mediaciones culturales que están interviniendo, en donde la cultura de masas tiene un lugar importante.

Para estudiar la presencia de la cultura de masas en el rito religioso elegimos tres casos: La congregación evangélica “Las Asambleas de Dios”, La hermandad del Cordero de Dios Divina Revelación Alfa y Omega y la Iglesia pentecostal Dios es Amor, de los cuales presentamos a continuación el último que lleva el título : “Mediaciones comunicacionales en el rito y la cultura religiosa”.

Hemos insistido en la necesidad de trabajar nuestras investigaciones en una sola línea temática para tener la posibilidad de intervenir desde la Facultad con propuestas sistematizadas en un campo en donde las lecturas desde lo comunicacional se hace cada vez más necesaria. Las investigaciones que hoy vemos en este campo, nos hablan

de la necesidad de pensar lo religioso no solo desde la perspectiva teológica, sino también desde otras fronteras científicas. Y en este contexto, una mirada desde la comunicación puede ayudar a una comprensión interdisciplinaria de un fenómeno que está permeando no solo los ámbitos estrictamente sagrados, sino también las diversas esferas de la vida cotidiana y del mundo público. Pero, para esto necesitamos pasar de las investigaciones aisladas y puntuales a sistematizaciones que articulen los diversos usos y modos de apropiación de lo comunicacional en este fenómeno.

1. LA IGLESIA PENTECOSTAL "DIOS ES AMOR "

1.1. Breve historia de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor²

El antecedente brasileño

Esta iglesia fue fundada a principios de la década del '60 (3 de Junio de 1961), en Sao Paulo, Brasil, por un personaje llamado David Miranda, considerado en la categoría eclesiástica como un "Misionero". Miranda es hoy el presidente mundial de este movimiento.

Respecto a la trayectoria de David Miranda, el sociólogo brasileño Leonildo Silveira describe su obra religiosa de este modo:

En 1961, con 26 años de edad, de origen rural y proveniente del interior del Estado de Paraná, David Martins de Miranda

² Es importante mencionar que existe escasa bibliografía respecto de la historia de este movimiento religioso en el Perú, y por otro lado, existe entre los líderes mucho hermetismo para brindar información sobre esta iglesia. En ese sentido, para este ítem hemos recurrido a algunos folletos y aun reciente investigación realizada por el antropólogo Harold Hernández, a quien agradecemos.

fundó la Iglesia Pentecostal Dios es Amor (IPDA), en el barrio obrero de Villa María de la ciudad de Sao Paulo. Algún tiempo después se mudó para la región central de la ciudad y , en 1970, inauguró la primera sede, en la calle Conde de Sarzedas. Nueve años más tarde, Miranda adquirió una antigua fábrica en desuso, localizada a pocas cuadras de la Plaza de la Sé. Luego de reformas, aún sin perder la apariencia externa de unidad fabril, se transformó en la "sede Mundial" de la IPDA... Es en ese lugar donde suceden grandes "concentraciones de fe" y están localizados también parte de los estudios de radio. Asimismo encima hay grandes carteles con luces encendidas, indicando las emisoras de radio que están transmitiendo en aquel momento los cultos con las sesiones de milagros. Muchas de estas estaciones son propiedades del propio Miranda, tales como Radio Itaí, de Porto Alegre, radio Auriverde, de Lodrina, y radio Universo, de Curitiba... A veces, las sesiones de curas y exorcismos tienen traducción simultánea al español, lo que indica el grado de expansión de la IPDA en América Latina"³

La Iglesia pentecostal "Dios es Amor" es considerada como una de las iglesias ubicadas dentro del campo del "pentecostalismo nacional", que surge en la década de los cincuenta, y que a diferencia de otros movimientos es liderado por brasileños. Entre las denominaciones que al igual que "Dios es Amor" desarrollan un trabajo de mucha presencia, especialmente entre los sectores pobres, podemos señalar: Iglesia pentecostal Unida (1961), Iglesia Pentecostal Dios es Amor (1962), Bautistas renovados (1970) y Presbiterianos renovados (1972). Estas

³ SILVEIRA, Leonildo. "Protestantismo histórico y pentecostalismo en Brasil". En: "En la fuerza del espíritu". AIPRAL/CELEP. Guatemala 1995.

denominaciones tienen mucha presencia en la radioemisoras de la región en donde se encuentran.⁴

El surgimiento de "Dios es Amor" en el Perú

En el Perú, la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" nace en 1988. El propio misionero David Miranda, luego de un sueño, relata :

"Fue en el año 1988 que Dios habló al misionero DAVID MIRANDA que necesitaba llegar al Perú la IGLESIA PENTECOSTAL DIOS ES AMOR, entonces el misionero David Miranda junto con la directiva mundial se decide por el ESPIRITU SANTO de enviar ya la obra al Perú, sin preocuparse por los problemas sociales, económicos y políticos que había en ese entonces; "El Misionero decía que Dios está enviando, el proveerá todo".⁵

Luego de varias visitas de los líderes de la sede brasileña, su Junta directiva decidió fundar una filial en el Perú a raíz de un informe presentado por el pastor José Lino Ribeyro, quien luego de reconocer la realidad peruana, informó a sus líderes:

"El pueblo peruano en lo que pudimos ver y sentir de cerca junto a ellos es un pueblo muy amable, muy querido, un pueblo de mucha fe. Hemos vivido en el PERU prácticamente como familia, sentimos que el pueblo peruano es un pueblo muy hospitalario, por eso creemos que las puertas ya están abiertas para la Iglesia en el Perú, porque el país peruano demostró que ellos quieren mucho a Brasil... Debemos seguir adelante porque hemos visto realmente un pueblo que

⁴ SILVA, Orlando. "EL Pentecostalismo en el Brasil". En: "Pentecostalismo y liberación". Editorial DEI, San José de Costa Rica. 1992. pp. 25.

⁵ "Lo que pasó en los 5 años: Iglesia Pentecostal "Dios es Amor". Documento informativo. Setiembre de 1994.

espera con ansias una palabra evangelizadora con poder; porque como dice el apóstol Pablo el evangelio no es sólo palabra sino poder de Dios".⁶

El primer ingreso de la iglesia pentecostal Dios es Amor al ámbito público fue a través de la radio, tal como confirmamos en este relato:

"Todo fue confirmado, la Iglesia pentecostal "Dios es Amor" llega al Perú un día 19 de febrero de 1989 cuando por primera vez en emisoras peruanas se escuchó el programa LA VOZ DE LA LIBERACION". La primera emisora en el Perú que abrió sus puertas para nuestra programación radial fue RADIO VICTORIA Lima-Perú. Era un espanto y asombro y además era algo nuevo de lo que se escuchaba, un programa que demostraba el poder de Dios a donde las personas testificaban de maravillas, prodigios, milagros, liberación, cambios y transformación en sus vidas y familiares... esto anunciaba que muy pronto sería inaugurada en la ciudad de Lima".⁷

Formalmente la Iglesia pentecostal Dios es Amor fue inaugurada el 19 de marzo de 1989 en la Urbanización Elio, en Lima. Luego, el 16 de Abril de 1989 inauguraron su nuevo templo en el Ex cine Estrella, tal como se relata en su documento informativo:

" Cumplió lo que Dios había revelado al misionero David Miranda, fue tremenda la manifestación del poder de Dios; en la inauguración del local que habíamos tomado fue muy chico y allí la multitud comprobó que lo que se anunciaba por la radio todo era verdad, desde allí el pueblo consciente empezó a dar su apoyo a la obra del Señor que llegó al Perú... Empezamos a orar por un local

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

más grande, y el Señor nos puso el local del ex cine Estrella, ubicado en Caquetá (Distrito del Rimac)... Muchos decían que Caquetá es una zona muy peligrosa y totalmente abandonada, pero allí era el local que Dios había preparado para su obra".⁸

1.2. Doctrinas y creencias en la Iglesia pentecostal "Dios es Amor".

1.2.1. Las principales doctrinas en "Dios es Amor"

a). Doctrina trinitaria:

Este movimiento acepta la concepción ortodoxa de la trinidad. Se invoca a Dios Padre, llamado generalmente Jehová, o Jehová de los ejércitos, o el Señor; a Dios Hijo, Jesús, Cristo, Jesucristo; y a Dios Espíritu Santo. Si bien se entiende que Dios es al mismo tiempo uno y trino, no se utiliza el término católico de "santísima trinidad".

b). Cristo como promesa de milagro y salvación:

En "Dios es Amor" se admite la doble naturaleza, humana y divina, de Jesucristo, que murió en la cruz para liberar a los hombres del pecado; que con este acto los redimió; y que con su resurrección manifestó su condición divina y su promesa de salvación. Por tanto, en la concepción pentecostal de la Iglesia Dios es Amor, tiene la función principal de liberar al hombre de la muerte y de su condición de pecador.

En esta línea encontramos que en esta iglesia no existe culto ni veneración de imágenes, lo cual se condena severamente como idolatría.

⁸ Ibid.

Porque, se entiende que Jesucristo es el único mediador hacia Dios.

c). La Biblia:

Una característica fundamental de la doctrina de la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" es el hecho de considerar a la Biblia como un basamento exclusivo para legitimar lo cristiano.

En la Biblia, según la concepción pentecostal, se encuentra revelado el camino de la salvación, que asegura el contacto con Dios y hace posible la perfección, y en ella se inspiran muchos de los elementos que están presentes en el rito, como la oración, los milagros, etc.

La Biblia, por tanto, se concibe como la única autoridad histórica de la cual emana el mensaje divino, fundamento doctrinario de los milagros y sanaciones, objeto de ayuda y consuelo.

1.2.2. Concepción y práctica de la espiritualidad

Para entender los diversos modos de asumir y experimentar la fe desde la concepción y el modo pentecostal en "Dios es Amor", es importante conocer cuáles son los principios que sostienen este ámbito de la experiencia religiosa en este movimiento.

Harold Hernández observa que la espiritualidad de la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" se definiría como puritana, demonista y entusiástica.

a). Espiritualidad Puritana

Lo puritano observamos en la rigurosa práctica de virtudes, que tiende a la perfección espiritual, y como consecuencia, a un apartamiento, una negación rotunda, definitiva, de "los placeres mundanos", identificándolo todo eso como el pecado. Lo mundano es un término muy usado en el discurso de "Dios es Amor", para referirse a involucrarse en actos que están reñidos con la moral cristiana, que van desde el ver televisión hasta la homosexualidad, la prostitución, pasando por el uso de objetos como los aretes, el maquillaje, en las mujeres; y el cabello no recortado en los hombres.

b). Espiritualidad demonista

En "Dios es Amor" la figura del demonio, traducido en la acción de satanás que produce enfermedades, trastornos de la conducta, etc., es un elemento importante en la experiencia espiritual. Según esta concepción, el demonio está detrás de todo hecho pernicioso, llegando incluso a ser una experiencia vivida en el creyente a través de lo que se conoce como la posesiones demoníacas. Este elemento tiende a ser contrarrestado con toda una moral práctica que se traduce en una severa escrupulosidad ética, en la "santificación" ante Dios,, el rigorismo moral y disciplinar.

c). La espiritualidad entusiástica

La experiencia sensible y emotiva e intensa en la vivencia de la fe entre los pentecostales de esta iglesia es un aspecto que nos habla de

esta dimensión. Aquí es donde encontramos un predominio de la subjetividad, animada por el propio entusiasmo y las sensaciones emotivas, que se convierten en un clima necesario para la aparición de los milagros, las visiones, las revelaciones, los sueños, y las demás experiencias carismáticas.

2. LAS RELACIONES E INTERACCIONES HUMANAS EN LA CULTURA RELIGIOSA DE "DIOS ES AMOR"

2.1. Jerarquizaciones en las relaciones entre los actores religiosos

La organización del liderazgo de la Iglesia Pentecostal "Dios es Amor" se establece de acuerdo a los siguientes roles:

- a). **Miembro:** Se acepta como miembro a aquel que ha sido bautizado por inmersión (en ríos de aguas corrientes). Tiene la obligación de congregarse y de diezmar.
- b). **Daniel y Ana:** Son considerados líderes auxiliares. Se dedican a diversas labores, como el mantenimiento del local, la limpieza, así como a apoyar al pastor en el momento de las sanaciones. Los Danieles atienden a los hombres, y las Anas a las mujeres.
- c). **Cooperador:** Para ocupar este cargo se necesita un requisito fundamental: el don de hablar en lenguas (glosolalia) y tener por lo menos 2 años de bautizado. realizan labores de mayor cuidado, y a nivel de decisiones en el cuerpo de líderes.
- d). **Diácono:** Para ser diácono se requiere por lo menos tres años de bautizado. se dedican a atender las necesidades materiales de los fieles, y en general están ocupados en acciones de servicio.
- e). **Presbítero:** Se requiere tener por lo menos cuatro años de bautizado. Su labor tiene que ver con la vigilancia pastoral de la iglesia. El presbítero puede celebrar algunas ceremonias.
- f). **Pastor:** Es el líder principal de la sede nacional de la iglesia. Tiene todas las prerrogativas para tomar decisiones de dirección.

Se observa al interior de este grupo religioso un conjunto de niveles desde los cuales se establecen las relaciones entre los propios fieles, en los que la formalidad en el trato tiene un marcado peso cuando se trata del pastor principal. En ese sentido, se puede notar cierta jerarquización en el modo como se establecen las relaciones al interior del grupo.

2.1.1. Las competencias del pastor:

El pastor se convierte en una suerte de organizador o animador de la experiencia religiosa en el culto, determinando el modo cómo se manifiestan colectivamente las expresiones carismáticas; Su palabra tiene credibilidad y autoridad para los feligreses. Incluso tiene mucha predominancia en las sesiones cúllicas. Es notoria la atención especial que los feligreses prestan a la voz o la palabra del pastor.

2.1.2. Entre los líderes:

Es interesante observar que a nivel de los cooperadores, diáconos, Anas y Danieles se da una relación formal dependiendo de los momentos del culto. Por ejemplo, mientras el pastor está orando, ellos están reunidos informalmente en el hall, haciendo coordinaciones, pero, también conversando de manera muy amical. En cambio en los momentos de cantos o sesiones de sanación sus coordinaciones se

desarrollan en medio de una formalidad muy ceremoniosa.

2.1.3. Entre los líderes y demás fieles

En este ámbito las relaciones están determinadas por las intencionalidades del acercamiento. Por ejemplo, cuando se trata de invitar a los que llegan para ingresar al salón principal se observa una atención especial. pero, cuando el líder se acerca para solicitar ofrendas o entregar algo (folletos, sobres de diezmos, volantes, etc) la relación resulta siendo sumamente formal y de expresidad muy seria.

A partir de lo observado podemos encontrar dos elementos que configuran las relaciones entre los miembros de este grupo religioso. Por un lado, existe una suerte de **ritualización de las relaciones**, en tanto que se desenvuelven dentro de normas y formalidades convenidas implícitamente por las reglas que el propio rito implícitamente establece. En está línea es interesante observar cómo algunas de las relaciones se presentan como una interacción entre personas humanas y personas divinizadas.

2.2. **Privatizaciones y sentidos comunitarios de la experiencia religiosa.**

Una tendencia clara que configura el modo cómo se establece la vivencia de la fe, está marcada por una relación bastante individualizada con Dios. En el mismo rito litúrgico se observan expresiones que dan cuenta de una búsqueda personal, de una preocupación por satisfacer

necesidades espirituales personales. Pero, también de búsquedas espirituales con una fuerte tendencia al aislamiento, sobre todo en el momento del éxtasis carismático. En esta línea encontramos, que el discurso de las oraciones nos habla de solicitudes y demandas muy personales, como por ejemplo:

" Te adoro Señor Jesús. Quema todo tipo de pecado en mi vida Señor Jesús"

El modo como se expresan las personas en el tiempo de las oraciones – levantando el rostro y las manos hacia arriba, da la impresión de una relación muy personal con Dios, que deriva en una descarga emocional de tensiones fuertes y en una suerte de alivio de cierto tipo de aflicciones espirituales e incluso físicas.

Sin embargo, en el campo menos explícito, observamos una serie de elementos que van configurando simbólicamente un universo cultural común, que refuerza cierto nivel de pertenencia comunitaria. Por ejemplo, es interesante notar que la gran mayoría de los fieles tienen rasgos comunes de la cultura migrante en el mundo urbano, los que explicaremos en un ítem posterior. Aquí hay sin duda una serie de elementos comunicacionales que son una suerte de puentes o vasos comunicantes que posibilitan niveles de interacción aparentemente pasivos, pero en donde existe una riqueza comunicacional muy fuerte,

en tanto que se construyen códigos comprensibles en el seno de la iglesia, y aún fuera de ella, como observamos. Al realizar el trabajo de campo nos preguntábamos: ¿Cómo es posible que una iglesia que establece su liturgia solo a partir de oraciones largas y a veces monótonas puede mantener una feligresía en crecimiento, y lograr que sus fieles permanezcan todo el día –como es el caso de los domingos– en el templo participando de los cultos?. Estos nos lleva pensar que existe allí algo más que solamente descargas emocionales en la espiritualidad, que ofertas milagrosas satisfactorias o compensatorias.

El hecho de que se formen muchos grupos para trabajar y ensayar para los cultos de alabanza también les otorga un sentido de continuidad grupal en la experiencia de vida. existen 6 grupos de coros musicales en esta iglesia, alrededor de los cuales se juntan las mujeres, los jóvenes, los adultos. Incluso mientras en el momento del culto en el templo las mujeres no tienen contacto entre sí, en las reuniones grupales pequeñas sí lo tienen.

Sin embargo, no podríamos decir que el sentido comunitario se fomenta y se anima explícitamente, como ocurre en otros movimientos religiosos, en donde las redes de construcción comunitaria se establecen dentro de la estrategia del grupo religioso. Aquí más bien observamos puentes que fluyen en el camino de la propia experiencia religiosa. Por ejemplo, el hecho de organizarse para realizar eventos especiales como

las campañas⁹ , en donde todos participan, desde colocar los afiches y entregar los volantes hasta coordinar la movilización de los feligreses desde las diversas zonas de la ciudad, pasando por organizarse en grupos de oración para pedir la bendición divina en este evento.

Por otro lado, es interesante observar el modo cómo se establecen niveles de intercambio e interacción en aquellos esfuerzos que acompañan a las experiencias religiosas colectivas, como observamos en la denominada "campaña evangelística" realizada en el Coliseo Eduardo Dibós, el 12 de Febrero de 1995. En este evento era interesante observar la manera como se organizaron los diferentes grupos de los sectores en donde "Dios es Amor" tiene presencia, evidenciando fuertes vínculos de hermandad, que podrían traducirse en modos significantes de sociabilidad que van más allá de la simple experiencia espiritual pietista. Esto nos hace pensar que hay otros elementos que median en la experiencia religiosa, como, por ejemplo, el sentido de pertenencia a la colectividad religiosa, las experiencias comunes en la construcción de la vida familiar, las mismas búsquedas de recuperación de las identidades culturales en la ciudad.

⁹ **Las campañas** son eventos especiales, organizados con el objeto de procurar experiencias intensas con Dios. generalmente se realizan a partir de la participación de un pastor, quien por varios días desarrolla predicaciones, a partir de "revelaciones" divinas. Generalmente en estas campañas se anuncian grandes milagros y espectaculares sanaciones. También tiene como propósito captar más miembros para la iglesia.

Todo esto nos hace pensar que lo que está pasando aquí –a decir de Nestor García Canclini– es la presencia de diversas "formas selectivas de sociabilidad", que van construyendo vasos comunicantes que permiten que los sujetos logren desenvolverse en aquella colectividad masiva y anónima, pero que el fondo posibilita encuentros confiables.¹⁰

2.3. La construcción de relaciones más allá del territorio local: el referente brasileño

Hay un elemento interesante que tiene que ver con una dimensión mayor en el campo de las relaciones, que se conecta con el sentido de pertenencia a la colectividad religiosa. Se trata de la relación que la feligresía establece con los líderes que tienen como transfondo cultural la experiencia brasileña. Es curioso que desde el líder principal –el pastor fundador David Miranda– hasta los pastores y "obreros" que predicán en el templo y hablan en la radio tienen el acento portugués. Esto se refuerza, además, con una serie de imágenes y referencias a la experiencia que viven los feligreses en la iglesia –la sede mundial– en Sao Paulo, como las fotografías que están en la entrada del templo que refieren a los eventos masivos y a las ceremonias especiales, los saludos permanentes del pastor David Miranda, la llegada constante de líderes y cantantes de este país.

Muchos miembros de esta iglesia no conocen personalmente al

¹⁰ GARCIA, Néstor. "Culturas híbridas"; pp. 267

pastor David Miranda, pero el sólo hecho de mencionarlo provoca una atención especial como si se tratara de una persona reconocible cotidianamente. Por otro lado, los líderes permanentemente mencionan que los hermanos en Sao Paulo no cesan de orar por la iglesia de Lima. "Ellos están pendientes de la obra que realizamos en Perú", señalan los líderes en las reuniones dominicales.

La afirmación simbólica y real del referente brasileño se notó con claridad en la promoción de un reciente evento, que se realizó el domingo 12 de febrero, en el Coliseo Dibós en Lima:

*12 DE FEBRERO DE 1995
COLISEO DIBOS 11 A.M.
12 APOSTOLES DE CRISTO
12 PASTORES DIRECTAMENTE DEL BRASIL,
REPRESENTANDO A LOS 12 APOSTOLES.
TAMBIEN EL DUO "LOS CACIONEROS DE CRISTO" DE
BRASIL.*

Precisamente, en este evento, las representaciones de las congregaciones de diferentes lugares del país llevaron banderolas en donde saludaban de distinta manera a los pastores y especialmente al hijo del pastor principal de esta iglesia, David Miranda, quien vino desde el Brasil especialmente para predicar en este culto; allí se leía por ejemplo:

*IRMAOS DO BRASIL
RECIBAN O ABRAZO MAIS GRANDE DO PERÚ
Anexo Valdiviezo-Lima*

Observamos en el discurso de este saludo un elemento importante que constata este sentido de pertenencia a la iglesia inspirada o –para decirlo en términos religiosos– revelada en el Brasil, en tanto que simbólicamente va reforzando un imaginario colectivo que hace que la gente trascienda su entorno local y se sienta parte de un colectivo mayor.

Creo que este elemento en la construcción de las relaciones, resulta siendo importante en la experiencia religiosa colectiva de este grupo en tanto que simbólicamente se van estableciendo puentes de comunicación que hacen que la gente se traslade a otro contexto, y se sienta parte de un colectivo mayor.

3. LA CULTURA MASS-MEDIATICA EN EL RITO

3.1. La espectacularización del rito

Un elemento que caracteriza a la Iglesia "Dios es Amor" es el acto del Milagro o la sanación, el mismo que se convierte en el centro de la liturgia religiosa, e inclusive en un elemento que se utiliza muy bien para ofertar lo que la iglesia tiene para atraer a los fieles.

Pero además el elemento del milagro tiene una dosis de espectacularización que sobredimensiona su significado, llegando a otorgarle un valor tal que genera niveles de sensación psicológica colectiva con matices de catarsis, como se observa en esta sesión que a continuación describimos:

... Luego de los aplausos finales después del tiempo de canciones colectivas, el culto continúa con un tiempo de oraciones estridentes por un tiempo de 20 minutos, mientras el pastor (de acento brasileño) dice: "Señor Jesús bendice a los hermanos, quema las obras de la carne, abre nuestras cabezas, nuestro entendimiento". Luego poco a poco sube el tono de su voz, y con entonación fuerte exclama: "Gloria, gloria, gloria, gloria, gloria... Gloriaaaaa"; y todos los presentes en el culto dicen lo mismo.

En otro momento hace un llamado: todos los que quieran ser sanados vengan. En ese momento varios caminan hacia delante, se arrodillan, hacen oraciones exclamando al mismo tiempo todos, moviendo aceleradamente las manos y gritando: gloria, gloria, gloria, gloria a Dios. En ese momento el dirigente dice: "Quién vive", y todos contestan: "Cristooooo"; luego dice: "Quien sana", y todos Contestan: "Cristoooo". "A su nombre", dice ahora el pastor, y todos contestan: "Gloria a Dios".

En otro momento el pastor extiende la mano y toca las cabezas de los que están al frente, diciendo: "Quema Jesús, quema Jesús, quema Jesús. En ese momento algunos se caen como desmayándose, y en el suelo dan vueltas y vueltas gritando. Y entonces el pastor dice: Allí está saliendo el diablo; miren todos para que no caigan en el pecado".¹¹

En muchas de las sesiones cúllicas el pastor se convierte en una suerte de animador en el mismo estilo de los conductores de los programas concursos de la televisión, en donde juega con el público,

¹¹ Observación del culto realizado el miércoles 7 de Diciembre, a las 8 de la noche, en el templo, ubicado en el Av. Arica 248, Breña, Lima.

exalta los ánimos de la multitud, se mueve en el escenario haciendo gestos y moviendo las manos de acuerdo con las reacciones que busca provocar en los asistentes al culto, como notamos en esta sesión:

"Fuerzas las palmas para Cristo iglesiaaaa!!", dice el pastor. En ese instante todos aplauden durante 5 minutos. Nuevamente, levantando la mano exclama: "Quién viveeeee". Y todos responden al unísono: "Cristooooo. Al diablo!!!, dice el pastor; y todos responden: Derrotaaa!!!. "Y ahora, levanten sus manos para que el público los vea", expresa el pastor; y todos lo hacen inmediatamente. Concluye su participación presentando al encargado de dirigir los cantos: "Ahora vamos a recibir con palmas al cooperador. fuertes palmas".¹²

Otra muestra de este elemento lo observamos en la puesta en escena de eventos artístico-musicales, que incorporan elementos de la cultura masiva. A continuación un culto con presentaciones musicales que presenciamos en el trabajo de campo:

"El animador continúa con la reunión y dice: Gloria a Dios!!!, y todos repiten lo mismo de manera prolongada. Aplausos para Cristo, expresa nuevamente el animador. Ahora vamos a escuchar a la esposa del pastor Celso Omar con una alabanza al Señor. Aparece la esposa del pastor Omar y saluda: Con la paz de Cristo, hermanos. Se escucha en ese momento una pista musical que introduce la canción mientras ella se mueve de un lugar a otro en el escenario. En el momento

¹² Observación del culto de jóvenes, realizada el sábado 28 de Enero, en el Templo de la Av. Arica 248, Breña, Lima.

que empieza a cantar todo el público aplaude de manera prolongada”¹³

Existe sin duda aquí toda una carga de significados cuya apropiación viene de la cultura televisiva. Esto corrobora aquella lectura que sostiene que el culto pentecostal para sus fieles es una ocasión estética y emocional comparable a los recitales seculares. Y esto implica que “junto a los milagros y la modernidad, se articula un sentido de lo festivo... En el culto se canta y se baila, también se anuncian los milagros bajo la forma del trance”¹⁴

Otro elemento interesante es que las canciones que , especialmente entre los jóvenes, se cantan en el culto son tomadas de lo que se viene produciendo en la industria musical de las iglesias evangélicas, en el marco de lo que allí se ha denominado "la renovación de la alabanza". Canciones como: "Renuévame Señor" cuyo autor es Marcos Witt, un cantante y productor mexicano que desde hace muchos años viene produciendo canciones que hoy se cantan en casi todas las congregaciones protestantes de América latina. Es interesante notar que existe una especie de actualización de la alabanza en la liturgia a partir

¹³ Observación del culto realizada el sábado 21 de Enero, a las 7 de la noche, en la sede nacional de la Iglesia.

¹⁴ SEMAN, Pablo. "Pentecostalismo: nuevo pliegue de la modernidad". En": Boletín de Informaciones de la facultad de Ciencias Sociales- Universidad de Buenos Aires, No.20. Nov. de 1994. pp. 5

de incorporar las novedades de la producción de Marcos Witt. De alguna manera es como estar sintonizando con el ranking musical evangélico. Y en el caso de "Dios es Amor" esto se expresa sobretodo entre los jóvenes.

3.2. Interacciones entre el ritual y la radio.

3.2.1. Los enlaces radiales desde el templo

La incorporación de la radio al acto litúrgico se ha convertido en un elemento, comunicacionalmente, significativo en el caso de la experiencia de "Dios es Amor", en tanto que existe una suerte de mediación mass-mediática que permite, por un lado trasladar el culto del templo al espacio cotidiano más cercano de la gente, pero también posibilitar la promoción del evento cültico, a fin de que el público logre experimentar las sensaciones espirituales ocurridas en el propio templo.

El reportero radial:

Esta figura es asumida por 3 jóvenes que en diferentes horarios se ubican en la entrada del templo, y asumen el papel de "reporteros populares", que en un estilo periodístico radial entran en contacto con la radio. El enlace se establece a través de un operador que se encuentra en la segunda planta del templo.

Describimos aquí los reportes de estos jóvenes:

"Estamos transmitiendo directamente de la sede nacional de la iglesia pentecostal "Dios es amor", ubicado en la Av. Arica, a una cuadra de la plaza Francisco Bolognesi, y estamos a

punto de empezar el culto de esta mañana. Precisamente vamos a conversar con los hermanos que están llegando al culto hoy: Con la paz del Señor hermana. De dónde viene Ud; yo vengo de Comas. Ud. ya ha recibido la sanación. Amén hermano, yo tuve una inflamación al ovario por 15 años, y Dios me sanó". ... Amigos oyentes del programa "La voz de la liberación de radio Victoria, católicos, evangélicos, librepensadores, todos son bienvenidos. Y ahora vamos a entrevistar a otra hermana, que en estos momentos hace su ingreso; Con la paz del Señor hermana, cuál es su nombre y de dónde viene Ud.: Alejandrina Aguilar, vengo de la Cooperativa Huancas, en el Agustino. Bienvenida hermana, y pase adelante. radio Victoria presente en la Iglesia pentecostal Dios es Amor. Ud. que está en casa que espera, venga y participe del culto. El día de hoy estará cantando en nuestro culto la cantante internacional Ena; y precisamente ella está ingresando en estos momentos a nuestra sede nacional. Hna. Ena, con la paz del Señor, bienvenida sus palabras de saludo. Quiero recordar a ustedes que hoy Domingo Dios a través de su misericordia estará bendiciendo. Cristo Jesús tiene algo especial esta tarde. Cristo Jesús está aquí a su espera. Dios le bendiga hermana Ena. Vamos a conversar con otro hermano; Con la paz del Señor, de donde viene ud. De la Perla Callao. Ud. ya fue sanado. Yo recibí una sanidad espiritual, yo estaba metido en drogas por 20 años, yo escuché el programa "la voz de la liberación", vine acá y Dios me ha sanado, ahora soy un siervo de Dios. 10 de la mañana con 50 minutos, y en cualquier momento volvemos desde nuestra sede nacional, adelante estudios.¹⁵

¹⁵ Grabación del culto del domingo 11 de Enero, en el templo de Dios es Amor.

Aparece un reportero con los audífonos colocados en la cabeza y con un micrófono inalámbrico en la mano. Luego de un momento inicia su reporte radial:

"Estamos a punto de empezar el culto de hoy domingo 8 de Enero. Radio Victoria presente en la Iglesia "Dios es Amor", y estamos en el culto de las alabanzas al Rey.

Y desde aquí vamos a conversar con los hermanos que están llegando a nuestro templo. Se acerca a uno de los que ingresa en ese momento: hermano, buenos días, con la paz de Dios, de donde viene Ud. De Comas, responde el entrevistado. salude a la audiencia de Radio Victoria. "Con la paz del Señor, hermano, Yo invito a todos a venir a nuestro templo, porque el Señor le va a dar la victoria, le va a dar sanidad. Yo estaba antes perdido y el Señor me liberó.

Luego, continúa reportando: *Estamos en la entrada de nuestra sede nacional, en la Av. Arica 248, en pleno centro de Lima. Ud. que está en casa que espera, venga y participe del culto". En cualquier momento regresamos con más testimonios desde nuestra sede nacional... Adelante estudios".¹⁶*

Un aspecto interesante que observamos en las muchas entrevistas que en cada culto sostiene el reportero con las personas que llegan al templo es la gratificación simbólica que se percibe en los entrevistados, en tanto que se sienten, por un lado, portadores de la convocación a la celebración cúlrica; pero, por otro lado, existe una suerte de ser

¹⁶ Grabación del culto dominical del 8 de Enero de 1995, a las 12:30 p.m., realizado en el Templo de la Iglesia "Dios es Amor", de la Av. Arica 248, Breña.

protagonista público, por el mismo hecho que su palabra es escuchada en el instante por muchos oyentes a través de la radio. De igual modo, es importantísimo subrayar el modo cómo el reportero inicia las entrevistas, identificando a las personas con nombre propio y el lugar de procedencia en la ciudad. Esto nos habla de una preocupación por marcar las identidades propias en medio de la multitud de los feligreses. Este elemento contribuye, también, a fortalecer la identidad colectiva religiosa en lo público, en tanto que la experiencia vivida en la privacidad del culto es escuchada públicamente a través de la radio.

Es interesante, por otro lado, el modo como se incorporan los códigos periodísticos radiales a la experiencia religiosa. Esto lo observamos, por ejemplo, cuando el reportero usa la frase: **"Con la paz del Señor"**, al momento de saludar a sus entrevistados. Esto podríamos asociarlo a frases como: "Nos estamos comunicando", que escuchábamos en el programa radial de una radioemisora, al momento del contacto con sus reporteros. Otra frase es: **"Estamos en comunicación con el puesto volante No. 2, adelante cooperador..."**

En este caso observamos el modo como la radio desterritorializa el límite simbólico entre lo privado y lo público. "El mundo aparece así como un microcosmos de lo doméstico, y un macrocosmos de los público, lo individual y lo social tocándose y encontrándose".¹⁷

¹⁷ GALINDO, Jesús: "La tercera orilla: Religión popular y vida urbana"; En:

3.2.2. La promoción de los milagros por la radio

Este es otro elemento comunicacional valioso en la experiencia de este grupo religioso. Todos los días, en sus programas radiales difunden los testimonios de personas que dan cuenta de los efectos o resultados de las sanaciones recibidas en algún culto o sesión ritual en la Iglesia pentecostal "Dios es Amor". Este aspecto parecería estar desligado de lo que ocurre al interior de los cultos en el templo; Sin embargo, al observar los diálogos y discursos al interior del mismo, encontramos que el elemento del milagro o la sanación es un aspecto fundamental, algo así como una carta de presentación que probablemente pretende marcar la diferencia en relación a las otras religiones o iglesias.

Es curioso que cuando uno ingresa al templo, lo primero que le pregunta la persona que le recibe en la puerta es: "De qué enfermedad ha sido sanado", "Ha recibido algún milagro?", "Ha sido liberado de las ataduras de Satanás?".

Precisamente, muchas de las personas que se incorporan a la iglesia "Dios es amor", a juzgar por los testimonios, dicen haber escuchado el programa "La voz de la liberación" de Radio Victoria, que se transmite en diferentes horarios durante todo el día, el mismo que tiene como secuencia principal la transmisión de las sanaciones, acompañado

de promociones que dan cuenta que "en la iglesia Dios es Amor se curan todo tipo de enfermedades, y se liberan los espíritus malignos". De modo, que está claro que existe una evidente correspondencia entre el encuentro con el ritual religioso del templo y el contacto con el discurso del efecto milagroso mediado por la radio.

Todo esto nos habla de la importancia que tiene la incorporación de la cultura mass-mediática al rito religioso, y del modo como se va construyendo un clima simbólico nuevo en la vida religiosa de los fieles, lo que Jesús Martín Barbero denominaría como la "oralidad secundaria", colocándolo en el marco de la reflexión en torno a la apropiación de la modernidad en Latinoamérica.

"Las masas latinoamericanas se están incorporando a la modernidad no a través del proyecto ilustrado sino a través de otros proyectos en que están aliadas las masas urbanas y las industrias culturales... Las masas urbanas latinoamericanas están elaborando una oralidad secundaria, una oralidad gramaticalizada no por la sintaxis del libro, de la escritura, sino por la sintaxis audiovisual. La oralidad secundaria constituye así el espacio de osmosis entre unas memorias, unas largas memorias de vida y relato, y unos dispositivos de narración audiovisual nuevos, entre unas narrativas arcaicas y unos dispositivos tecnológicos postmodernos".¹⁸

Este elemento de la interacción con el espacio público mediado por la radio le otorga un matiz nuevo a la experiencia religiosa en

¹⁸ Martín-Barbero, Jesús: Ponencia presentada en el Seminario "La ciudad: cultura, espacio y modos de vida". Medellín, Abril de 1991.

nuestro país, y hace que la iglesia se mueva entre las redes internas de comunicación y la interconexión con otra red más amplia, el mundo de lo masivo. A este respecto, García Canclini hace una interpretación interesante de este fenómeno:

"La eficacia de estos movimientos sociales depende de la reorganización del espacio público. Sus acciones son de baja resonancia cuando se limitan a usar formas tradicionales de comunicación (orales, de producción artesanal o textos escritos que circulan de mano en mano). Su poder crece si actúan en las redes masivas : no sólo la presencia urbana de una manifestación de cien doscientas mil personas, sino – más aún– su capacidad de interferir el funcionamiento habitual de una ciudad y encontrar eco, por eso mismo, en los medios electrónicos de información. Entonces a veces el sentido de lo urbano se restituye, y lo masivo deja de ser un sistema vertical de difusión para convertirse en expresión amplificada de poderes locales, complementación de fragmentos.¹⁹

3.3. Los cantos teatralizados y el uso de la pista musical

El culto de las alabanzas es uno de los ritos que cobra una significación cultural importante en la iglesia Dios es Amor. Una razón es probablemente su carácter participativo, pero, además, el elemento espectacular le da un matiz nuevo en relación a los otros ritos. Constatemos en el relato de una de las observaciones de campo de un culto de alabanzas:

¹⁹ GARCIA CANCLINI, Nestor. Op cit. pp. 267

"El animador inicia el culto invitando a todos a adorar a Dios: Gloria a Dios ... Quien vive iglesiaaaa!, y todos responden: Cristo. Y luego todos aplauden de manera prolongada por varios minutos. Entonces el animador continúa: Esta noche tendremos la participación especial de nuestra hermana Nina, pero también estarán los coros. Participarán Los Mensajeros de paz, y el coro de las hermanas"... Luego, los jóvenes empiezan a tocar sus instrumentos (guitarras eléctricas, el piano, etc), como una especie de preludio similar a los espectáculos artísticos. En un momento el animador se levanta nuevamente y dice: Y ahora viene para cantarnos nuestra hermana Nina, para la gloria de nuestro Dios. En ese momento aparece la "hermana Nina" y saluda a la iglesia: Gloria a Dios iglesia... esta noche vengo a alabar al Señor con una alabanza especial. En ese instante se escucha una pista musical que introduce y que luego acompañará a la cantante. En el momento en que la Hermana Nina empieza a cantar el los presentes desbordan en aplausos, que luego continuarán en cada pausa, como si se tratará verdaderamente de un espectáculo en donde el artista favorito presenta lo mejor de su repertorio"²⁰

La descripción del culto en referencia nos habla precisamente del modo como se incorpora al rito religioso aquellos elementos de la cultura del espectáculo, que nos vienen especialmente de lo televisivo, como son: el acompañamiento musical que anima el culto-espectacularizado, el uso de la pista musical que le otorga al cántico religioso una significación musical desacralizada, el rol del animador que transita entre un

²⁰ Observación del culto dominical del 29 de enero de 1995, en el local de la iglesia Dios es Amor.

“presentador espiritual” de canciones religiosas y un conductor artístico musical; aquí la participación de los fieles asume las características de un público masivo que genera sensaciones colectivas y expresividades similares a los que vemos en los conciertos públicos.

Definitivamente, estamos encontrando una suerte de convivencia entre la ritualidad musical religiosa y las expresividades simbólicas del espectáculo musical.

4. LAS EXPRESIONES CULTURALES EN EL RITO RELIGIOSO PENTECOSTAL

4.1. La modalidad ritual: Entre las expresividades carismáticas y la simbología religioso-cultural.

En este ítem analizaremos el modo como se construyen comunicacionalmente las expresividades simbólicas en la experiencia religiosa, a partir de la observación de los siguientes cultos: el de "la Santa cena", la campaña evangelística, y el de milagros²¹

²¹ **Las campañas evangelísticas y de milagros:** Es un culto especial que tiene como propósito captar más miembros a la iglesia. Además de los elementos del rito -el mismo que consta de: Oraciones constantes que buscan la sanación o el bautismo del Espíritu Santo, lecturas del libro bíblico de Malaquías para sustentar el diezmo; invocación para diezmar y ofrendar; ofrecimiento constante de las tarjetas del diezmo y ofrendas, alabanzas y cánticos, venta de diversos objetos, testimonios de personas que han sido sanadas por los milagros, liberaciones de endemoniados- se presenta el mensaje central del pastor, quien hace permanente referencia a la presencia de espíritus malignos en la vida de las personas.

Antes de hacer nuestra lectura consideramos necesario definir de qué tipo de rito estamos hablando cuando nos referimos a la liturgia de la Iglesia Dios es Amor. En ese sentido queremos rescatar dos conceptos que, a nuestro juicio se acercan a la comprensión de lo que ocurre en la iglesia que analizamos.

El antropólogo Marco Curatola nos plantea una categoría muy interesante que denomina "cultos de crisis", refiriéndose a:

"Toda reacción grupal frente a una crisis, crónica o aguda, que es cultural".. En cuanto a la palabra "crisis", ésta define un género específico de manifestaciones culturales, las que precisamente surgen y se desarrollan en y a consecuencia de situaciones de profundo perturbamiento de la vida socio-cultural... Crisis significa, pues, contactos, tensiones, contradicciones, choques, conflictos, transformaciones, regresiones e innovaciones, en un proceso continuo y dinámico de replasmación cultural".²²

La Santa Cena: Se realiza una vez al mes. Solo participan los fieles que tienen actualizada su membresía. El rito de la cena está precedido de una serie de cantos religiosos. En una mesa del fondo se encuentran los panes y las jarras de jugo de uva. El rito empieza cuando el pastor pide que el mantel que cubre los elementos de la cena se quite. Luego lee el pasaje bíblico de Juan 6: 54-56. Entonces el pastor dice: "Hermanos presten atención: La Santa cena del Señor es una necesidad para todos los cristianos, como nuestro cuerpo necesita del aire para sobrevivir, así también nuestra alma necesita de alimentación, de alimentación espiritual, que es la Santa cena del Señor. Luego se realiza una oración larga y muy intensa. Luego de la oración los diáconos proceden a repartir los trocitos de pan, y posteriormente el jugo de la uva, que se entrega en unos vasitos de vidrio.

²² CURATOLA, Marco: "Discurso abierto sobre los cultos de crisis"; en: Revista ATHROPOLOGICA, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. No. 5, 1987. pp. 116.

Harold Hernández nos plantea otro concepto bajo el término de "religiosidad de emergencia", definiéndolo como:

"La típica respuesta del individuo ante el tránsito crítico que sufre frente a algún proceso social o cultural, el que no puede superar con la práctica religiosa usual, ordinaria. Esto dentro de un contexto de desarraigo social y de anomia, en donde no se encuentra una pauta definitiva de conducta ética, de comportamiento religioso, ni una doctrina, sancionados socialmente... La "religiosidad de emergencia" se refiere a la experiencia religiosa individual –por supuesto del individuo como perteneciente a una historia y cultura específicas– a las experiencias de personas que transitan por grupos religiosos".²³

Ubicando su concepto a nuestra realidad peruana, Hernández, reflexiona:

"Frente a eventos que imprimen graves lesiones a lo que podríamos llamar sanidad social, a través de catástrofes, hambre y miseria, o de desequilibrios de la autonomía social, el pueblo, o los sectores más lesionados responden con este particular tipo de actitud o modo de sentir. La racionalización del hecho no suele conducir a una solución satisfactoria del problema; por tanto, se recurre a reacciones que podríamos calificar de emotivas e irracionales".²⁴

Sin embargo, aún cuando las concepciones que tomamos en

²³ HERNANDEZ, Harold: "La Iglesia pentecostal Dios es Amor: demonismo, brujería, milagro y fundamentalismo". Tesis de Licenciatura, Nov. de 1994. Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 33.

²⁴ Ibid. pp. 34.

cuenta, nos ubican en el modo como se desenvuelve sociológicamente la expresión litúrgica, y nos permite comprender –desde nuestra experiencia socio-cultural peruana– el modo como se legitima la compensación simbólica y material de los fieles en el rito pentecostal de la Iglesia Dios es Amor, consideramos que hay algo más que sensaciones extraordinarias o éxtasis carismáticos derivados de la sola necesidad de compensar la crisis en los ritos religiosos de la congregación que investigamos. Si bien la religión es un mundo de prácticas, es también, desde nuestra aproximación comunicacional, un mundo de sentidos diversos, que viene de la mano con una serie de símbolos que sostienen la experiencia religiosa, que –según Jesús Martín Barbero– son elementos integradores, que hacen que la gente se sienta alguien en alguien"²⁵.

Una lectura de carácter más comunicacional que va más allá de la aproximación antropológica, nos plantea Jesús Galindo, sustentando la importancia de comprender la experiencia religiosa a partir de la significación de los sentidos de la experiencia que le otorgan los propios sujetos que participan en el quehacer religioso.

"La religión es un mundo de prácticas y sentidos diversos y contradictorios. Su contacto con el sentido es sustantivo, y su base material es explicitable... El discurso de lo religioso

²⁵ MARTIN Barbero, Jesús. "Secularización, desencanto y encantamiento mass-mediático". Ponencia desarrollada en el Encuentro de la FELAFACS; Octubre de 1994

es texto, pero también sentido, y en tanto tal es continente además de contenido. La puesta en forma de la experiencia en sentido ya es sentido, y a este tipo corresponde la religión... En este marco la religión fija a la vida social dándole sentido, es cultura".²⁶

Galindo nos plantea así una lectura de la ritualidad religiosa que supera aquella visión mecanicista de los actos y comportamientos rutinarios.

"El mundo de sujetos y objetos pudiera reducirse a rutinas repetidas al infinito, si solo de instrucciones y operaciones se tratara, pero está el sentido, lo que permite entender lo presente y lo ausente, lo actual y lo histórico. El contacto entre lo posible y lo imposible, entre lo deseable y lo indeseable, entre la repetición y el cambio, lo permite el sentido"²⁷

4.1.1. Las significaciones simbólicas.

Luego de haber planteado el contexto teórico desde el cual establecemos nuestro análisis, podemos decir que efectivamente en el rito pentecostal de Dios es Amor la expresividad gestual y corporal es un elemento que otorga sentido o –como diría Martín Barbero– "encanto" al culto religioso. Pero no es solo la expresividad lo que comunica, también los son algunos símbolos que comunican sin hablar, como: la ropa –el color rosado y blanco entre las mujeres, la camisa blanca y la corbata en

²⁶ GALINDO, Jesús. Op. cit. pp. 205-207

²⁷ GALINDO, Jesús. Ibid. pp. 203

los hombres-, el cabello sumamente corto en los varones, la biblia ostentosamente cargada junto al cuerpo, los mismos que traducen simbólicamente lo que son y creen. Estos símbolos son silenciosos y casi invisibles en las vías públicas, pero sonoros y vividos en exageración en los cultos del templo.

Una lectura general de todo los elementos simbólicos del rito nos hablan de lo que Raymundo Mier denomina "semántica de procedimientos", que tiene que ver con la asunción, por parte de la semántica formal, de un lugar equívoco, incierto de la significación al inscribirse en un entorno cultural admitiendo como propio el lugar vertiginoso de la percepción y las capacidades expresivas del cuerpo. Admite finalmente el lugar de la significación como un universo poblado, saturado, entreverado de rituales, narraciones memorias, adhesiones aciertos patrones de actuación, fidelidades, pasiones por objetos y cuerpos presentes o desaparecidos, los cultos de la ausencia, la figura omnipresente de la muerte que sólo tiene cabida en y por el lenguaje".²⁸

Por otro lado, el lenguaje aparece aquí no como un instrumento de reflexión, sino como un modo de acción. En ese sentido es válido recordar el planteamiento de Malinowski, en el sentido de que el lenguaje se convierte en un acto absolutamente gratuito para la significación, que

²⁸ MIER, Raymundo: "Controversias ante la significación: Del formulismo al ritual". En: Revista "Culturas contemporáneas". No. 7 Universidad de Colima, México, Setiembre de 1989. pp. 267

lo legítima como materia despojada de otros sentidos que el de ser intercambiado como pura materia sonora, corporal, como materia destinada a referir la intensidad, la emoción de una colectividad.

Por otro lado, el sentido de los movimientos en el rito resulta siendo elemento de comunicación importante. Los turnos de conducción por parte de los pastores y presbíteros en el culto, los tiempos de las oraciones y las alabanzas, los ritmos de la palabra; los gestos, los movimientos de las manos, del cuerpo, la dirección de la mirada se construyen en "la escritura corporal de una veneración intrínseca, una memoria capaz de asediar los perfiles móviles del cuerpo, capaz de convertirlos en el rastro de reglas, de normas , de pactos, de historias. La enunciación como acto primordial del don del cuerpo se alimenta de los tonos de voz, de esa materia del lenguaje que es más una reminiscencia y una conmemoración que una afirmación de verdad o un encuentro con un mundo ajeno al universo colectivo".²⁹

o mencionado en este punto nos habla también del modo como el rito va articulando simbólicamente una concepción y práctica nuevas del orden; las modalidades establecidas de conducir el culto, la rigurosidad ceremoniosa de los actos propios del mundo eclesiástico, las jerarquizaciones en la relación entre líderes y feligreses, las ubicaciones de los miembros en el propio templo dependiendo del sexo, etc., nos hablan precisamente de este ordenamiento, probablemente con matices

²⁹ MIER, Raymundo. Ibid. pp. 268-269

de poca coherencia racional para nosotros, pero quizá de mucho sentido lógico para los sujetos religiosos. En ese sentido, tiene razón García Canclini, cuando advierte que "el rito se distingue de otras prácticas porque no se discute, no se puede cambiar ni cumplir a medias. Se cumple y entonces uno ratifica su pertenencia a un orden".³⁰

4.2. Rasgos culturales peruanos en el ritual religioso

Jesús Martín Barbero sostiene que "por la dimensión religiosa pasa: un espacio fundamental de producción de sentido de la vida, de un modo de darle sentido a la vida, de síntesis cultural, de mestizajes culturales".³¹

Precisamente, observamos en la experiencia de los fieles de Dios es Amor varios elementos que nos hablan de la presencia simbólica de algunos rasgos de la cultura popular peruana:

4.2.1 La religiosidad popular

En general, hay un elemento que refleja el modo como se incorpora la religiosidad o la espiritualidad popular peruana. Esto tiene que ver con el ámbito experiencial de la fe y no doctrinal. Precisamente, la experiencia ritual de Dios es Amor se mueve a nivel de lo subjetivo, en

³⁰ GARCIA CANCLINI, Nestor. Op. cit. pp. 179

³¹ BARBERO, Jesús Martín: "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático". DIALOGOS, Revista de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación (FELAFACS). No. 41. Marzo de 1995.

el lenguaje de los sentimientos, dándole un peso importante al hecho vivido, como acto comunicado y comunicable. Encontramos , además otros rasgos como el sincretismo, lo emocional, lo mítico, que configuran lo que el antropólogo Manuel Marzal denomina el "catolicismo popular" o "iglesia cultural":

... La Iglesia cultural no es otra cosa que la religión popular, el catolicismo popular o la piedad popular, términos que para mí tienen el mismo significado...El catolicismo popular puede definirse como la forma como se expresa religiosamente el pueblo peruano o las grandes masas del país... Como todo sistema religioso constituye un conjunto de creencias, de ritos, de sentimientos, de formas, de organización y de normas éticas peculiares... El rito juega un papel decisivo en el catolicismo popular. La socialización en el catolicismo popular se hace preferentemente por medio de ritos..."³²

Observemos algunos elementos visibles, que nos hablan de esta suerte de híbrido entre la espiritualidad pentecostal de "Dios es Amor" y la religiosidad popular peruana:

A). **Las bendiciones del pastor y del sacerdote**

En el rito de Dios es Amor el pastor –como ya hemos señalado anteriormente– juega un rol sumamente importante, en tanto que los miembros le otorgan una categoría de líder cuasi divinizado, a través del

³² MARZAL, Manuel. "Los caminos religiosos de los migrantes en la gran Lima". Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1988. pp 186-188.

cual es posible ser bendecido por Dios, o tener la posibilidad de recibir una acción sobrenatural extraordinaria en su vida, como es el caso de los milagros producido en un clima de éxtasis y emociones. El hecho de que el pastor se acerque a la persona y efectúe lo que se denomina la "imposición de manos"³³, le otorga un elemento afectivo espiritualizado a la interacción pastor-fiel.

Similar significación la encontramos en la relación sacerdote-fiel en la experiencia tradicional del catolicismo, en donde también las personas buscan recibir una bendición espiritual especial, o encontrar una mediación humana para la confesión de los pecados. Para ambos, "la bendición divina significa la aplicación de una nueva energía a la solución de los problemas y limitaciones de la vida. Tal energía se obtiene de Dios directamente y, más frecuentemente, de sus intermediarios".³⁴

Lo mismo podemos decir de aquellos que se mueven en el campo de "la liberación de los espíritus", como los brujos, por ejemplo, a quienes, implícitamente, se les otorga el rol de mediadores para recibir la fuerza sobrenatural que transforma el estado de enfermedad en buena salud en la persona.

³³ **La imposición de manos** en el rito pentecostal legitima el rol mediador del líder o pastor, quien en medio de un clima de oraciones o súplicas individuales y colectivas en voz alta, gemidos y otras expresividades rituales, el pastor se acerca a los fieles que se encuentran en el estrado y va poniendo sus manos sobre la cabeza de cada persona, realizando oraciones que abordan la situación y los deseos personales de cada uno de ellos.

³⁴ MARZAL, Manuel. "Los caminos religiosos de los migrantes en la gran Lima". Op cit. 126.

b). El "cristo pentecostal" y los santos católicos

La presencia de Dios, mediada por la figura simbólica de Cristo, aparece en la experiencia ritual como alguien muy cercano a la realidad cotidiana de las personas. En ese sentido, en Dios es Amor la vivencia religiosa en el rito está signada por la experiencia de un Dios que le sale al encuentro en las precarias condiciones de su existencia. Dios es fundamentalmente el creador del universo con quien hay que mantener relaciones de reciprocidad".³⁵

El cristo pentecostal de Dios es Amor se convierte, así, en una divinidad humanizada e interesada por el sufrimiento y la desesperanza de los fieles. En ese sentido, Cristo es el agente compensatorio de la necesidad de satisfacer determinadas necesidades personales. En ese sentido, la iglesia pentecostal "Dios es Amor" se convierte en un movimiento que canaliza el encuentro, pero también en un espacio de mediación comunicacional.

En el caso de la experiencia religiosa tradicional en nuestro país, observamos que esta significación que se le otorga a Cristo en el rito pentecostal, tiene una cercana similitud con la figura de "los santos" – incluyendo expresiones cristianas humanizadas como el "cristo de Pachacamilla"–, quienes asumen un rol divinizado para encontrar

³⁵ CAMPOS, Bernardo. "La espiritualidad pentecostal en el Perú". Facultad Pentecostal de Teología, Lima. mimeo.

gratificaciones o sanciones espirituales. Por ejemplo, así como el Santo bendice y castiga, hace milagros y reprende, lo mismo ocurre con el Dios cristianizado que se construye en el discurso y la experiencia pentecostal de Dios es Amor.

Como consecuencia de estos elementos, podemos también observar que así como en la experiencia religiosa popular, la devoción a los santos es un elemento importante en la vida de las personas, para los fieles de Dios es Amor la entrega y el compromiso incondicional y sacrificial con Cristo resulta siendo de la misma dimensión y fuerza.

c). **La significación de elementos convertidos a la mitología religiosa: el caso del "aceite santo".**

En el rito pentecostal del sector religioso que investigamos aparecen varios elementos materiales y simbólicos, adicionales a la propia manifestación carismática. Uno de estos elementos es el denominado "aceite santo", que el pastor presenta a la congregación; Este líquido espiritualizado es traído en un vasito especial para acompañar a la oración de milagros, otorgándole una función mágico-espiritual evidente. En ese sentido, la función del aceite santo... tiene dos finalidades: si la persona está en pecado, perdona sus pecados; cuando está enfermo, sana sus enfermedades. Si hay una brujería, el autor del aceite santo – dicen los líderes– no va a poder resistir; "Por qué? porque el aceite santo representa la sangre de Cristo; pero para el diablo, ya no

va a ser el aceite, sino la sangre de Cristo".³⁶

Nosotros encontramos una similitud entre la significación que en el Perú se le otorga a elementos con una fuerte carga mágica, como "el agua bendita", por ejemplo, cuyo valor mítico-simbólico se expresa en la utilización en muchos ritos para satisfacer una necesidad de bendición divina solicitada por determinadas personas.

d). **La significación del Milagro**

En el rito de Dios es Amor el acto milagroso, que se traduce en la pentecostalidad el "culto de sanación", tiene un valor simbólico y de compensación emocional y pragmática en la fe. En la mayoría de los cultos que celebran los pentecostales de esta congregación el acto de la sanación milagrosa –producida por la acción divina, mediada por el pastor o el presbítero y generada en medio de un clima de éxtasis espiritual muy intenso y estridente– se convierte en pieza fundamental de la experiencia ritual. Si bien el elemento del milagro tiene, para la concepción teológica de Dios es Amor su antecedente en el pasaje bíblico de Marcos 16:17–18³⁷, el mismo que implica un mandato de delegado por Cristo, en la operativización ritual se carga simbólicamente de una fuerte expresión cultural, en tanto que se convierte en una celebración,

³⁶ HERNANDEZ, Harold. Op. cit. pp. 342

³⁷ "...Y estas señales seguirán a los que creen: En mi nombre echarán fuera demonios..., sobre los enfermos pondrán sus manos y sanarán".

en donde todos participan.

En ese sentido, observamos en esta iglesia que en el milagro se expresa el modo como Dios se manifiesta en medio de la necesidad humana, reforzando aquella concepción que configura un Dios que no es solo castigador o sancionador, sino también misericordioso. De igual modo, se plantea aquí la idea de que "..Cristo se relaciona con la gente por medio de sus "milagros" , es decir a través de intervenciones consideradas extraordinarias, por las cuales se solucionan las situaciones límite, sobre todo de orden material."³⁸ Pero, además se va construyendo la idea de espiritualizar todas las enfermedades, considerando en la experiencia religiosa implícitamente la presencia de un "agente religioso" –que también aparece en la religiosidad popular– : "el demonio", aquel que produce el mal que desencadena las "enfermedades –materialmente– incurables", al que solo es posible expulsarlo con la acción divina.

Junto con el acto milagroso, aparecen otros elementos rituales, como los ayunos, las vigiliias, actividades también observadas en las sesiones de liberación de los "malos espíritus" conducidos por los llamados "curanderos populares", quienes también incluyen extensos ayunos y oraciones largas en sus ritos.

Hay otros elementos que también nos hablan de la presencia simbólica del ritual religioso popular. Uno de ellos, es el elemento de la

³⁸ MARZAL, Manuel. "Los caminos religiosos...". Ibid. pp. 164.

oralidad narrativa muy presente en el rito pentecostal de Dios es Amor, como es el caso de los testimonios extensos que se escuchan tanto en los cultos como en la transmisión radial.

Ciertamente el rito, tanto en la experiencia de la religiosidad popular como en la vivencia cültica de los pentecostales de Dios es Amor el rito juega un papel decisivo, como una forma de socialización, tal como lo observa Manuel Marzal en el caso del catolicismo popular:

"La socialización en el catolicismo popular se hace preferentemente por medio de los ritos, vinculados al momento fuerte de la fiesta y a los grandes acontecimientos... por eso la vivencia religiosa del católico popular peruano es tan rica en emoción y contenido básico como pobre en elaboraciones teológicas, tan rica en contenido mítico como pobre en contenido histórico".³⁹

El rito , sin embargo es parte de un componente mayor que nos lleva a encontrarnos con la lógica del sistema de producción cultural popular-andino, cuyos elementos están en juego aún en el rito pentecostal. Imelda Vega centeno nos explica este proceso didacticamente en un cuadro ilustrativo:

Sistema de producción cultural popular-andino

RITO

Celebra sentido

³⁹ MARZAL, Manuel. OP. cit. pp. 189-190.

MITO

Otorga sentido

TRADICION

Pre-comprensión
del sentido

SÍMBOLO

Dice del sentido

El mito andino es pues –a decir de Vega-Centeno un elemento que, representa a la personalidad colectiva, es pedagogía, paradigma e instrumento lógico en la búsqueda de la identidad.⁴⁰

Estas ligeras comparaciones nos hablan ciertamente de una convivencia entre la religiosidad popular peruana y la experiencia pentecostal del rito religioso en Dios es Amor, que nos plantea una mirada distinta de un movimiento religioso que aparentemente viene importado culturalmente, o se muestra con rasgos de fundamentalismo sectario; nos lleva a mirarlo, más bien, desde una perspectiva cultural.

A propósito, Carlos Rodríguez, a partir de analizar los movimientos religiosos en el Brasil, plantea:

"El pentecostalismo, y los sistemas comunitarios del catolicismo popular, así como las múltiples posibilidades

⁴⁰

VEGA-CENTENO, Imelda. "Aprismo popular: mito cultura e historia. TAREA, Lima, 1986. pp. 135.

sincréticas y diferenciales de articulación de los fragmentos de éstos y de otros sistemas simbólicos, representan la posibilidad de crear y vivir la religión dentro del contexto de la vida de las culturas populares. Y la religión se produce allí, recubriendo las tres principales formas a través de las cuales se realiza: la pequeña iglesia conversionista de afiliación limitada, el sistema comunitario de la vivencia de la religión como experiencia de clase y etnia, la agencia de oferta de servicios; el modelo pentecostal, el del catolicismo popular...⁴¹.

Es evidente que lo observado en la experiencia que investigamos lejos de representar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, mantiene una secreta continuidad con ella a nivel de códigos y lógicas simbólicas profundas, como la orientación pragmática y experiencial de las prácticas religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (la glosolalia, las curaciones milagrosas, el emocionalismo intenso) y finalmente la esperanza utópica y milenarista en situaciones extremas de opresión y crisis.⁴²

4.3. Entre las memorias de los migrantes religiosos y el discurso del mundo moderno urbano

⁴¹ RODRÍGUEZ BRANDAO, Carlos: "creencia e identidad: Campo religioso y cambio cultural". Revista "Culturas Contemporáneas", No. 7. Universidad de Colima, Mexico, 1989. pp. 81

⁴² GIMENEZ, Gilberto, "Nuevas dimensiones de la cultura popular: Las sectas religiosas en México". En: Revista "Culturas Contemporáneas", México, 1989. pp. 128.

El modo como se expresa la presencia de los pentecostales de Dios Amor en nuestro contexto y considerando una mayoritaria presencia de ciudadanos migrantes provenientes de las zona andina del país en esta congregación, nos lleva a plantear la necesidad de comprender el modo como se incorpora culturalmente este fenómeno al mundo urbano. Sin duda este movimiento religioso se convierte en un espacio de mediación del tránsito que viven los migrantes a su incorporación al contexto urbano, el mismo que nos pone en la agenda la discusión sobre el fenómeno de la modernidad en este contexto.

A este respecto, Carlos Franco nos ofrece una visión interesante en torno al proceso migratorio y su relación con el fenómeno de la modernidad:

*"La pretensión de hacer de la migración el proceso fundador de "la otra modernidad" se ha basado hasta ahora en los siguientes criterios: a). En su carácter de ruptura de la sociedad rural; b). En la liberación que produjo de la subjetividad de millones de peruanos del determinismo de la tradición; c. En su construcción de un nuevo sentido del espacio y del tiempo; d). En el cambio de las orientaciones de valor, patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas; e). En su capacidad para producir o, mejor dicho, coproducir los procesos de urbanización..."*⁴³

A partir de este planteamiento inicial podemos observar en la experiencia que ofrece la iglesia Dios es Amor un espacio adecuado para

⁴³ FRANCO, Carlos. "Imágenes de la sociedad peruana: La "otra modernidad". Cedep, Lima, 1991. pp. 101.

que el migrante se incorpore sin muchos golpes traumáticos al mundo urbano y a sus valores simbólicos, culturalmente hablando. Creemos, que el hecho mismo de la apropiación de la radio –en tanto espacio de la cultura masiva–, como colectivo por parte de este movimiento nos habla del modo como estos sujetos se van incorporando a la ciudad y a la cultura urbana, sin rupturas.

De modo que la iglesia Dios es Amor se convierte, en ese sentido, en una puerta de entrada a la socialización urbana. Precisamente, la experiencia ritual del que hablamos en el ítem anterior se constituye en uno de los elementos integradores en este proceso de incorporación a al contexto urbano, tal como los señalan Jurgen Golte y Norma Adams:

"Las formas sociales de integración urbana, o su ausencia, se remiten al carácter de la sociedad de origen. No surgen necesariamente alrededor de una noción abstracta de paisanismo, sino se articulan de manera diferenciada, como la adscripción a troncos familiares, grupos de especialistas, como p. ej. agricultores, ganaderos, comerciantes o artesanos, grupos religiosos, cofradías, barrios, anexos. Todas ellas articulan el proceso de comunicación dentro del grupo. De una importancia especial parece ser el parentesco consanguíneo, afinal y ritual, para viabilizar la comunicación y la cooperación".⁴⁴

Por otro lado, la experiencia religiosa de los migrantes que

⁴⁴ GOLTE, Jurgen y ADAMS, Norma. "Los caballos de troya de los invasores". IEP Ediciones, Lima, mayo 1990. pp.60.

observamos en la iglesia pentecostal que investigamos nos invita a entender que lo que ocurre en nuestro país es una migración sin término, un desplazamiento transformador en el espacio, en la memoria colectiva, en la identidad y en el protagonismo. Por la experiencia religiosa pentecostal pasa, en ese sentido, la construcción colectiva de una identidad cultural híbrida, una mezcla de saberes, experiencias y expresiones simbólicas. Es interesante, incluso observar como la experiencia religiosa de la iglesia Dios es Amor posibilita el encuentro de las múltiples migraciones. Así el migrante andino puede fácilmente interactuar con migrantes de transfondo brasileño, como son los líderes de esta Iglesia, o con los otros migrantes peruanos que también conviven en esta comunidad religiosa, trascendiendo el ámbito nacional, inclusive. Esto nos habla "de una cómoda y fluida negociación, de un reconocimiento que la modernidad es algo que pertenece a todos, pero que ello no borra ni agreda lo tradicional, lo cual posibilita tránsitos menos conflictivos".⁴⁵ Pero, también nos habla de que aquí se estaría dando –lo que García Canclini llama– una suerte de "desterritorialización" en tanto que aquellos intercambios de la simbólica tradicional con los circuitos...de comunicación, con las industrias culturales y las migraciones, no desaparecen las preguntas por la identidad y lo nacional, no se borran los conflictos, se colocan en otro registro, se repiensa la

⁴⁵ ALFARO MORENO, Rosa María. "Sentidos culturales construidos con la radio peruana". Area de radio, Facultad de Comunicaciones-Universidad de Lima. mimeo.

autonomía de cada cultura.⁴⁶

Nuestros comentarios hasta aquí sintoniza muy bien con aquella concepción de la modernidad, que en la línea de Carlos Franco otros autores también han planteado, sosteniendo que éste “consiste en la incorporación del mundo andino al mundo urbano, y la consiguiente aparición de la ciudad moderna. El hecho decisivo para este proceso es la migración del campo a la ciudad. Pero, también de ciudad a ciudad, o de continente a continente, en una suerte de movilidad social acorde con la creciente internacionalización del capital y su acentuada capacidad de desplazamiento”.⁴⁷

Sin duda que los elementos simbólicos que aparecen en el acto ritual religioso son aquellos que hacen que el encuentro con el mundo urbano, en tanto condición de modernidad, sea una suerte de continuidad con la experiencia tradicional cultural, como es el caso de la memoria oral, que aparece con sus formas lógicas y visión del mundo y de la historia, de su propio discurso mitológico; combinando además elementos de las nuevas formas de la competencia cultural. Es interesante, por ejemplo, el modo como en el rito se juega entre la memoria colectiva aprendida y vivida tradicionalmente y las memorias

⁴⁶ GARCIA CANCLINI, Nestor. Op cit. pp.304

⁴⁷ BUNTINX, Gustavo. En: **Modernidad en los andes**". Centro Bartolomé de las casas, Cusco. pp. 246.

que nos vienen de la cultura masiva y de la industria cultural contemporánea.

BIBLIOGRAFIA

AMAT Y LEON, Oscar

La religión y la problemática del cambio social. El caso de la Revelación Alfa y Omega.

Memoria de Bachiller en sociología. PUCP. Lima, 1990

ASSMAN, Hugo

"La iglesia electrónica"

Editorial DEI. San José de Costa Rica. 1987

CARRERAS, José María

Las nuevas sectas en el Perú

SESATOR, Lima, 1983

CAMPOS, Bernardo

"La espiritualidad pentecostal en el Perú"

Facultad Pentecostal de Teología de Lima. Mimeo

COLOMBO, Furio

"Televisión: La realidad como espectáculo"

Edit. Gustavo Gilli, S.A. Barcelona, 1976

CURATOLA, Marco

"Discurso abierto sobre los cultos de crisis"

En: Revista ANTHROPOLOGICA No. 5, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1987

DE LA TORRE, Renee

Discurso, identidad y poder en los Hijos de la Luz.

ITESO, Mexico. 1995

Religión y cultura de masas. La lucha por el monopolio de la religiosidad contemporánea.

En: Revista COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD No. 27. Universidad de Guadalajara. Mexico 1996

DURKHEIM, Emilie

Las formas elementales de la vida religiosa,

Editorial Schapire. Buenos Aires, 1968 .

EVANS-PRITCHARD, E.E.

La religión nueva,

Madrid, 1980, Taurus.

FRAZER, James

"La rama dorada"

Mexico, 1965 FCE

FRANCO, Carlos

"Imágenes de la sociedad peruana: La otra modernidad"

CEDEP, Lima 1991

FUENZALIDA, Fernando

Tierra Baldía,

Editorial Australis., Lima. 1995

La búsqueda

En: Revista Antropológica. No. 12. PUCP. Lima, 1994

GALINDO Jesús

"LA tercera orilla: Religión popular y vida urbana".

En: Revista CULTURAS CONTEMPORANES. Universidad de Colima, No. 11, México.

GARCIA CANCLINI, Nestor

Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.
Editorial Grijalbo. 1989, México.

GIMENEZ, Gilberto

"Nuevas dimensiones de la cultura popular: Las sectas religiosas en México".

En: Revista CULTURAS CONTEMPORANEAS No. 7. Mexico. 1989

GOGIN SIAS, Gina

"Presencia religiosa en las radios limeñas"

Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima. Lima, 1997

GOLTEN, Jurgen Y ADAMS, Norma.

"Los caballos de troya de los invasores"

IEP Ediciones. Lima. 1990

GONZALES, José Luis

La religión popular en el Perú.

Informe y diagnostico, IPA. Cuzco. 1987

El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular

Idea-Tarea.; lima 1989

GONZALEZ-CARBAJAL, Luis

Ideas y creencias del hombre actual

Sal Terrae. Madrid. 1981

GUTIERREZ, Benjamín

En la fuerza del espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a la iglesias históricas".

AIRPAL/CELEP. Guatemala, 1995

HERNANDEZ, Harold

“La iglesia pentecostal Dios es Amor”: Demonismo, brujería milagro y fundamentalismo”.

Pontificia Universidad católica del Perú. Tesis de Licenciatura.
Noviembre, 1994

IDIGORAS, José Luis

Mirada prospectiva a la religión en el Perú en Perú: identidad nacional.

CEDEP. Lima, 1979

MALINOWSKI, Bronislaw

Magia, ciencia y religión,

Ariel. Barcelona, 1974.

MARTIN BARABERO, Jesús

“Procesos de comunicación y matrices de cultura”

Ediciones Gili. Madrid

“Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”

En: Revista DIALOGOS No. 41, Lima. 1975

“De los medios a las prácticas”

En: Cuadernos de comunicación y prácticas sociales.

Universidad Iberoamericana. Mexico. 1990

MARZAL, Manuel

La transformación religiosa peruana,

PUCP. Lima, 1988

Los caminos religiosos de los inmigrantes a la Gran Lima

PUCP, Lima.

Un siglo de investigación de la religión en el Perú

en Revista Antropológica 14, 1996

MAYER, Jean Francois

El mundo de los nuevos movimientos religiosos

En: Cristianismo y sociedad No. 93. Mexico, 1987

MIER, Raymundo

"Controversias ante la significación: Del formalismo al ritual"

En: Revista CULTURAS CONTEMPORANEAS No. 7, Universidad de Colima. Setiembre de 1989

MIRCEA, Eliade

"Lo sagrado y lo profano"

Ediciones Guadarrama. Madrid, 1973

MORGAN, Lewis

La sociedad primitiva

Madrid, Ed. Ayuso. 1971

ONG, Walter

"Orality and Literacy: The technologizing"

Methutn, New York. 1982

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia en M. Valcarcel

PUCP. Lima, 1990

OSSIO , Juan

La Misión israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social

PUCP. Lima, 1990

PEREZ GUADALUPE, José Luis

Las sectas en el Perú

Conferencia Episcopal del Perú, Lima. 1991

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

Estructura y función en la sociedad primitiva

Península. Barcelona, 1972

REGAN, Jaime S.J.

Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 2 tomos. Iquitos-Perú, 1993

RODRIGUEZ, Carlos

"Creencia e identidad: Campo religioso y cambio social"

En: Revista CULTURAS CONTEMPORANEAS No. 7, Mexico, 1989.

SEMAN, Pablo.

"Pentecostalismo: Nuevo pliegue de la modernidad".

En: Boletín de informaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, No. 20. Noviembre de 1994

SILVA, Armando

"Imaginarios urbanos"

Tercer mundo editores. Bogotá. 1994

SILVA, Orlando

"El Pentecostalismo en Brasil"

En: Pentecostalismo y liberación"

Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1992.

TAYLOR, Edward

Cultura primitiva

Ed. Ayuso, Madrid, 1871.

TURNER, Victor

"El proceso ritual"

Edit. Taurus. Madrid 1988

URBANO, Henrique (compilador)

“Modernidad en los andes”

Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco 1991

VEGA-CENTENO, Imelda

“Aprismo popular: mito, cultura e historia”

TAREA, Lima, mayo de 1986